



**LIBERAZIONI**  
RIVISTA DI CRITICA  
ANTISPECISTA



n. 9 estate  
12

## **Liberazioni**

**Trimestrale Anno III n.9 / Giugno 2012**

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

*Direttore responsabile*  
Fausta Bizzozzero

*Redazione*  
Noemi Callea  
Luca Carli  
Massimo Filippi  
Aldo Sottofattori  
Filippo Trasatti

*Collaboratori*  
Silvia Buzzelli  
Cesare Del Frate  
Emilio Maggio  
Raffaele Mantegazza  
Dario Martinelli  
Gianfranco Mormino  
Sabrina Tonutti

Finito di stampare nel Giugno 2012  
presso Isabel Litografia S.r.l.,  
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)  
Autorizzazione del Tribunale di  
Vicenza n. 1223 del 16 marzo 2010

### *Abbonamenti*

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

### *Abbonamento per l'Europa*

- Abbonamento annuale (4 numeri):
  - \* con invio trimestrale: 36 €
  - \* con invio semestrale: 30 €
  - \* con invio annuale: 27 €
- Abbonamento annuale sostenitore (4 numeri) con invio trimestrale: a partire da 50 €

*Per richieste e informazioni*  
abbonamenti@liberazioni.org

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

**www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org**

**LIBERAZIONI**  
RIVISTA DI CRITICA  
ANTISPECISTA



## 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

### • *Officina della teoria*

5 Ermanno Castanò  
**Che cos'è l'ecologia?**

27 Steve Baker  
**Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali**

### • *Territori delle pratiche*

52 Marco Reggio  
**Né carne né pesce**  
**Brevi note sulle priorità del movimento animalista**

57 Davide Majocchi  
**Intervista a Marco Verdone**

### • *Tracce e attraversamenti*

70 Massimo Filippi  
**Passi**

84 Emilio Maggio  
**Note sulla cine-animalità**  
**Considerazioni sul numero di «Fata Morgana»**  
**dedicato al rapporto tra cinema e animali**

88 Christian Stache  
**Il Verde è il nuovo Rosso**  
**La guerra ai movimenti animalista e ambientalista**  
**nello stato di eccezione degli Stati Uniti**

### *Note biografiche*



## Officina della teoria

Ermanno Castanò  
**Che cos'è l'ecologia?**

### Introduzione

Una delle opinioni più diffuse è che gli interessi economici, oggi, vengano prima della tutela dell'ambiente e che l'ecologia sia sottomessa all'economia. Ma è veramente così?

Negli ultimi anni un lessico ecologico ha colonizzato linguaggi eterogenei come quello politico, quello etico e addirittura quello letterario. L'aggettivo "ecologico" campeggia sui marchi dei più svariati prodotti *greenwashed* e sui simboli dei partiti politici. Certamente i disastri ambientali al centro delle cronache hanno spinto a guardare all'ecologia come a un discorso allo stesso tempo militante e scientificamente oggettivo<sup>1</sup>, in grado di trovare soluzioni definitive alla crisi ambientale o per fornire un nuovo paradigma non-gerarchico che risolva la "questione animale". L'ecologia sembra così suscitare qualcosa di intermedio fra la fede religiosa *new age* e lo scientismo, un sentimento sintomatico di un Occidente post-positivistico. In queste pagine non si tratta di negare la gravità dei problemi ambientali che pongono seri dubbi sul futuro stesso della vita sulla Terra, ma di mettere in evidenza mediante uno studio archeologico lo sfondo epistemico sul quale emerge quell'insieme di saperi che chiamiamo "ecologia", mostrando la loro connessione con le tecnologie di potere sulla vita che caratterizzano la modernità.

Un punto di partenza di tale archeologia deve essere – come accade nella critica antispecista – la messa in discussione dell'assiomatica scientifica del "dominio sulla natura" postulato sin da Bacone e visto come un evento politicamente neutro, al punto da venire presupposto da tutta una serie di dottrine, dal liberalismo al marxismo. Al contrario uno sguardo archeologico deve far emergere come in esso si iscriva un paradigma di potere sui corpi animali che attraversa e costituisce l'"umano" nel suo soggettivarsi per costante separazione dall'"animale", su cui opera una vigilanza *omnes et singulatim*.

Una difficoltà metodologica che si incontra ogniqualvolta si affronta la

<sup>1</sup> Jean-Pierre Berlan (a cura di), *Guerra al vivente. Organismi geneticamente modificati e altre mistificazioni scientifiche*, trad. it. di A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 7 e 124.

“questione dell'animale” consiste, dunque, nel poterla guardare solo attraverso la struttura trascendentale del soggetto che su tale separazione si regge e che determina i limiti di ogni possibile esperienza dell'animalità. Essa appare difficile da mettere a fuoco in se stessa perché, come fosse un angolo oscuro o un punto cieco della capacità prospettica, chiama in causa la visibilità in generale come forma a priori della sensibilità, in prossimità della quale la percezione si fa meno chiara e si distorce. È per questo motivo che nella modernità l'esperienza dell'animalità è sempre stata un'“esperienza limite”, un'esperienza che illumina di colpo l'intera struttura epistemica, ma che espone il soggetto al pericolo estremo dell'annientamento.

I reduci dei campi di sterminio (uccisi a milioni “come bestie”) descrivono quasi unanimemente come “animale” la vita che vi si conduceva. E che cosa riusciamo a dire del muto sterminio quotidiano degli animali a causa dell'inquinamento e degli allevamenti intensivi? È significativa, da questo punto di vista, l'affermazione che oggi l'intero spazio politico coincida in ogni suo punto con il paradigma del campo di concentramento<sup>2</sup> a causa di uno stato di eccezione permanente che segna la crisi della modernità. Ne consegue che tutta la sfera della vita (umana e non umana) presa in tale campo viene esposta dalla crisi ecologica – che, come ogni crisi, alimenta lo stato di eccezione – alla minaccia di un'uccidibilità generalizzata. Le contraddizioni del capitalismo globale risiedono innanzitutto nell'incapacità di tenere assieme lo sviluppo e il progresso, e ovunque il capitale multinazionale si alimenta solo del regresso sociale e della distruzione ambientale. In questo senso l'ecologismo ufficiale si addentra in un campo pericoloso laddove con eccessiva facilità fa proprie le idee di “sviluppo sostenibile” e di *green economy*.

Dobbiamo partire allora dalla domanda essenziale: “Che cos'è l'ecologia?”, per rispondere subito con la definizione ufficiale: «L'ecologia è lo studio delle relazioni [...] degli organismi [...] in un ambiente»<sup>3</sup>. Definizione questa che invece di sgomberare il campo dalle complicazioni le moltiplica. Questo vale ancora di più per la replica dell'ecologismo politico, ad esempio quello di Jean-Paul Deléage che, nel sottotitolo della sua *Storia dell'ecologia*<sup>4</sup>, indica quest'ultima come «una scienza dell'uomo e della natura», sottintendendo, come è il caso di tutto l'ambientalismo, che tale scienza sia in grado di riconciliare l'uomo e la natura, l'uomo e l'animale.

Bisognerà quindi domandarsi: “Chi è l'“uomo”?” e “Che cosa è la ‘natura’ di

cui parla l'ecologia?”. Come si costituiscono questi campi? All'interno di quale orizzonte epistemico? E, in fin dei conti, nell'ottica di uno studio archeologico delle condizioni di esistenza dell'ecologia, che relazione esiste, nella modernità, fra questi saperi, il potere e la vita (umana e non umana)?

La definizione citata in precedenza richiama l'etimologia del termine “ecologia” (introdotto dal biologo tedesco Ernst Haeckel nel 1866), che fa di questa branca della biologia la scienza (*logos*) dell'ambiente (*oikos*). Esplicitiamo subito una tesi: gli “organismi” (uomo compreso) di cui l'ecologia parla sono quelli che vivono nell'*oikos*. Ma, allora, perché l'ambiente dell'uomo è l'*oikos* (la casa, il luogo di produzione) e non l'*agorà* (lo spazio politico) come era ovvio per il pensiero greco classico? Di quale “uomo” parlano allora le scienze umane se si reggono su un tale concetto di “uomo”? E che dire delle scienze della vita, come la biologia, che ne costituiscono l'altro versante, se esse si reggono semplicemente sul negativo di questo concetto: l'“animale”?

Per tentare di venire a capo di questa vertiginosa serie di interrogativi è necessario ripercorrere genealogicamente l'emergenza dell'assiomatica che costituisce l'ecologia. Il primo passo di questa storia dell'ecologia consiste nell'evitare di cadere nell'errore anacronistico di ricercarne l'anticipazione nelle scienze del passato e nel cogliere, al contrario, la specificità delle rotture epistemiche che formano il campo di possibilità della biologia moderna. Come è noto dagli studi di Michel Foucault, è inutile tentare di scrivere una storia della biologia precedente al XIX secolo. Fino ad allora, infatti, la biologia non esisteva poiché non esisteva un campo specifico chiamato “vita”. Fino a Cuvier e a Lamarck la problematica della “vita” come forza che si agita nei viventi non esiste; solo dopo di loro si assiste alla sua definizione e sarà possibile l'emergere della biologia evolutiva di Darwin. Prima della biologia esistevano, invece, scienze molto differenti, la storia naturale e l'economia della natura, entrambe basate sulla descrizione esteriore dei viventi e su una sostanziale staticità della natura<sup>5</sup>. Solo a partire dalla fine del XVIII secolo si è andato costituendo, attorno all'idea di vita dotata di bisogni, un campo all'interno del quale si sono formate tanto l'economia politica quanto la biologia. Per quanto possano sembrare campi eterogenei Davide Tarizzo in un recente saggio<sup>6</sup> ha mostrato come tale concetto di vita sia da mettere in relazione all'idealismo post-kantiano laddove la “vita” ricalca il concetto kantiano di volontà autonoma. In effetti la riflessione di Fichte e Schelling ebbe un ruolo essenziale per Darwin e per l'elaborazione di un evolucionismo (il problema della mutazione delle specie) che chiaramente non poteva fare appello a cause finali. Da allora per “vita” si intende una forza

2 Cfr. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer*, II, I, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

3 Aa.Vv., *Ecologia*, trad. it. di A. Suvero, Zanichelli, Bologna 2000, p. 1.

4 Jean-Paul Deléage, *Storia dell'ecologia. Una scienza dell'uomo e della natura*, trad. it. di T. Capra, CUEN, Napoli 1994, p. 2.

5 Aa.Vv., *Ecologia*, cit., p. 49.

6 Cfr. Davide Tarizzo, *Vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010.

interiore che spinge a superare le forme attuali, una forza-di-vita, o volontà di vita, di origine metafisica che ritroviamo anche nelle successive espressioni del vitalismo.

### Storia naturale

Che nell'antichità esistesse una *Storia degli animali*<sup>7</sup> non deve stupirci. Grazie ad essa Aristotele esaminava il modo di vivere e il carattere degli animali; nella Grecia classica, infatti, la parola che i latini trascrissero con *historia*, e che costituì un sapere che restò valido per molti secoli fino al Medioevo, indica la conoscenza dei fatti particolari a partire dai quali si elabora in modo empirico tale scienza. "Storia degli animali" significa, allora, raccolta di dati relativi alle abitudini alimentari, riproduttive, comportamentali e fisiologiche degli esseri viventi. Il campo di tale sapere è delimitato da tre parametri: la grandezza (*megathos*), l'aspetto (*eidos*) e il comportamento (*ethos*). Solo in questo campo di evidenze (quello in cui *historia* ha un significato molto diverso dal moderno "storia" che presuppone una progressione, uno sviluppo o un'evoluzione) un allievo del Liceo aristotelico, Teofrasto, può raccogliere dati su comportamenti e abitudini che formano una *Storia delle piante*<sup>8</sup> e, in epoca romana, Plinio una *Storia naturale*<sup>9</sup> in cui oltre a piante e animali (fra cui l'uomo) si annoverano anche minerali, continenti e corpi celesti.

Nel mondo pre-evoluzionistico della storia naturale e dell'economia della natura che caratterizza i secoli XVII e XVIII, gli esseri viventi immobili in forme paradigmatiche vengono descritti e catalogati secondo i loro caratteri visibili. Foucault descrive questo procedimento tassonomico con i termini di identificare, nominare e descrivere: frequente è la compresenza in un naturalista di conoscenze scientifiche e capacità artistiche, dal momento che questi doveva riportare le proprie osservazioni e descrizioni in bozzetti molto curati e precisi<sup>10</sup>. Si comprende meglio quanta distanza vi sia fra l'episteme del XVIII secolo, in cui si costituiscono un'"economia della natura" e una "storia naturale", e l'episteme del XIX secolo prendendo in considerazione il vertice della produzione testuale di quest'epoca. Questo è rappresentato da un fascicolo di sole 14 pagine (di cui due dedicate ai minerali, tre ai vegetali e altre due agli animali) pubblicato in Olanda nel 1753 e destinato ad avviare una spettacolare formazione di nuove

scienze. Si tratta del *Systema Naturae* di Linneo, di cui l'ultima edizione del 1768 conterà oltre 2000 pagine. Mentre nell'antichità esistevano solo storie al plurale, si costituisce ora un campo che riguarda tutta l'immensa architettura degli esseri viventi sia dal punto di vista della loro specificità, sia della loro posizione all'interno del grande sistema della natura, una gerarchia eterna e immutabile (la catena dell'essere) che si dispiega dall'essere meno perfetto a quello più perfetto.

L'"economia della natura" (Buffon predilige invece l'espressione "storia naturale") si costituisce su questo sfondo. La saggia e mirabile armonia del mondo naturale che va dai minerali alle piante, dagli animali all'uomo è il frutto delle leggi eterne con cui Dio ha voluto governare il mondo attraverso un ordinamento immutabile basato sul principio della "proporzione", che si ripete fra erbivori, carnivori, uccelli, pesci e insetti e su cui poggia la tassonomia linneana. Questa è l'epoca di scienziati dalla posizione sociale che Foucault, in *Le parole e le cose*, definisce «ambigua». Nella seconda metà del XVIII secolo, sotto l'impulso delle conquiste territoriali delle potenze europee le spedizioni scientifiche si moltiplicano e quelle di Buffon, Poivre, Sonnerat, Adanson, Commerson e Linneo seguono tutte le medesime rotte. L'interesse per la natura si mescola al nascente ordinamento borghese: lo stesso Buffon era naturalista a Parigi e proprietario terriero in Borgogna e nel piano dell'opera della sua celebre *Storia naturale*<sup>11</sup> annuncia la pubblicazione di un *Trattato di agricoltura* sul vivaio da cui aveva tratto sia osservazioni scientifiche che ingenti profitti<sup>12</sup>. Il metodo da lui adottato ed esposto in *De la manière d'étudier et de traiter l'histoire naturelle* fa perno proprio sul principio borghese dell'"utile".

La storia naturale e l'economia della natura emergono dal medesimo sfondo, che permette anche lo sviluppo della fisiocrazia di Quesnay<sup>13</sup> (naturalista e chirurgo) attorno all'idea che la natura debba essere fecondata dal lavoro. Buffon e Linneo si trovavano d'accordo (sotto l'influenza di Hobbes) nel giudicare la natura sostanzialmente stabile e ordinata per l'eternità dalla volontà sovrana di Dio, al di là della sua apparente guerra permanente, come per effetto di una vera e propria astuzia della natura<sup>14</sup>. Al di là della parentela con la fisiocrazia, perché un'economia della natura e perché Ernst Haeckel, in tutt'altro contesto, ricorrerà a questo termine nel momento in cui fonda l'ecologia? Esisteva un'"economia della natura" perché la vita dei viventi veniva circoscritta dal campo della *zoé*,

7 Aristotele, *Opere biologiche*, libri VIII e IX, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Utet 1971.

8 Teofrasto, *La storia delle piante*, a cura di F. Ferri Mancini, Loescher & Company, Milano 1901.

9 Plinio il Vecchio, *Storia Naturale*, trad. it. di A. Aragosti, Einaudi, Torino 1984.

10 Eugene Hardgrove, *Fondamenti di etica ambientale. Prospettive filosofiche del problema ambientale*, trad. it. di D. Schmid, Franco Muzzio Editore, Padova 1990, p. 107.

11 Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Storia naturale*, trad. it. di A. Cornalia, Hoepli, Milano 2009.

12 Lesley Hanks, *Buffon avant l'"Histoire naturelle"*, PUF, Parigi 1966, p. 138.

13 Cfr. François Quesnay, *Philosophie rurale ou économie générale et politique de l'agriculture, réduite à l'ordre immuable des lois physiques et morales qui assurent la prospérité des empires*, Amsterdam, Librairie Associés 1763.

14 Jacques Rogers, *Buffon*, Fayard, Parigi 1989, p. 68.

vale a dire: la vita assegnabile all'*oikos*. Esisteva un' "economia della natura" perché l'obiettivo di tale scienza era quello di mostrare l'ordine del governo divino sulla natura e sul mondo:

Linneo era determinato a ridurre l'enorme complessità della storia naturale a un'apparenza di ordine [...], credeva che la classificazione avesse un'importanza critica per capire le relazioni tra le specie, relazioni che, secondo lui, erano state progettate dal Creatore specificamente per creare ordine e stabilità, ciò che egli chiamava economia della natura<sup>15</sup>.

Come si vede nelle scienze pre-evoluzionistiche una figura "domesticata" della vita ha già assunto un ruolo centrale nelle scienze. Cercheremo, allora, di mostrare come tale figura emerga dall'antichità al pensiero medioevale fino a giungere alla biologia moderna. Affinché questa potesse realizzarsi un'immensa frattura epistemica si era prodotta nella storia. La scienza dell'ecologia considera tale figura domestica della vita come in tutto e per tutto "naturale", sottraendola a una specifica riflessione critica e costruendo su di essa l'intera sua assiomatica. Al contrario, è importante mostrare come questa figura (e l'assiomatica che regge, così come *ogni* assiomatica) sia del tutto storica.

Per fare chiarezza a questo proposito è necessario rimandare agli studi di Foucault e a quelli più recenti di Giorgio Agamben<sup>16</sup>. La riflessione di quest'ultimo si articola all'intersezione fra il paradigma di potere sulla vita che Foucault ha chiamato biopolitica e la distinzione che Hannah Arendt rintraccia nel pensiero greco antico fra due diverse accezioni di "vita": *bios*, la vita della *polis*, la vita qualificata che si autodetermina con il *logos* e che trova nell'*agorà* (lo spazio politico) il suo luogo proprio, e *zoé*, la vita muta, che produce e si riproduce nell'*oikos* (la "casa" che per i greci era il luogo della necessità del lavoro), la vita degli animali in generale, a cui venivano accomunati gli schiavi, le donne e gli infanti sottomessi al governo della violenza in quanto privi di *logos*. A partire dalla distinzione fra *bios* e *zoé* si chiarisce l'etimologia del termine moderno "zoologia", la scienza che studia il comportamento e l'anatomia degli animali, e quella del termine "economia", la scienza delle leggi della produzione e del consumo di beni. Si problematizza invece l'etimologia dei termini "biologia" ed "ecologia". Che cosa ne è oggi del *bios* come vita politica nella "biologia"? E perché l'"ecologia" sarebbe una scienza dell'uomo e della natura, se prende nome dall'*oikos*?

<sup>15</sup> Aa.Vv., *Ecologia*, cit., p. 49.

<sup>16</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer*, II, II, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 306.

La ricerca archeologica di Agamben<sup>17</sup> si concentra sull'uso del termine *oikonomia* nell'ambito del cristianesimo antico e medioevale, termine con cui si designava il modo in cui Dio governa il mondo. Solo in apparenza la storia dell'*oikonomia* è avulsa dall'uso moderno e scientifico del termine "ecologia" e si commetterebbe un grave errore se si pensasse che tra di loro non vi sia alcuna relazione. Rintracciare la provenienza dei concetti ecologici da ambiti extra-scientifici: è questa la differenza fra l'archeologia e la storia della scienza. L'"economia" nei testi della patristica spiega il governo del mondo per mano di Dio e come esso possa aver luogo, per quali disposizioni (o dispositivi) intermedi. Affinché il mondo potesse venire descritto come un'*oikos* in cui si dispiega un'*oikonomia* divina (vale a dire un potere gestionale, un governo dei viventi, una serie di dispositivi di amministrazione e di governo della vita) enormi mutamenti epistemici avevano, però, già dovuto trovare spazio nella civiltà greco-romana. Nel cristianesimo delle origini,

Paolo non soltanto parla, nel senso che si è visto, di una *oikonomia* di Dio, ma egli si riferisce a se stesso e ai membri della comunità messianica esclusivamente con termini che appartengono al vocabolario dell'amministrazione domestica [...]. La coloritura fortemente domestica del vocabolario della comunità cristiana non è, naturalmente, un'invenzione paolina, ma riflette un processo di mutazione semantica che investe tutto il vocabolario politico a lui contemporaneo. Già a partire dall'età ellenistica e poi più decisamente nell'età imperiale, vocabolario politico e vocabolario economico entrano in un rapporto di reciproca contaminazione, che tende a rendere obsoleta l'opposizione aristotelica di *oikos* e *polis*<sup>18</sup>.

In effetti, Aristotele aveva già criticato la mancata distinzione nella *Repubblica* di Platone tra *oikos* e *polis*, che finisce per pensare la città come una "casa", anche se più ampia e de-politicizzata. Nel pensiero filosofico e teologico cristiano dall'età ellenistica fino a tutto il Medioevo, in concomitanza con il tramonto del mondo delle *poleis* e l'emergere dell'Impero, si assiste a una straordinaria diffusione del paradigma *oikonomico* e alla sostituzione dei termini politici con quelli *oikonomici*. Il mondo governato dalle leggi immutabili della natura sostituisce la comunità politica che si autogoverna. I Padri della Chiesa descrivono la comunità messianica con i tratti e la terminologia del gergo *oikonomico* della pastorizia e della domesticazione, al punto da additare come «bestie selvatiche»<sup>19</sup> i pagani che non si lasciano addomesticare con facilità. Ancora oggi le politiche securitarie si basano sulla medesima retorica

<sup>17</sup> Cfr. Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

<sup>18</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 38.

<sup>19</sup> Jacques Voisenet, «L'animal e la représentation de l'espace chez les auteurs chrétiens du Haut Moyen Age», in *Histoire et Animal*, Presses de l'IEP de Toulouse, Tolosa 1989, p. 253.

fondata sulla "difesa di casa propria" e, sovente, si addita lo straniero che sembra minacciarla con l'appellativo di "bestia".

A partire dall'epoca imperiale si realizza su più livelli un enorme processo di spoliticizzazione della comunità umana e il potere politico viene sempre più centralizzato nella figura sovrana dell'*Imperator*<sup>20</sup>. Al contempo, il significato di "popolo" da soggetto politico inizia a scivolare verso il concetto di "popolazione" che, all'ombra del potere sovrano, deve essere protetta, guidata, amministrata. Tale potere viene definito da Foucault «potere pastorale» che, in tutta evidenza, deriva le proprie tecniche dalla domesticazione degli animali e dall'allevamento, come ha avuto modo di mettere in evidenza Matthew Cole<sup>21</sup>. Il potere pastorale (l'economia), impensabile nella *polis*, conquista lentamente spazio fino a trovare nella teologia medioevale il luogo della sua massima elaborazione. Analogamente, tornando al tema della presente ricerca, l'"economia della natura" di Linneo intendeva mostrare le leggi del governo divino del mondo, descrivendo l'ordine e la disposizione dei viventi all'interno della mirabile catena dell'essere. L'economia della natura può pertanto essere definita una «teo-zoologia»<sup>22</sup> derivata dalla secolarizzazione dell'*oikonomia* divina, avviate a partire dal Rinascimento.

Da questo punto di vista, la fine del '700 se da un lato rappresenta una rottura rispetto all'epoca precedente poiché l'episteme si riarticola in una struttura del tutto inedita, dall'altro vede il concetto domestico di vita (poiché laddove vi è *oikos* vi è *zoé*) trovare, se possibile, una diffusione ancora maggiore includendo in se stessa il sistema dei bisogni umani divenuto oggetto dell'economia politica. La "vita" viene vista come perennemente assediata dalla mancanza e dal bisogno che la spingono incessantemente a divorare il mondo e le forme determinate che essa assume. Questa ontologia della vita presupposta tanto dalla biologia evoluzionistica quanto dall'economia politica è stata definita da Foucault «ontologia selvaggia»<sup>23</sup>. Sullo sfondo di questo nuovo spazio epistemico la biologia opera un rovesciamento completo del significato classico del termine *bios*, intendendolo ora come vita generica, piuttosto che come vita qualificata. All'interno della nuova situazione storica del XIX secolo, che vede la nascita di uno stretto legame fra il biologico e il politico, Haeckel, come si diceva, fonda l'ecologia nel 1866, un anno cruciale per l'Europa:

In fondo, l'evoluzionismo inteso in senso lato [...] è diventato, in modo del tutto naturale, nel corso di qualche anno, non solo un modo per trascrivere il discorso politico in termini biologici, e non solo un modo per occultare sotto una copertura scientifica un discorso politico, ma un modo effettivo e corrente per pensare i rapporti di colonizzazione, [...] la storia delle società con le loro differenti classi, e così via<sup>24</sup>.

L'ecologia, al momento della sua nascita, presuppone due elementi conseguenti all'ascesa nello spazio epistemico della vita intesa come *zoé*: l'animalizzazione dell'uomo come corpo-specie della nazione e la reificazione dell'animale come corpo-oggetto del sapere scientifico. «È – infatti – solo a partire da un potere sul corpo che un sapere fisiologico, organico era possibile»<sup>25</sup>. Questo è il panorama culturale del biologismo e del darwinismo sociale di cui Haeckel fu un grande sostenitore (insieme a Darwin distingueva ben 12 specie umane divise in 36 razze progressivamente sempre più distanti dall'animalità) e le cui propaggini arrivano fino al nazismo<sup>26</sup>. In questo modo, l'ecologia si trova, fin dal suo principio, al centro di un diffuso conflitto politico che ruota attorno al concetto di vita, concetto che l'ambientalismo odierno rischia di ricalcare in assenza di uno studio archeologico.

Il problema della popolazione e del territorio, che sorge assieme alla questione del loro governo, trova nell'ecologia il luogo della sua più chiara formulazione. L'ecologia racchiude in sé l'elaborazione di saperi finalizzati alla regolazione di quei fattori che determinano il benessere di una popolazione nell'ambito di una gestione razionale delle risorse, facendo da ponte fra il versante anatomico del corpo-macchina e il versante biologico del corpo-specie. Lo stesso Haeckel designava l'ecologia come anatomia comparata delle specie e quando, alla fine del XIX secolo, si iniziò a parlare della vita dei gruppi, delle popolazioni e delle razze, tali saperi si costituirono proprio all'interno dell'ecologia.

Esattamente un secolo prima, sul finire del XVIII, Alexander von Humboldt collocava le osservazioni effettuate durante le sue esplorazioni in una fitogeografia o "geografia botanica" che intendeva studiare la distribuzione geografica delle piante a seconda dei climi e delle latitudini. Le conclusioni di questo lavoro confluirono nel *Saggio sulla geografia delle piante* del 1807. La biogeografia veniva pensata come una scienza globale, in grado di rendere conto della totalità naturale nel suo complesso senza limitarsi alla parzialità delle singole discipline. È di notevole interesse che von Humboldt ponesse tale prospettiva in continuità con la ragione idealistica di Schelling e la visione

20 G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 187.

21 Matthew Cole, «Dagli "animali macchina" alla "carne felice". Un'analisi della retorica del "benessere animale" alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 6-27.

22 G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 15.

23 D. Tarizzo, *Vita, un'invenzione recente*, cit., p. 11.

24 M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Corso al Collège de France (1975-1976), trad. it. di A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, p. 222.

25 *Id.*, «Potere e corpo», in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2001, p. 152.

26 Cfr. André Pichot, *La società pure. De Darwin a Hitler*, Flammarion, Parigi 2000.

romantica di Goethe<sup>27</sup>.

Negli stessi anni si andava articolando una vivace discussione a distanza fra i naturalisti inglesi John Abernethy e William Lawrence<sup>28</sup> attorno alla definizione del concetto di "vita", dal momento che la storia naturale aveva potuto operare per secoli senza definirla, semplicemente perché nel suo campo epistemico, come abbiamo avuto modo di vedere, essa non era prevista. La discussione sul "principio vitale" aveva assunto un carattere decisamente poco empirista, come sottolineato da Tarizzo<sup>29</sup> e da Deléage, che nota come «nella storia dell'ecologia non è facile separare la scienza dall'ideologia»<sup>30</sup>. Il dibattito si articolava così su due ipotesi: o il principio della "vita" viene aggiunto dall'esterno alla materia per opera divina, oppure è un principio immanente agli esseri viventi. Alla fine prevalse la seconda ipotesi, ma ciò non deve trarre in inganno poiché tale affermazione non rappresenta una semplice riedizione della storia naturale. La forza-di-vita viene ora collocata negli esseri viventi come una forza segreta che li spinge a lottare, a riprodursi e a perire, una forza cieca che supera ogni forma determinata. La "vita" persegue i propri scopi trascendendo i singoli individui. «La vita decide ogni volta di vivere per Darwin, così come la volontà decide ogni volta di volere per Kant»<sup>31</sup>. Solo a questo punto, dopo Cuvier e Treviranus, si costituisce il campo di possibilità per l'opera di Charles Darwin.

### La nascita della biologia

Nel 1855, poco prima della pubblicazione de *L'origine delle specie*, Alphonse de Candolle dava alle stampe la *Geographie botanique raisonnée*<sup>32</sup>, un testo grazie al quale la botanica si consolidava attorno alla problematica delle "variazioni" di una popolazione vegetale in un dato ambiente, vale a dire attorno allo studio delle cause della scomparsa di certe specie a favore di altre. Sono state proprio le "variazioni" o le "successioni" a rompere con l'idea di una natura in equilibrio permanente, e a sostituirla con una concezione basata su un perenne squilibrio in grado di innescare una successione continua di specie differenti. Lo studio delle cause delle variazioni introdusse l'idea della caducità delle specie e del loro

rapporto con l'ambiente che può decretarne la scomparsa. Perché una specie scompare? Perché un'altra si adatta meglio all'ambiente? Questi interrogativi sono il segno della mutazione che in quegli anni si stava verificando all'interno del campo della botanica al punto che alcuni studiosi dei fenomeni associati alla scomparsa di una specie a favore di un'altra, come Schouwv, non hanno esitato a definire questa nuova scienza con il termine di «sociologia vegetale»; termine che rende conto di quella guerra di conquista che ora si ritiene designi l'ambito della vita che in precedenza era considerata immobile. Il concetto attorno al quale si costituì la nuova scienza è quello di "popolazione" che nell'opera di Darwin e in quella di Alfred Russel Wallace fu messo in relazione a quello di "specie". Questo concetto mette a fuoco innanzitutto la distribuzione geografica di una specie in base alle caratteristiche del suolo e alla quantità di luce e di risorse di un determinato ambiente.

È proprio questo il luogo che bisogna osservare con attenzione dal momento che tale concezione di "popolazione" (di *zoé* e *phytòn*) non resta confinata all'interno della biologia, ma si affianca, nel corso del XIX secolo, al concetto politico di "popolo" come soggetto delle rivoluzioni, per poi sostituirsi a questo a partire dalla fine del secolo. Questo evento non può apparire innocuo allo sguardo di una teoria critica sulle tracce della questione animale. Se oggi possono esistere (nella scuola di Chicago) un'"ecologia umana" e un'"ecologia urbana" è solo grazie all'affermazione di un'accezione *oikonomica* del termine "popolazione", che permetteva a Warming di elaborare ne *La società delle piante* (1895) una vera e propria sociologia botanica.

Con l'introduzione dei concetti di "popolazione" e di "successione" la rottura epistemologica della metà del XIX secolo diviene profonda e duratura. Le "specie" vanno perdendo il carattere di fissità all'interno di un ordine gerarchico proprio dell'economia della natura per assumere un carattere variabile in base alla dislocazione geografica e alla capacità di adattamento. Ciò che spinge una specie a modificarsi, adattandosi ed evolvendosi indefinitamente, è una forza interna agli esseri viventi, oscura e incessante, che da allora chiamiamo "vita". Questo «problema della distribuzione evolutiva delle specie sulla superficie della terra occupa un posto centrale»<sup>33</sup> nell'atto di nascita delle moderne scienze della vita, fra le quali la biologia occupa il posto centrale. In essa alcune vecchie problematiche, dalla storia naturale alla biogeografia, riemergono in un campo del tutto nuovo. Nella formazione della biologia moderna entrano in gioco tre diversi ambiti che ne costituiscono, per così dire, l'intelaiatura: il *Saggio sulla popolazione* di Malthus che permise a Darwin di porre la questione della lotta

27 Alexander von Humboldt, «Lettera a Schelling», 1805, cit. in J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 39.

28 John Abernethy, *An Enquiry into the Probability and Rationability of Mr. Hunter's Theory of Life*, Longman, Londra 1814; William Lawrence, *Lectures on Physiology, Zoology and the Natural History of Man*, J. Callow, Londra 1819.

29 D. Tarizzo, *Vita, un'invenzione recente*, cit., p. 132.

30 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 2.

31 D. Tarizzo, *Vita, un'invenzione recente*, cit., p. 122.

32 Alphonse de Candolle, *Geographie botanique raisonnée*, Masson, Parigi 1855.

33 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 42.

per l'esistenza su un piano statistico, gli studi sulla chimica della respirazione e della fotosintesi di Lavoisier (ripresi poi da Pasteur, Dumas, Priestley, Ingenhousz e Sénebier) e, successivamente, gli studi sull'ereditarietà genetica di Mendel, che connette il versante del corpo-individuo con quello del corpo-specie. Ne *L'origine delle specie* la lotta per la vita viene così descritta da tre diverse angolazioni: intraspecifica (fra individui della stessa specie), interspecifica (fra individui di diverse specie) e lotta contro tutto l'insieme dei fattori ambientali. L'intenzione di Darwin di fronte alla meraviglia per l'enorme fecondità degli esseri viventi è di prestare attenzione ai fattori che limitano la diffusione di una certa specie, selezionandone ereditariamente i caratteri.

Come già detto, Haeckel, professore di zoologia a Jena dal 1862 al 1909 e noto divulgatore del darwinismo evolucionistico<sup>34</sup>, introdusse il termine "ecologia" per definire i limiti di una nuova scienza che sarebbe restata in incubazione per una manciata di anni prima di andare incontro, a partire dal 1872, a una vorticiosa diffusione che raggiunse l'apice fra il 1877 e il 1893 – anno del riconoscimento ufficiale della disciplina – per affermarsi poi definitivamente durante la Grande guerra. La branca della biologia di cui Haeckel stabilì i confini in *Morfologia generale degli organismi*<sup>35</sup> intende studiare i rapporti fra gli esseri viventi e il proprio ambiente in base ai principi dell'evoluzionismo. In particolare, l'ecologia evidenzia l'influenza di un determinato habitat, con precise caratteristiche fisiche e chimiche, sugli organismi i cui comportamenti appaiono soltanto all'interno di una griglia determinata da dati quantificabili con esattezza. Haeckel si spinse a definire l'ecologia come una "fisiologia esterna" complementare alla "fisiologia interna" propriamente detta e a proporre come denominazione alternativa quella di «bionomia»<sup>36</sup>. Senza dubbio comincia a essere sempre più chiaro che nell'ecologia è proprio il *nomos* del *bios* a essere la posta in gioco principale.

L'ecologia si fece carico sin dalla sua nascita delle trasformazioni ambientali di origine antropica secondarie alla rivoluzione industriale della fine del XIX secolo<sup>37</sup>. Surell analizzò il rapporto fra disboscamento e carattere catastrofico delle piene, Tribolet provò a contare il numero delle specie estinte a causa dell'azione dell'uomo, Fraas tentò di spiegare l'evoluzione dei climi in rapporto al disboscamento, Marsh era atterrito dalle devastazioni ambientali osservate in Medio-oriente. Gli ecologi iniziarono a reclamare il rispetto della "normatività

naturale" scoperta dalla biologia, mostrando i rischi associati alla violazione delle leggi eterne della vita. Geddes e Podolinskij<sup>38</sup> si spinsero fino alla fondazione di un materialismo chimico-fisico degli scambi economici fra società e natura. Questa pericolosa sovrapposizione tra determinismo biologico e socialismo scientifico non passò inosservata e indusse Marx ed Engels a intervenire allarmati<sup>39</sup>.

Un passo decisivo per la costituzione della nuova scienza fu compiuto da Karl Möbius con il celebre saggio, pubblicato a Berlino nel 1877, *Le ostriche e la loro economia*<sup>40</sup>, saggio che insisteva sul concetto di *Lebensgemeinschaft* (comunità vivente). La motivazione che spinse Möbius a condurre questo studio, finanziato dal Reich, era legata alla «valutazione delle possibilità produttive dei banchi di ostriche del Wattenmeer, località lungo la costa dell'Holstein»<sup>41</sup>. Questi erano i più produttivi d'Europa, ma erano messi a rischio da uno sfruttamento irrazionale e ignaro delle dinamiche biologiche della comunità vivente delle ostriche. Tutto il saggio è guidato dal principio di utilità e mosso dal fine di rendere possibile uno sfruttamento dei banchi più razionale, duraturo e che non comportasse pesche sempre più scarse. Per perseguire tale scopo era necessario conoscere con esattezza i tempi e i modi di riproduzione della comunità (biocenosi), per evitare di comprometterla, e gli scambi chimico-energetici tra questa e l'habitat, per non impoverirlo eccessivamente e per poter pianificare interventi di ripristino degli elementi esauriti.

Esattamente un decennio più tardi tale approccio venne ripreso con fortuna dall'entomologo dell'Illinois Stephen Forbes nel saggio *The Lake as a Microcosm*<sup>42</sup>, in cui avanzava l'ipotesi metodologica di concentrare lo studio degli scambi chimici, fisici ed energetici a una comunità vivente molto ristretta e il più possibile isolata, così da permettere un approccio maggiormente analitico. Questa strategia lo indusse a scegliere le comunità lacustri come oggetto di studio in quanto elemento cellulare dell'ecologia. Nell'habitat ristretto di un lago lo scienziato poteva osservare non una sola, ma una molteplicità di specie diverse in lotta per l'esistenza in una sorta di laboratorio darwiniano. Un ambiente lacustre elementare possiede tutti i caratteri essenziali di un microcosmo: relativo isolamento, relativa autonomia dal resto dell'ambiente, un certo numero di specie animali e vegetali legate fra loro da rapporti di predazione e in relazione

34 Cfr. Pascal Acot, *Storia dell'ecologia*, trad. it. di S. Nesi Sirgiovanni, Lucarini, Roma 1989.

35 Ernst Heinrich Haeckel, «Morfologia generale degli organismi», in *Storia della creazione naturale: conferenze scientifico-popolari sulla teoria dell'evoluzione in generale e specialmente su quella di Darwin, Goethe e Lamarck*, trad. it. di D. Rosa, Unione tipografica torinese, Torino 1892, p. 457.

36 *Ibidem*, p. 72.

37 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 64.

38 Sergej Podolinskij, «Le socialisme et l'unité des forces productives», in «La Revue Socialiste», n. 8, Parigi 1880.

39 Friedrich Engels, «Lettere a Marx del 19 e 22 dicembre», 1882, in Karl Marx e F. Engels, *Carteggio*, in *Opere complete*, trad.it. di F. Gerratana, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973. Senza dubbio, il socialismo ha rischiato a lungo di ridursi a mera utopia di governo.

40 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 69.

41 *Ibidem*.

42 Steven Forbes, «The Lake as a Microcosm», in «Bulletin of the Scientific Association (Peoria, IL)», Londra 1887, pp. 77-87.

con l'ambiente tramite scambi chimico-energetici. Grazie al metodo di Forbes il rigore delle leggi della selezione naturale poteva finalmente essere osservato in vivo e l'autore non faceva mistero di vedere nell'ordinamento borghese una realizzazione delle leggi naturali del darwinismo<sup>43</sup>.

Nel 1893 l'ecologia subì una prima forte accelerazione ad opera di un piccolo gruppo di botanici americani che, nel Wisconsin, assunsero il termine coniato da Haeckel, proprio nel momento in cui Burdon Sanderson, presidente dell'associazione britannica per la promozione della scienza, elevava l'ecologia al rango di una delle tre sezioni della biologia accanto alla fisiologia e alla morfologia. Il 1905 è l'anno di pubblicazione di *Research Methods in Ecology*<sup>44</sup> di Frederic Clements, con cui la nuova scienza si dotò di un apparato metodologico rigoroso. In questi anni, infatti, l'ecologia era ancora alla ricerca di un metodo efficace: la sua difficoltà maggiore era l'incapacità di disporre del proprio oggetto nelle condizioni ideali del laboratorio alla stessa maniera della biologia, mettendo così a rischio la sua stessa scientificità. Già in precedenza l'ecologia aveva tentato di definire le comunità viventi come veri e propri "organismi" al fine di fornire gli strumenti concettuali per l'appropriazione di un oggetto altrimenti difficilmente definibile. Tuttavia, la biologia di laboratorio dispone tecnicamente e in modo totale dell'organismo studiato (le cavie vivono la loro breve e triste vita *solo* per subire esperimenti) mentre non esisteva ancora una tecnologia che potesse guardare a un ambiente naturale nella stessa maniera. L'ecologia, da questo punto di vista, era in difficoltà: l'oggetto dei suoi saperi era di vaste proporzioni, vivo e non poteva essere dissezionato. L'ecologia non possedeva una tecnica tanto sofisticata da permetterle di studiare un ecosistema come un oggetto dominabile e questo era causa di non poche frustrazioni.

Il primo problema da affrontare era quello di disporre di tecniche di osservazione e misurazione analoghe a quelle di laboratorio. L'importanza del lavoro di Clements sta nell'aver adottato una porzione quadrata di ambiente come equivalente ecologico della sezione microscopica, che il biologo osserva in laboratorio. La "quadratura" di un territorio permetteva allo scienziato di applicare un metodo analitico allo studio delle forme di vita che lo popolano. A dire il vero la quadratura non è stata introdotta per la prima volta da Clements, essendo già stata utilizzata in Germania da Hoffmann nel 1879 e da Drude nel 1890<sup>45</sup>, ma fino ad allora si trattava di una suddivisione spaziale di alcune decine di chilometri quadrati. Clements impose una radicale svolta analitica:

43 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 75.

44 Frederic Clements, *Research Methods in Ecology*, Nebraska University Publishing Company, Lincoln 1905.

45 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 92.

La concezione del quadrato di Clements è nuova. Si tratta di un'area quadrata di una superficie di pochi metri quadrati (per lo più cinque), all'interno della quale le piante sono identificate, contate e riportate su una mappa. In tal modo si possono fare delle osservazioni statistiche che consentono in primo luogo dei confronti numerici<sup>46</sup>.

Nonostante la sua idea della comunità vivente come "organismo" destasse forti perplessità, il paradigma metodologico di Clements divenne il modello per un'intera generazione di ecologi.

Il 12 aprile 1913 la prima società ecologica del mondo, la *British Ecological Society*, tenne la sua riunione inaugurale a Londra. L'ecologia, che vedeva confermate le proprie previsioni dai disastri ambientali causati dalla colonizzazione dei territori americano, russo e africano con i conseguenti disboscamenti, dissodamenti ed estinzioni di massa (basti pensare al bisonte americano sterminato in pochi decenni, anche al fine di risolvere l'annosa "questione indiana"), stava per subire una seconda potente accelerazione indotta dal primo conflitto mondiale. All'inizio degli anni '20 l'ecologia si sviluppò seguendo due linee: l'autoecologia, che si occupa dei rapporti degli esseri viventi con l'ambiente, e l'ecologia delle comunità viventi o sinecologia, soprattutto con Clements e Cowles. La Grande guerra fu un fattore determinante nell'affermazione di un paradigma di gestione delle risorse e delle popolazioni ai fini dello sforzo bellico totale:

Gli entomologi sono i primi a doversi misurare con questo problema, divenuto cruciale durante la Prima guerra mondiale per la gestione delle provviste alimentari e della loro protezione dai parassiti. Più in generale il problema si pone nella gestione delle riserve di risorse vive come i pesci, gli animali da pelliccia, ecc.<sup>47</sup>.

Raymond Pearl propose bizzarre applicazioni di modelli botanici alle società umane per spiegarne la crescita demografica in concomitanza delle rivoluzioni industriali<sup>48</sup>; le critiche dei colleghi non gli rimproverarono tanto questa pretesa, quanto l'eccessiva fretta e la scarsa precisione che aveva mostrato nel trattare un tema così delicato.

Il saggio *Animal Ecology*<sup>49</sup> (1927) di Charles Elton impresso una svolta su larga scala. Tutti i concetti ecologici nati nell'ambito della botanica venivano da questo momento applicati anche al mondo animale, a partire da popolazioni formate da individui poco complessi come piccoli crostacei e insetti. Dopo la spedizione del 1921 nell'Artico insieme a Huxley, Elton iniziò a interessarsi

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*, p. 150.

48 Raymond Pearl, *Studies in Human Biology*, William & Wilkins, Baltimora 1924.

49 Charles Elton, *Animal Ecology*, Sidgwick & Jackson, Londra 1927.

alle relazioni alimentari all'interno di comunità viventi, scoprendo una relazione costante fra il numero di erbivori e il numero di carnivori che un ambiente può sostenere sul piano del bilancio energetico. Gli strumenti concettuali da allora introdotti si dimostrarono potenti ed efficaci: la comunità viene considerata una catena alimentare in cui l'energia circola dai vegetali, agli animali, all'ambiente e di nuovo ai vegetali (chiudendo il cerchio), in cui ogni specie occupa una determinata "nicchia" e in cui il rapporto fra erbivori e carnivori è rappresentato da una piramide, che evidenzia il fatto che i primi sono sempre molto più numerosi dei secondi in quanto la dieta vegetariana, come è noto, è molto più efficiente di quella carnivora. I concetti e i metodi elaborati in botanica venivano così estesi alle comunità animali e a quelle umane<sup>50</sup>.

Solo pochi anni dopo, quando Paul Sears dava alle stampe *Desert on March*<sup>51</sup> (sui disboscamenti in America all'origine della crisi agricola degli anni '30 che aggravò quella economica), Arthur Tansley interveniva nel dibattito metodologico con l'articolo «The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms» dalle pagine della celebre rivista «Ecology»<sup>52</sup>. La sua polemica prendeva di mira l'estensione arbitraria dei concetti di derivazione botanica alla zoologia senza tenere conto della specificità del regno animale in materia di migrazioni e capacità riproduttive. Se Tansley si opponeva in qualche modo all'uso di concetti botanici, la sua "zoologizzazione" non coincide, però, con un neutrale ristabilimento della verità. Egli introdusse, a partire dalla piramide di Elton, il concetto di "ecosistema" come modello matematico delle relazioni interne a una comunità vivente intesa come sistema complesso di fattori fisici, chimici ed energetici denominato "bioma". L'ecosistema rappresenta l'equilibrio dinamico (*climax*) che gli organismi e le componenti ambientali abiotiche<sup>53</sup> trovano nello scambio energetico della catena alimentare, ossia dei rapporti di predazione, che lo sottopongono a una sollecitazione continua. Viene definita "resistenza" la capacità di mantenere tale equilibrio e "resilienza" la capacità (limitata) di ripristinarlo in seguito a un suo sconvolgimento. Anche in questo caso, l'enfasi sull'idea di "equilibrio" dell'ecosistema non deve trarre in inganno: si è molto lontani dall'idea propria del XVIII secolo di una natura statica e ordinata e si sbagliano gli storici della scienza quando sovrappongono queste due visioni come se l'una fosse l'anticipazione dell'altra. L'importanza degli strumenti forniti da Tansley risiede negli straordinari dispositivi di governo dell'ambiente che il suo lavoro di ricerca ha fornito. Il determinismo biologico non scompare

50 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 55.

51 Paul Sears, *Desert on March*, University of Oklahoma Press, Norman 1935.

52 Arthur Tansley, «The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms», in «Ecology», vol. 16, n. 3, 1935, pp. 284-307.

53 Aa.Vv., *Ecologia*, cit., p. 123.

dal discorso di Tansley, ma assume l'inesorabilità e l'astrazione del modello matematico. È impossibile non vedere ancora una volta nella matematizzazione della complessità del vivente il dominio di una razionalità strumentale che, come dispositivo metafisico logocentrico, interviene nei processi di appropriazione della natura e la cui efficacia viene pagata con la semplificazione «all'estremo [del]le situazioni ecologiche reali»<sup>54</sup>.

A partire dagli anni '20 l'approccio matematico allo studio degli ecosistemi si è moltiplicato e consolidato. Transeau propose un modello matematico per studiare il bilancio energetico di un campo di mais in termini di entrate e di uscite: un banco di prova elementare che ebbe così tanto successo da far sì che gradualmente il modello venisse applicato a sistemi sempre più ampi. Nello stesso anno, il 1925, il celebre matematico antifascista italiano Vito Volterra completò la matematizzazione dei modelli ecosistemici sulla diffusione delle specie, utilizzando l'enorme quantità di dati accumulati nel corso della Grande guerra. Il modello di Volterra avrà – una volta integrato con la biogeografia – un seguito enorme e, unito alla proposta di Alfred Lotka, diede origine alle celebri equazioni di Lotka-Volterra. Con queste iniziava l'età aurea dell'ecologia contemporanea. Gli anni '30 e '40, ma soprattutto gli anni successivi al secondo conflitto mondiale, furono gli anni in cui l'ecologia si formò sulla possibilità da un lato di governare le crisi ecologiche globali e dall'altro, grazie ai satelliti e alle telecomunicazioni, di assumere come oggetto d'osservazione l'intero pianeta.

È di fondamentale importanza notare come il veicolo per stabilire connessioni fra saperi sparpagliati e divergenti, che iniziarono solo allora a trovare un terreno comune, furono le politiche securitarie di quegli anni spinte dal motore pericolo/difesa della popolazione<sup>55</sup>, gli studi sulla diffusione globale dei contagi trasmessi attraverso le vie di comunicazione e i saggi di epidemiologia di Robert May<sup>56</sup>. L'epidemiologia permise l'applicazione dei modelli matematici sviluppati da McArthur e Wilson sulla vita nelle isole<sup>57</sup> e la nascita dell'ecologia delle popolazioni.

### Come il mondo divenne una casa

Possiamo affermare che i fili che formano il tessuto dell'ecologia sono

54 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 171.

55 M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2008, p. 111.

56 Robert May e Roy M. Anderson, «Population Biology of Infection Diseases: Part I», in «Nature», n. 280, 1979, pp. 361-367.

57 Aa.Vv., *Ecologia*, cit., p. 116.

molteplici (innanzitutto la biologia evolutiva, in secondo luogo la biogeografia e infine la geografia botanica) e che le principali scuole sono state senza dubbio quella anglofona e quella tedesca. Da un'altra parte del globo, però, in un isolamento quasi completo, era nata in questi stessi anni all'ombra degli zar una terza scuola, quella russa, che riceverà dal potere sovietico un impulso eccezionale e un inatteso ruolo di centralità nella gestione delle risorse e della popolazione. L'agronomo Vasily Dokhouchaev, titolare della cattedra di mineralogia a San Pietroburgo a partire dal 1872, venne incaricato, fra il 1873 e il 1875, di compiere una missione nel sud della Russia, per trovare una soluzione all'aridità e ai conseguenti cattivi raccolti che stavano creando «manifestazioni di resistenza contro lo sfruttamento agrario delle regioni periferiche da parte dell'imperialismo russo»<sup>58</sup>. Lo zar Alessandro II era interessato alle novità scientifiche che giungevano dall'Occidente e che indicavano che una buona amministrazione potesse molto di più delle armate. Nel 1882, Dokhouchaev pubblicò i risultati di un decennio di studi e, grazie all'apporto di Pavel Kosticev, vedeva la luce l'approccio della scuola russa, approccio incentrato sul "suolo" come oggetto autonomo di cui si interessa l'agronomo, il pedologo e il colono che lo coltiva (ed, evidentemente, chiunque sfrutti la natura e la forza-lavoro).

Il 1891 è, però, l'anno di una nuova siccità particolarmente grave. Dokhouchaev riuscì a convincere il nuovo zar Alessandro III a operare interventi drastici:

In tre zone sperimentali di 5000 ettari, scelte come campione, vengono installate reti di misurazione meteorologiche, in particolare per misurare la piovosità. La conoscenza delle condizioni meteorologiche in effetti è un'esigenza preliminare per il progetto di sistemazione proposto da Dokhouchaev<sup>59</sup>.

La crisi ambientale rappresentava lo stimolo per sperimentare un potere nuovo basato sulla gestione di un'intera area, reso possibile dalla conoscenza scientifica e finalizzato al miglioramento della produttività e al controllo delle risorse. Esattamente come nella biogeografia diffusa in Occidente e nelle sue colonie, questo paradigma di potere sul territorio non funziona solo con il possesso sovrano, ma applica anche tecnologie "governamentali" di gestione e amministrazione della popolazione in relazione a dispositivi di controllo e di normalizzazione della vita.

Fu, però, Vladimir Vernadskij, allievo di Dokhouchaev e inventore del termine "biosfera", a imprimere una svolta decisiva alla tradizione russa, introducendo concetti così efficaci che gli permisero di superare i confini dell'isolato mondo sovietico, dove era comunque tenuto in grande considerazione. Ancora una

volta fu lo sforzo totale della Grande guerra a fungere da catalizzatore per le ricerche di Vernadskij e di un altro studioso: Alexander Karpinskij. Essi si resero «immediatamente conto delle gravi lacune esistenti nella conoscenza delle risorse minerarie russe»<sup>60</sup> e promossero la fondazione di un'apposita Commissione presso Nicola II. Quando, nel 1917, scoppiò la Rivoluzione di Ottobre, Vernadskij si trasferì prima in Ucraina, dove fondò l'Accademia delle scienze, e poi, dal 1922 al 1925, in Francia dove entrò in contatto con l'ambiente cosmopolita di Parigi e con le grandi figure di scienziati che lì lavoravano. Fece ritorno in URSS nel pieno dell'era staliniana.

A partire da una visione geochimica egli elaborò le 160 tesi che compongono l'opera *La Biosfera*<sup>61</sup>, a cui, nel 1929, aggiunse i discorsi pronunciati presso la Società dei Naturalisti di Leningrado intitolati *Evoluzione delle specie e La materia vivente*. I saggi di Vernadskij segnarono il trionfo del paradigma governamentale. In essi, la biosfera viene definita come la porzione della superficie terrestre abitata dai «trasformatori che cambiano le radiazioni cosmiche in energia terrestre attiva»<sup>62</sup>: un'ottica talmente oggettiva da risultare quasi ineccepibile, ma che presuppone una concezione della vita ridotta semplicemente a *zoé*. In tale prospettiva, in cui il *bios* perde qualunque statuto ontologico, è impossibile distinguere fra una colonia di batteri e una metropoli. La teoria di Vernadskij si basa sulla tesi secondo cui la vita vegetale e animale tende a occupare l'intera superficie terrestre e a imporre le condizioni chimiche necessarie alla propria sussistenza. È lo stesso Vernadskij a dare un senso esplicitamente politico alla sua opera in un articolo, dalle affermazioni forti e visionarie, intitolato «L'autotrophie de l'humanité»<sup>63</sup>.

Secondo il grande scienziato, esistono due grandi categorie di viventi: le specie autotrofe, quelle che sintetizzano le proprie risorse chimiche (con la fotosintesi) e le specie eterotrofe, quelle che utilizzano il materiale sintetizzato dalle prime. L'uomo appartiene ad una specie del secondo tipo e sta rapidamente consumando risorse che hanno impiegato milioni di anni a formarsi. A meno che non divenga, grazie alla scienza e alla tecnica, un essere autotrofo, è destinato all'estinzione. La scienza, prosegue Vernadskij, può offrirgli i mezzi per realizzare tale trasformazione, di cui la capacità di tradurre direttamente l'energia solare in energia utilizzabile rappresenterebbe l'evento principale. Il disegno di Vernadskij è allo stesso tempo mirabile e inquietante. In una nuova utopia egli vedeva – e il potere staliniano non disdegnò del tutto questa sua

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>61</sup> Vladimir Vernadskij, *La Biosfera*, trad. it. di C. Sborghi, Red, Como 1993.

<sup>62</sup> J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 12.

<sup>63</sup> V. Vernadskij «L'autotrophie de l'humanité», in «Revue générale des sciences pures et appliquées», n. 36, Parigi 1925.

<sup>58</sup> J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 199.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 201.

visione – una società guidata dalla scienza e dalla tecnica non lontana da quella descritta da Huxley ne *Il mondo nuovo*. Questa utopia, seppur densa di soluzioni notevoli e anticipatrici, si associa ad una delle più prodigiose spoliticizzazioni dell'umanità che un discorso politico-scientifico abbia mai operato e che il totalitarismo, gettando la sua pesante eredità sulla politica del Novecento, vide di buon occhio.

Negli anni successivi alla catastrofe del secondo conflitto mondiale, l'ecologia attraversò un'ulteriore fase di crescita a partire dal biennio 1957-1958. Il '57 fu l'anno Geofisico internazionale, ma anche l'anno del lancio del primo satellite artificiale in grado di monitorare la vita sul pianeta. Nel mondo scientifico cominciò a circolare la metafora della "nave spaziale Terra", in cui la Terra «è descritta come una macchina termica»<sup>64</sup> per spiegare la singolarità di un pianeta vivente in un universo completamente inerte. James Lovelock introdusse l'idea della Terra come un enorme essere vivente (Gaia<sup>65</sup>) di cui facciamo parte e che dobbiamo rispettare in quanto organismo che ci comprende. Questo approccio viene definito "olistico" (dal greco *holos*, tutto) a dimostrazione di come nell'ecologia continui a operare un'eredità idealistica. L'intera biosfera terrestre viene descritta da Lovelock come un biota, cioè come un insieme di ecosistemi interrelati, auto-organizzati e auto-regolati, la cui esistenza è resa possibile da condizioni chimico-energetiche planetarie e il cui equilibrio si autogenera continuamente, superando alterazioni di più o meno ampia portata, come per effetto di una sorta di mano invisibile smithiana.

Pur permanendo in Lovelock un teleologismo arcaico, la sua concezione della vita è molto innovativa e, pertanto, va presa in seria considerazione. Secondo Lovelock è lo stesso sviluppo della vita a modificare l'ambiente e la sua composizione chimica, adattandolo in tal modo alle condizioni ad essa necessarie e non viceversa come accade nel pensiero darwiniano in cui sono gli esseri viventi ad essere selezionati passivamente dall'ambiente. Negli studi dello scienziato inglese viene ricostruita la *storia* della biosfera. Essa si è creata nell'Archeano, quando i batteri fotosintetici produssero l'ossigeno che in seguito trasformò il volto della Terra. Successivamente, nel corso del Proterozoico, le biocenosi (enormi colonie) batteriche iniziarono a diffondersi sull'intera superficie del pianeta. L'ossigeno raggiunse un livello prossimo all'attuale (circa il 21% dell'atmosfera) all'incirca 400 milioni di anni fa, il periodo in cui si accumularono grandi quantità di materia vegetale che ritroviamo, sotto forma di idrocarburi, nei sedimenti marini e paludosi.

La suggestiva ipotesi di Lovelock prevede dunque che sia la vita in generale

(a partire da quella vegetale) a creare il proprio ambiente in quanto in grado di modificarlo chimicamente per adattarlo alla propria sopravvivenza. Se ciò fosse vero, la celebre scansione di Heidegger – che replica l'ontologia cartesiana sottesa all'intero discorso scientifico – della pietra "priva di mondo", dell'animale "povero di mondo" e dell'uomo "formatore di mondo" andrebbe radicalmente ripensata. È la vita vegetale che in 3,5 miliardi di anni ha dato luogo alla composizione chimica del pianeta e che ha resistito a impatti cosmici e geologici inauditi, ripristinando ogni volta le condizioni generali di equilibrio. Essa, in un certo senso, è "formatrice di mondo". La capacità di alcune specie animali – tra cui quella umana – di dare forma ad ambienti e linguaggi artificiali andrebbe perciò pensata come un'espansione delle capacità creatrici della vita in generale. Nell'uomo tale creatività diviene progettualità, ma in senso assoluto essa non sarebbe del tutto assente né nel mondo animale né in quello vegetale, escludendo così l'esistenza di una differenza metafisica invalicabile fra questi ambiti a favore di un'elevazione a potenza delle possibilità di formazione di mondo cui la forma-di-vita si apre; un'apertura al mondo che risulta ancora, nella tradizione filosofica, del tutto impensata. Lo stesso Lovelock prenderà tutta un'altra direzione finendo per ripiegare su una sorta di hegelismo estremizzato in cui le forme-di-vita non sono che elementi o cellule di Gaia e in cui la vita non è pensata se non nei termini impolitici e amministrabili della vita vegetale e animale.

## Conclusioni

Siamo ormai nell'età dell'ecologia. L'intero mondo della vita è addomesticato e, proprio per questo, disponibile alla crisi ecologica; l'uomo reso dalla scienza padrone del mondo vi è in realtà assoggettato in quanto il governo del vivente si esercita innanzitutto su di lui e tramite di lui.

È con l'esplosione della prima bomba atomica che Donald Worster fa iniziare l'«età ecologica»<sup>66</sup>, quella in cui è in gioco, nella politica globale, la vita dell'intera specie umana e la vita in generale. In precedenza, un popolo poteva estinguersi senza decretare la scomparsa dell'intera sfera della vita. Oggi la minaccia nucleare e l'inquinamento ambientale hanno radicalmente cambiato i termini del discorso. Ci si può affidare all'ecologia? È vero che «la civiltà industriale si è dotata, per un'astuzia della ragione, di strumenti atti a diagnosticare la propria scomparsa: satelliti di osservazione, banche dati, tecniche di calcolo»<sup>67</sup>,

64 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 226.

65 James Lovelock, *Gaia*, trad. it. di V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Torino 1979.

66 Donald Worster, *Nature's Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

67 J-P. Deléage, *Storia dell'ecologia*, cit., p. 271.

così come scrive Deléage con un tono che sembra al contempo escatologico e positivistic? Eppure poche righe prima aveva trovato il coraggio di sostenere che

con l'industrializzazione massiccia è stata superata una soglia nei rapporti fra gli uomini e la loro biosfera. L'inquinamento e la degradazione dell'ambiente divengono un vero e proprio fatto di civiltà e assumono nel XX secolo, particolarmente dopo la Seconda guerra mondiale, dimensioni planetarie. La costituzione recente di uno spazio produttivo mondiale è alla radice dell'unificazione ecologica del mondo<sup>68</sup>.

Le tesi che abbiamo seguito nel corso di queste pagine appaiono invece andare in una direzione esattamente opposta: la globalizzazione è l'era dell'ecologia, cioè l'era del paradigma governamentale del vivente; e così l'economia, a ben vedere, è *sempre già* appartenuta al medesimo orizzonte epistemico dell'ecologia. Bisogna prendere sul serio il fatto che «negli anni trenta H. G. Wells e J. Huxley consideravano l'ecologia come l'estensione dell'economia all'insieme del mondo vivente»<sup>69</sup>. Deléage interpreta bene un sentimento diffuso nell'ecologismo quando, negando tale coappartenenza originaria, si lamenta del fatto che l'ecologia sia sottomessa agli interessi dell'economia, auspicando un rovesciamento di posizioni che dia luogo a un'«economia politica della natura»<sup>70</sup>, a uno «sviluppo sostenibile» e alla *green economy*.

Dobbiamo, allora, rifiutare l'ecologia e l'intero pensiero scientifico denunciandoli come mero dominio? E la tecnica in quanto pensiero strumentale? Forse, una strategia più efficace potrebbe essere quella di muoversi con maggiore circospezione all'interno dei saperi piuttosto che rifiutarli o assumerli con toni altrettanto fideistici. Si tratterebbe, allora, di rintracciare le loro provenienze, riconoscere i loro effetti assoggettanti e la loro irriducibile molteplicità per operare dei cortocircuiti e utilizzare, per così dire, la scienza contro se stessa.

68 *Ibidem*.

69 *Ibidem*, p. 304.

70 Cfr. J-P. Deléage, «En quoi consiste l'écologie politique?» in «Écologie & Politique», n. 40, giugno 2010, in cui riprende temi dell'"ecologia profonda".

Steve Baker

## Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali

*Questo testo è la seconda parte del sesto capitolo del libro di Steve Baker, Picturing The Beast. Nella prima parte, pubblicata sul numero 8 di «Liberazioni», l'autore ha introdotto la tematica della rappresentazione degli animali, cercando in particolare di mostrare come le immagini degli animali possano assumere, attraverso i media e nei diversi contesti, significati del tutto differenti. L'uso strategico di tali immagini dovrebbe allora tener conto di questa plurivocità, utilizzandola in modo accorto e consapevole. Nella prima parte, Baker ha anche analizzato la rappresentazione dell'attivismo animalista sui media britannici, mostrando come si sia costruita iconicamente la figura del terrorista animalista.*

### Rifiutare il diniego dell'animale

Il problema non è solo quello di modificare il modo in cui gli animali vengono rappresentati nelle immagini o nei discorsi della nostra cultura, ma anche quello di considerare le modalità solitamente scoraggiate o escluse di pensarli al fine di scoprire quali interessi siano sottesi all'attuale chiusura dell'orizzonte della loro rappresentazione. Un primo esempio è quello del diniego dell'animale. Altrove<sup>1</sup> ho mostrato, rileggendo l'opera di Bettelheim sulle fiabe e quelle di Dorfman e Mattelart sui fumetti di Walt Disney, che esiste una tendenza consolidata a negare gli animali, tendenza che suggerisce che queste storie sono correttamente intese solo quando vengono lette come se non riguardassero gli animali, ma qualcosa di completamente diverso.

In questa terza parte intendo delineare un'altra circostanza in cui è riscontrabile un diniego degli animali. Questa strategia è solitamente utilizzata per screditare l'attivismo animalista, che, come abbiamo visto, faceva capolino negli editoriali del giugno 1990 citati in precedenza: gli attentatori non potevano aver agito in nome degli animali poiché le loro azioni «indicano chiaramente che essi odiano gli esseri umani più di quanto amino gli animali».

Qualcosa di analogo viene suggerito anche da David Henshaw in *Animal Warfare*, in cui viene proposta una ricostruzione assai poco simpatetica del movimento animalista contemporaneo e vengono avanzate accuse, prive

1 Baker fa qui riferimento al quarto capitolo di *Picturing the Beast* dedicato alle narrazioni sugli animali e intitolato «A proposito di Topolino e oltre: narrazione, piacere e animali parlanti» [N.d.T.].

di fondamento, tese a dimostrare che esponenti di spicco delle principali organizzazioni animaliste non amano affatto gli animali<sup>2</sup>. Che ciò sia vero o meno poco importa; quello che conta è il ruolo che questi aspetti giocano nel saggio di Henshaw: scioccare i britannici amanti degli animali per far sì che si domandino come sia possibile che qualcuno parli e agisca in loro nome pur senza amarli.

Questa, ovviamente, è una mossa astuta, perché tale supporto-senza-amore amplifica lo scetticismo anche in altri campi; avanzeremmo, infatti, non poche riserve verso chi affermasse: «Mi oppongo strenuamente al razzismo, anche se personalmente non amo gli stranieri», oppure «Non sopporto le donne, ma capisco che il sessismo è sbagliato». Proprio in quanto garantisce una reazione negativa da parte dell'opinione pubblica, l'attribuzione agli attivisti animalisti di un'avversione per gli animali rappresenta il mezzo più efficace non solo per privarli della simpatia sociale, ma anche per negare che ciò che realmente motiva le loro azioni sia la difesa degli interessi degli animali. In tal modo si sollecita immediatamente l'immaginazione: quali sono *davvero* le loro motivazioni nascoste?

Nel giornalismo tutto ciò è utile a fini propagandistici; rimane tuttavia più sorprendente ritrovare considerazioni simili in uno studio accademico come *Animals and Society* di Keith Tester, in cui l'autore afferma enfaticamente che «i diritti animali non riguardano gli animali». A mio parere, questa affermazione è completamente infondata, ma è comunque istruttivo considerare il modo in cui viene avanzata dall'autore e, ancor più importante, domandarsi che effetto eserciti sulla rappresentazione culturale degli animali. Come ho già detto<sup>3</sup>, la caratterizzazione che questo saggio ci offre dello sviluppo storico di ciò che oggi chiamiamo "diritti animali" è molto spesso sottile, persuasiva e ben documentata, soprattutto quando l'autore descrive i molteplici filoni della riflessione ottocentesca sugli animali. Di segno completamente opposto è invece la descrizione del movimento animalista attuale (che viene fatto cominciare intorno al 1975, con la pubblicazione di *Animal Liberation* di Peter Singer), per lo più presentato come un insieme monolitico; il che consente all'autore di trarre delle generalizzazioni molto discutibili.

Secondo Tester, i sostenitori della causa animalista evitano per definizione di compiere determinate azioni, ad esempio mangiare carne, e disapprovano con forza la caccia, la vivisezione e altre pratiche crudeli verso gli animali. Il problema sta, però, nel fatto che interpreta questi comportamenti come «strategie di evitamento». Tester pensa che questi non siano tanto modi per non rendersi

2 David Henshaw, *Animal Warfare: The Story of Animal Liberation*, Fontana, Londra 1989.

3 Baker si riferisce qui al primo capitolo di *Picturing the Beast* intitolato «Dal massacro dei gatti alle mucche felici: storia e *mentalité*» [N.d.T.].

complici delle peggiori forme di maltrattamento, disprezzo e trattamento crudele degli animali nella nostra società, quanto invece delle strategie di *evitamento degli animali stessi*.

La ragione di tale evitamento, secondo l'autore del saggio, deriva dalla necessità ossessiva di procurarsi un'identità forte, chiaramente definita e che trovi espressione, sia pubblica che privata, in un regime di purezza corporea. I diritti animali e l'animalismo funzionano dunque metonimicamente come manifestazione estrema del bisogno sociale di possedere un'identità facilmente comprensibile. Gli animalisti «prendono le distanze da ogni relazione con gli animali e in questo modo conoscono se stessi e si identificano meglio». Essi si oppongono alla crudeltà verso gli animali principalmente «perché essa è un contatto illecito che corrompe l'umanità; un'aggressione che fa violenza al nostro essere umani»:

Si può ridurre l'animalismo ad una forma di evitamento rituale del contatto con gli animali che permette alla società umana di distinguersene nettamente. [...] L'animalismo [è] forse uno dei modi in cui la società trincerava la propria centralità tassonomica distinguendosi dall'animale (trattando gli animali come cose da evitare affinché l'umanità rimanga pura).

Contro tutte le apparenze, la causa animalista si rivela (almeno così crede Tester) un'orribile frode auto-ingannatoria, una forma estrema di antropocentrismo<sup>4</sup>.

E questo non è tutto. Egli sostiene che ciò che gli animalisti fanno evitando gli animali altro non è che il tentativo di espungere o di espellere la propria animalità che considerano come una forma di contaminazione che si aggira furtiva all'interno della loro identità: «Diritti animali e gentilezza verso gli animali sono un prodotto [...] dell'imbarazzo umano nei confronti della propria animalità». Tester collega questo imbarazzo e questa paura per l'animalità a un'avversione e a un'antipatia per gli animali e non ha dubbi che alcune persone possano amare gli animali, ma sostiene che questo non vale per gli animalisti:

Esiste un'immensa differenza tra amore per gli animali e animalismo. Come una volta ebbe ad affermare, a proposito di sé e dei propri compagni animalisti, una figura di primo piano dell'antivivisezionismo: «Nutriamo una profonda antipatia per l'espressione "amante degli animali" [...]. [Questo] è un termine sprezzante come "amante dei negri" [...]». L'amore per gli animali e finanche la simpatia nei loro confronti vengono rinnegati come forme di inclinazione sentimentale. È in realtà perfettamente possibile non provare simpatia per gli animali e tuttavia credere che ad essi vadano accordati diritti inalienabili. Ripeto: i diritti animali non riguardano gli animali.

4 K. Tester, *Animal and Society*, cit., rispettivamente pp. 178, 188, 44-45 e 49.

Gran parte della discussione di Tester sul movimento animalista si basa su tale presunto evitamento del contatto fisico con gli animali, ma in realtà la sua è un'interpretazione che si fonda su una serie di osservazioni molto limitate. Un solo esempio al proposito sarà sufficiente: la sgradevole citazione a proposito dell'amore per gli animali è tratta da un servizio di «New Society» sui diritti animali, in cui nella frase immediatamente seguente, si poteva leggere che «la maggior parte degli attivisti radicali ammette di prendersi cura degli animali»<sup>5</sup>. Prendersi cura degli animali, anche quando provengono da rifugi invece che da allevamenti o da lussuosi negozi che vendono cuccioli, è qualcosa di difficile da spiegarsi se non si è disposti a toccarli e qualcosa del tutto inutile se vengono percepiti negativamente.

L'aspetto affascinante delle discutibili analisi di Tester è il modo in cui si conformano a certi modi radicati di pensare gli animali, modi che non hanno alcuna corrispondenza diretta né con l'orientamento politico, né con la serietà di coloro che li manifestano. Perciò la distinzione tra amore per gli animali e diritti animali si adegua perfettamente agli editoriali dei periodici popolari, nei quali verrà tradotta nei termini di una contrapposizione tra un pubblico nazionale amante degli animali e un gruppo di pazzi che non rappresenta nessuno e a cui non importa nulla degli animali che sostengono di rappresentare. Il punto in comune è l'insistenza che ai gruppi fuorilegge o emarginati – per il «Daily Express» un «branco di disadattati», per Tester «individui marginali» – non deve essere permesso di controllare i significati di ciò che dicono e di ciò che fanno. L'animale è loro negato: il significato dell'animale sta nel consenso comune, nel buonsenso, o in qualunque forma di interpretazione privilegiata all'interno di determinati discorsi.

La psicoanalisi è un esempio calzante al riguardo. Nel 1917, Jelliffe e Brink pubblicarono un saggio ben argomentato intitolato «Il ruolo degli animali nell'inconscio e alcune osservazioni sul simbolismo teriomorfico in Ovidio». Ciò che è interessante in questo saggio è la relazione strutturale che implicitamente suggerisce esistere tra tre gruppi: gli animali, gli umani che esprimono un particolare interesse per loro e gli altri (tra cui gli psicoanalisti) per i quali si dà per scontata la neutralità, la normalità o l'adeguatezza del loro punto di vista sulla questione. Nonostante l'epoca in cui è stato scritto e il tono *rétro* con cui descrive certi sentimenti, questo saggio nega e disloca l'animale in modi molto affini a quelli che abbiamo appena analizzato. In primo luogo Jelliffe e Brink classificano coloro che esprimono un particolare interesse per gli animali al di fuori della norma:

5 *Ibidem*, pp. 60 e 177. Martyn Harris, «The Animal Rights Brigade», in «New Society», 31 gennaio 1985, p. 170.

Accordare agli animali una considerazione e una riverenza, persino un affetto che i loro impulsi egoistici negano ai propri simili ricorda [...] il tipico atteggiamento nevrotico, non dissimile da quello dei selvaggi [...]. Spesso i nevrotici [...] vedono il mondo umano con sospetto e odio [...] e concentrano il loro affetto e il loro interesse sugli animali in un modo che [...] li rende del tutto ciechi o indifferenti al miglioramento del benessere umano, realizzabile ad esempio tramite la vivisezione, portandoli così a rifiutare con indignazione la necessità della scienza di prendersi qualunque libertà sul mondo animale.

In breve, queste persone sono squilibrate, non civilizzate, infantilmente egoiste e prive del comune buonsenso che assegna agli umani un valore maggiore rispetto a quello degli altri animali. Il motivo per cui sono così fuori norma rispetto ai valori sociali condivisi, proseguono gli autori del saggio, va ricercato nel loro «erotismo insoddisfatto»:

Al contempo queste tendenze si dissimulano con successo sottoforma di simpatia, gentilezza e tenerezza, virtù a cui i nevrotici aspirano ardentemente per controbilanciare le proprie tendenze egoistiche più crudeli; in tal modo il carattere erotico del transfert sugli animali viene occultato efficacemente.

In altre parole, persone di questo genere non comprendono realmente cosa motivi il loro interesse per gli animali, aspetto questo che gli autori descrivono come «espressione inconscia» di una sessualità repressa e, più precisamente, come sostengono facendo ricorso ad esempi tratti dalle *Metamorfosi* di Ovidio, «di sentimenti incestuosi fortemente repressi verso i genitori». Ancora più interessante è considerare quale sia per gli autori il modo giusto ed equilibrato di concepire il ruolo degli animali:

Essi devono essere, grazie a un utilizzo razionale ed efficace, gli strumenti del progresso umano. Facendone uso la scienza non dimentica certo il servizio sia psicologico che scientifico che in passato il regno animale ha prestato all'uomo [...]. Ogni progresso nel controllo scientifico del regno animale, ogni incremento nell'efficienza dovuto al loro utilizzo, significa libertà dai vincoli ancestrali e simboleggia il controllo crescente dell'uomo sulla propria natura animale<sup>6</sup>.

Ritornando ai sevizi giornalistici del giugno 1990, è ora possibile capire che (come nei saggi di Tester e di Jelliffe e Brink) la distinzione cruciale non è quella tra estremisti fuorilegge e tutti gli altri. Il gruppo pericoloso comprende invece tutti quelli il cui particolare interesse per gli animali può essere rappresentato come deviazione dalla norma: tutti i significati e le intenzioni di costoro vanno squalificati. Essi non parlano “davvero” in nome degli animali; che ne siano

6 Smith Ely Jelliffe e Louise Brink, «The Role of Animals in the Unconscious, with some Remarks on Theriomorphic Symbolism as seen in Ovid», in «Psychoanalytical Review», vol. 4, n. 3, 1917, pp. 258-263 e 271.

consci o meno il loro interesse per gli animali è segno di qualcos'altro (di *qualunque* altra cosa): a vostra scelta, sovversione politica, egocentrismo, sessualità repressa, follia, odio per l'umanità.

Il diniego culturale dell'animale viene consolidato tramite un attacco molto efficace condotto su due fronti: quello del senso comune (nella forma, ad esempio, del discorso giornalistico) e quello della teoria (psicoanalisi, sociologia e molto altro). Ogni tentativo di rifiutare o negare questo diniego sistematico dell'animale deve ovviamente essere considerato come espressione proprio di ciò che intende negare! Siamo in una situazione da comma 22: la possibilità di occuparsi realmente della questione animale è esclusa a priori.

Riconsideriamo allora il diniego in se stesso. Come è possibile che il rifiuto consenta che la simpatia verso gli animali rimanga tale (invece che essere il segno di qualcos'altro di più profondamente represso), psicologicamente o in altro modo, in *quelli che rifiutano*? Dopo tutto il rifiuto stesso ha un significato e l'accettazione compiacente della vivisezione (da parte di Jellife e Brink o della stampa attuale) ci fornisce un indizio di ciò che appunto significa. Ciò che la cultura trova impossibile accettare è che qualcuno possa considerare la violenza sugli animali come qualcosa di talmente inaccettabile da infrangere la legge per cercare di impedirla. Il che non vuol dire che chi parla dall'interno del senso comune sia disposto ad accettare ogni forma di violenza: costoro possono richiedere la cessazione di certe pratiche, ma per via legale. Il loro diniego dell'animale equivale, però, a una carenza di immaginazione, in quanto non considerano (e non riescono a credere che altri possano farlo) *seriamente* la questione. Questa non è una grande scoperta, solo un ulteriore esempio di ordinaria banalizzazione dell'animale.

Nella costruzione di un discorso o di forme di rappresentazione che rifiutino nettamente il diniego e la banalizzazione dell'animale la difficoltà risiede nel trovare il modo per contrastare l'enorme influenza della cultura dominante. Sarà adesso evidente che i ben noti pregiudizi della stampa popolare non rappresentano altro che la punta di un iceberg. L'idea secondo cui l'animale avrebbe meno valore dell'uomo è stata (ed è ancora) parte di molte delle concezioni che definiscono cosa significhi essere civilizzati, come purtroppo confermato da Elaine Scarry in *The Body in Pain*:

Si può tracciare una linea divisoria tra dolore umano e dolore animale, perché la sostituzione del sacrificio umano con quello animale (e l'implicita designazione del corpo umano come spazio privilegiato che non può essere utilizzato nel fondamentale processo di sostanziazione) è sempre stata riconosciuta come un evento centrale all'origine della civiltà<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University

L'idea che la civiltà si fondi sul disprezzo per gli animali – diniego della loro sofferenza e rifiuto di sanzionarla – non è sorprendente. La sfida è concepire modi di guardare gli animali (e anche di parlarne) che li portino con successo nella sfera di quella visibilità che a loro è ordinariamente negata.

## Rappresentazione e cambiamento

Abbiamo presupposto in modo molto arrogante la superiorità dell'uomo; penso che proprio questo sia ciò che dobbiamo cambiare. (Jane Goodall)<sup>8</sup>

In quest'ultima parte affronterò più direttamente le strategie di cambiamento. Chiaramente gli stereotipi sono nemici del cambiamento: perciò se è di vitale importanza contestare le attuali concezioni stereotipate dell'animale, è altrettanto essenziale che non siano sostituite da nuovi stereotipi, da nuove forme di chiusura concettuale. Non esiste un modo ideale per rappresentare gli animali e le forme che in un certo periodo vengono preferite ad altre non dovrebbero mai venir confuse con la realtà. Quanto detto non è scevro da conseguenze sul tipo di visibilità a cui gli animali possono accedere. Il limite dell'idea di un'immagine "positiva", come abbiamo detto, è che essa insiste su una particolare forma di visibilità che inevitabilmente non si discosterebbe dalla rigidità delle forme normative esistenti circa ciò che degli animali può o non può essere visibile. Una volta che la cultura ha stabilito i propri parametri, i suoi significati ideali diventano una sorta di guscio vuoto dell'immaginario di cui ci si appropria per gli scopi più diversi. Un modo più produttivo per procedere oltre potrebbe allora essere quello di sviluppare un gioco imprevedibile di visibile e invisibile, i cui significati sarebbero meno suscettibili di essere ricondotti nelle maglie della cultura dominante.

Le tre strategie che descriverò nei paragrafi successivi sono costruite intorno a questo "gioco" di guardare e non guardare, di ciò che è o non è permesso vedere, mettendo così in dubbio il significato di ciò che stiamo realmente vedendo. Queste strategie non prescrivono come l'animale debba essere visto; esse, seppur con modalità differenti, portano invece l'animale all'interno del campo della visibilità senza inchiodarlo a un'iconografia prestabilita, a

Press, Oxford 1985, p. 148. L'apparente convinzione di Scarry che la sofferenza animale conti meno di quella umana non dovrebbe scoraggiare la lettura di questo saggio che, per altri aspetti, è molto interessante.

<sup>8</sup> Frase pronunciata da Jane Goodall in occasione del programma televisivo «Jane Goodall on Chimp Beach», parte della serie «Nature Watch» trasmessa dalla *Central Independent Television* il 29 maggio 1990.

una familiarità che lo farebbe scivolare di nuovo nell'invisibilità concettuale. Queste strategie non sono una mia invenzione; al contrario esistono da tempo e certamente meriterebbero una maggiore considerazione in quanto sono opportunità preziose per mettere in atto degli aggiustamenti significativi della «politica di rappresentazione dell'animale»<sup>9</sup>.

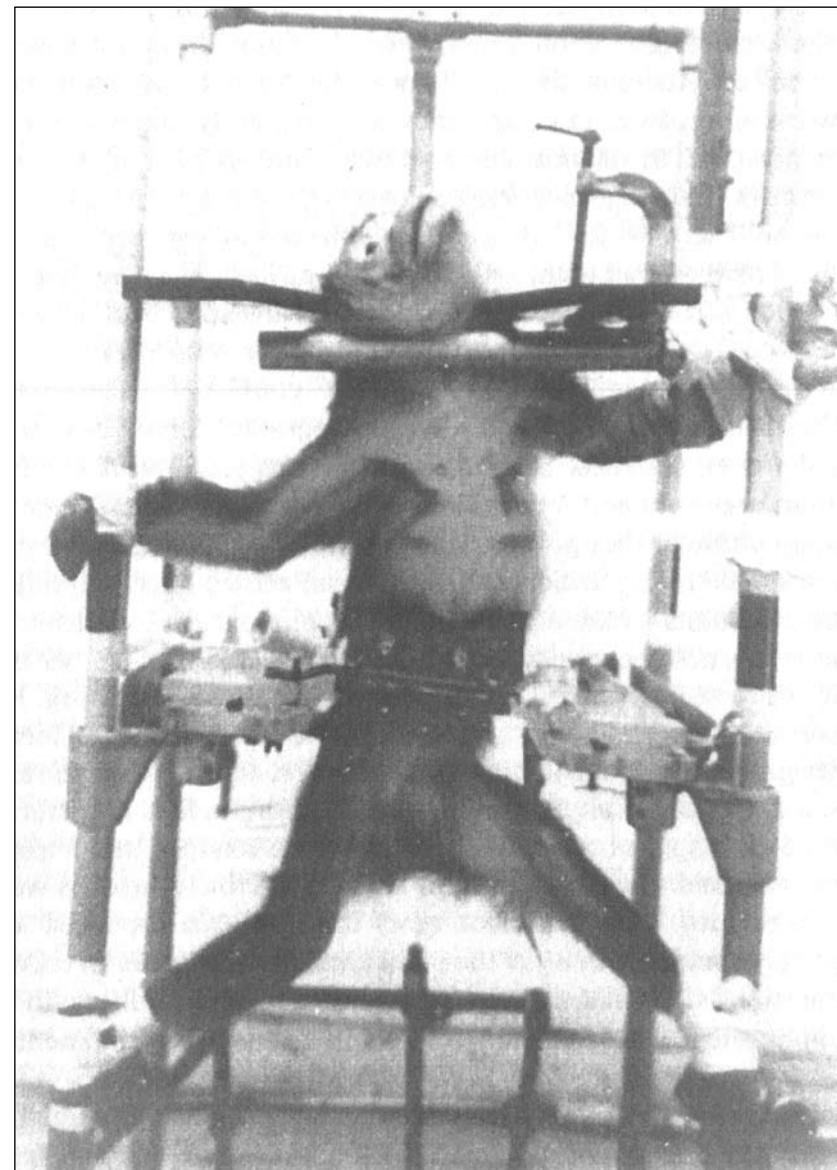
#### a. Rappresentare il non rappresentato

Il posto dovrebbe essere tranquillo, lontano dal via vai di veicoli e delle persone: non ci dovrebbero essere indizi che lì vi si svolgono esperimenti sugli animali. Se l'edificio può essere visto da fuori, le finestre dovrebbero avere vetri opachi (meglio evitare le tende avvolgibili). Il complesso dovrebbe avere un ingresso riservato che deve potersi chiudere in modo sicuro (i cartelli "ingresso vietato" non costituiscono un reale deterrente). Lo scopo è di creare una comunità chiusa in cui il pubblico non ha diritto di accesso. (Linee guida del Ministero degli Interni)<sup>10</sup>

Sono venuti, hanno visto, hanno "rubato" i "vostri" animali. (Scritta dell'ALF, 1991)

Una politica di rappresentazione dell'animale deve necessariamente occuparsi di vedere ciò che non è permesso vedere e di renderlo visibile al pubblico. Non è sufficiente considerare i modi in cui gli animali vengono rappresentati, perché ciò significherebbe, letteralmente, trascurare tutte quelle aree in cui gli animali vengono deliberatamente tenuti al di fuori del visibile (Figura 1). In quella che ad oggi, almeno per quanto ne so, rappresenta l'unica discussione utile sulla fotografia animalista, Tim Phillips ha osservato che la maggior parte delle immagini "rubate" da questo campo del non-rappresentato è di fatto ottenuta legalmente. L'ovvio vantaggio di tali prove fotografiche o filmiche del maltrattamento subito dagli animali, «sia nella caccia, che in laboratorio o negli allevamenti», è che di solito «sono più difficilmente confutabili dei resoconti scritti»<sup>11</sup>.

L'efficacia di tali immagini è stata chiaramente dimostrata dalle notizie apparse proprio nella settimana in cui stavo scrivendo questo saggio. Il direttore e il vicedirettore del circolo «Quorn Hunt» (circolo ben noto poiché frequentato



**Figura 1.** Il potere dell'immagine: la condizione dell'animale raffigurata in questo fotogramma tratto da un video girato clandestinamente portò alla prima condanna negli Stati Uniti di uno sperimentatore con l'accusa di crudeltà verso gli animali (le scimmie erano state deliberatamente menomate) e alla chiusura del suo laboratorio di ricerca comportamentale.

9 L'espressione è di Alex Pott, cfr. S. Baker, «Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali», in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, p. 22, n. 8 [N.d.T.].

10 «Home Office Guidelines for the Siting of Vivisection Laboratories» (Linee guida del Ministero dell'Interno per l'ubicazione dei laboratori di vivisezione), documento citato nella *newsletter* di «Peace and Animal Welfare», giugno 1987, p. 4.

11 Tim Phillips, «In focus: A look at Animal Rights Photography», in «Turning Point», n. 17, 1990, pp. 26-30.

dal principe Carlo) erano stati sospesi in seguito alle prove raccolte in un video girato di nascosto dalla *League Against Cruel Sports*, che mostrava le violazioni del codice di regole per il trattamento "umano" delle volpi. In pochi giorni, a seguito dell'ammissione da parte del «Quorn Hunt» che il video non era una contraffazione, il presidente e gli altri quattro responsabili dell'organizzazione rassegnarono le proprie dimissioni; il che rappresentava una risposta imbarazzata e senza precedenti nella lunga storia della caccia. Forse ancor più significativo, e di nuovo conseguenza del video, al «Quorn Hunt» fu vietato di cacciare nei 280 acri di proprietà del National Trust nel Derbyshire e nel Leicestershire<sup>12</sup>.

Gran parte dell'articolo di Tim Phillips, scritto più di un anno prima, fornisce consigli tecnici e pratici per il fotografo animalista. Le sue considerazioni più generali sull'uso dell'immagine come prova costituiscono, tuttavia, un interessante contrappunto all'idea convenzionale di immagine positiva degli animali. Il fattore comune a molte delle foto animaliste più efficaci è il fatto che «non sono piacevoli». Inoltre, gli esempi che prende in esame spesso non sono opera di "professionisti" e frequentemente si tratta di immagini scattate di fretta, in stato di tensione, in situazioni difficili e con scarsa illuminazione: l'estetica dell'immagine non costituisce pertanto una priorità. Per questa ragione, i consigli tecnici che offre non riguardano tanto la produzione di immagini esteticamente riuscite quanto piuttosto, ad esempio, come utilizzare il flash in modo da non disturbare ulteriormente l'animale fotografato. Dunque consigli strategici più che estetici: se, ad esempio, chi si oppone alla caccia si armasse di macchine fotografiche sarebbe più difficile per i cacciatori isolare e attaccare il fotografo solitario, come normalmente accade. Queste considerazioni non potrebbero essere più distanti da nozioni estetiche circa il modo in cui gli animali "dovrebbero" essere visti.

Si potrebbe pensare che un tale uso propagandistico dell'immagine presupponga una realtà semplice che la macchina fotografica può registrare senza ambiguità. Phillips riconosce, però, che in questo ambito la prova fotografica può non essere così diretta come potrebbe sembrare a prima vista e che non sempre è indifferente ai piaceri dello sguardo. Il primo aspetto è

12 Per un breve resoconto degli eventi di questa settimana, cfr. l'articolo «Masters Quit Royal Hunt in Row over Fox Cub Death Video», in «Sunday Telegraph», 3 novembre 1991, p. 1. Più recentemente anche un programma radio della BBC 4, «File on 4» (28 gennaio 1992), ha riportato le dichiarazioni dell'attivista Mike Huskisson circa l'importanza delle immagini videoregistrate come prove: «Avevo l'impressione che il movimento fosse forte perché poteva avvalersi di grandi gruppi in grado di realizzare campagne capaci di influenzare il parlamento e di produrre opuscoli e altro materiale simile. Si potrebbe dire che ci sono sia i generali che le truppe pronte a combattere. Ma da dove vengono le munizioni? Le munizioni efficaci sono le immagini delle sofferenze reali, la loro registrazione per mezzo di video, fotografie e documentari: questo è ciò che ci permetterà di vincere». E alla domanda dell'intervistatore «Quanto pensa che siano importanti i video?», Huskisson rispose: «Sono devastanti. Sono le uniche armi efficaci».

discusso a partire da una fotografia<sup>13</sup> scattata dalla *Central Animal Liberation League* nel 1985, immagine numerose volte riprodotta e che ai tempi divenne una sorta di icona della liberazione animale. In realtà, questa fotografia era stata scattata in un centro dove erano detenuti cani e altri animali nel corso di una ricognizione avvenuta qualche tempo prima del raid in cui questi vennero effettivamente liberati. La registrazione video del raid fu nel complesso meno soddisfacente; l'immagine precedente rappresenta invece la sintesi visiva dell'idea di salvataggio: la sua efficacia propagandistica non fu sminuita dal fatto che non fosse stata scattata al momento della liberazione.

Il secondo aspetto riguarda la questione più complessa dell'accettabilità dell'immagine. Come redattore di «Turning Point», Phillips ammette la necessità di trovare un punto di equilibrio tra la responsabilità di presentare prove spesso raccapriccianti delle violenze subite dagli animali e la consapevolezza che sarebbe controproducente disgustare eccessivamente i lettori con il conseguente rischio che smettano di guardare le immagini e di leggere gli articoli in cui queste sono riprodotte. La "realtà" dell'immagine non conta se è troppo raccapricciante per poter essere tollerata. Questo è un problema comune a molti settori e riguarda, in particolar modo le discussioni intorno alla guerra. A proposito dell'«inferno delle immagini», Paul Virilio ha richiamato un «agire militare ancestrale basato su un'idea semplice: "L'uomo è capace soltanto di una data quantità di terrore"» e ha suggerito che in un certo senso si potrebbe affermare che «la prima vittima di una guerra è sempre la verità»<sup>14</sup>.

Quanto detto è molto importante: la "realtà" non ha uno statuto privilegiato nell'ambito della rappresentazione e anche il contesto più limitato dell'uso dell'immagine come prova è più complesso di quanto normalmente si pensi. Nella gran parte delle immagini delle organizzazioni animaliste l'equilibrio tra vedere e non vedere deve essere giocato a partire dalle immagini di animali che *sono* viste. La reazione di chi guarda deve essere del tipo: «Se questo frammento di prova documentaria è stato portato alla luce, "rubato" dal campo di ciò che non è permesso vedere, quanto ancora rimane invisibile?». È il campo sterminato di immagini non viste che sostiene la maggior parte del peso simbolico e della forza delle immagini che vengono mostrate<sup>15</sup>.

13 Cfr. S. Baker, «Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali», cit., Figura 2, p. 28 [N.d.T.].

14 Paul Virilio, «Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate nell'inferno delle immagini», in *Guerra e cinema. Logistica della percezione*, trad. it. di D. Buzzolan, Lindau, Torino 1996, p. 51.

15 I termini "reale", "immaginario" e "simbolico" sono qui utilizzati secondo il loro senso comune e non secondo quello assegnatogli da Lacan. Sarebbe allettante suggerire che il delicato equilibrio tra vedere e non vedere possa essere pensato come una variazione, o un'inversione, del gioco infantile *fort/da* cui si riferiscono sia Freud che Lacan (un gioco che ha a che fare con la presenza rassicurante e l'assenza dolorosa), ma questa analogia rischierebbe di sollevare più problemi di

Il complesso gioco tra visto e non visto viene utilizzato in tutta la gamma di immagini che testimoniano della violenza subita dagli animali, indipendentemente dal fatto che siano presentate da gruppi quali l'ALF o da associazioni protezionistiche. Anzi, tale gioco è forse sfruttato in maniera più calcolata e più apertamente propagandistica dai gruppi più "moderati". Quando, nel corso della campagna del 1989 per la registrazione dei cani, la RSPCA lanciò il suo primo manifesto, utilizzò una fotografia che ritraeva un enorme ammasso di cani morti per rendere visivamente lo slogan che affermava essere responsabilità del governo il fatto che ogni giorno venivano soppressi un migliaio di cani abbandonati o randagi. Iconograficamente la foto ricordava da vicino (suppongo in maniera deliberata) le immagini familiari e terribili raffiguranti i mucchi di cadaveri umani dei campi di concentramento nazisti; comprensibilmente, quindi, suscitò molte controversie e risultò offensiva agli occhi di tanti. Il secondo manifesto della campagna appariva a prima vista più moderato: si limitava a mostrare un "sacco per il cane" e non il "cane morto" al suo interno<sup>16</sup>. Il fatto, però, di lasciare che fosse l'immaginazione dell'osservatore a raffigurarsi il corpo animale che il sacco celava, negandogli in tal modo l'effetto catartico di una reazione di fronte a una raffigurazione più diretta, rese questa immagine senza dubbio più potente e più orribile di quella precedente.

Le organizzazioni per il benessere animale (o almeno le loro agenzie pubblicitarie) hanno acquisito esperienza in questo campo e ora giocano sulla delicata sensibilità del pubblico britannico con una capacità immaginativa simile a quella di Mickey Mouse quando dirigeva i corpi degli animali del suo improvvisato gruppo musicale nel cartone animato *Steamboat Willie*. Nel 1990, l'*Advertising Standards Authority* ingiunse alla RSPCA di interrompere la campagna pubblicitaria che raffigurava un cavallo morto appeso a un gancio in un macello, poiché riteneva che potesse suscitare «angoscia e repulsione» nell'opinione pubblica. La RSPCA continuò la campagna lasciando uno spazio bianco laddove prima appariva la fotografia del cavallo: l'orrore inimmaginabile del non rappresentato fu preferito alla prevedibile angoscia suscitata dall'immagine originale.

Nel 1991, facendo leva su questa stessa ambivalenza, l'*International League for the Protection of Horses* lanciò una campagna pubblicitaria basata su un'immagine ancora più scioccante. La fotografia utilizzata mostrava un cavallo appeso per le zampe posteriori a un gancio, mentre veniva sollevato

quanti ne potrebbe risolvere. Sul nodo *fort/da* in relazione alla fotografia, cfr. Victor Burgin, «Reading Camera Lucida», in «Creative Camera», novembre 1982, pp. 730-744.

16 Cfr. S. Baker, «Sfuggire al Re dei ratti: immagini strategiche per i diritti animali», cit., Figura 3, p. 31 [N.d.T.].

con un argano sul ponte della nave su cui era stato trasportato dall'Argentina all'Italia, qualche istante prima della morte dovuta alle lesioni riportate durante il viaggio. La didascalia di accompagnamento riconosceva che il lettore potesse desiderare di distogliere lo sguardo dall'orrenda realtà mostrata: «Se non ce la fai a guardare questa immagine, aiutaci a risolvere il problema». In questo caso si riconosceva che non si ottiene granché insistendo affinché lo spettatore "senta il dovere" di confrontarsi con realtà simili e che invece può essere di gran lunga più efficace far leva sulla sua sensibilità. L'immagine documentaria è apertamente e proficuamente utilizzata a scopi propagandistici quando accetta che la "realtà" dell'evento di cui rende testimonianza è meno persuasiva delle sue caratteristiche figurative. Il letterale, il reale è qualcosa di molto più *esile* della sua elaborazione simbolica, sia che avvenga dentro o fuori l'immagine<sup>17</sup>.

## b. Il corpo aperto

La sinistra si indebolisce politicamente quando trascura di prendere in considerazione il valore delle immagini, lasciando che la destra si appropri del campo delle identificazioni simboliche. (Jacqueline Rose)<sup>18</sup>

La causa dei diritti animali non è stata associata, nella storia recente, solo ed esclusivamente alla sinistra. Tuttavia, la preferenza comunemente accordata da entrambe a nozioni come quelle di prassi realistica o di realtà scientificamente verificabile le ha spesso portate a trascurare la potente attrattiva del visivo e del simbolico. Per quanto riguarda gli animali la maggioranza dell'opinione pubblica ne è invece ben consapevole e non è disposta a rinunciarvi.

Gli zoo sono un esempio lampante di quanto appena detto. In *Zoo Culture*, Mullan e Marvin osservano che

la maggior parte degli zoo cerca di educare il pubblico ad acquisire una visione distaccata, oggettiva e scientifica degli animali e del modo in cui vivono nei loro habitat naturali, [ma nonostante ciò] la maggioranza dei visitatori degli zoo non sembra interessata a considerare gli animali da un punto di vista zoologico, ecologico e etologico.

È l'animale «drappeggiato con valori simbolici inadeguati» (per usare le parole di Mary Midgley) che continua ad affascinare e ad attrarre i visitatori alla mostra ritualizzata degli zoo. Il che non giustifica queste istituzioni, ma permette

17 Le due campagne della RSPCA per la registrazione dei cani furono lanciate nel febbraio 1989; quella sul trasporto dei cavalli nel novembre 1990.

18 Jacqueline Rose, «Margaret Thatcher and Ruth Ellis», in «New Formations», n. 6, 1985, p. 5. Roland Barthes e Stuart Hall concordano con la visione di Rose.

di riconoscere che il pubblico accorda maggior preferenza a un simbolismo ricco (anche se basato sullo sfruttamento) rispetto alla mera realtà "scientifica". Il punto di vista di Mullan e Marvin a proposito degli zoo si applica altrettanto bene alla tendenza comune nel movimento animalista a far ricorso alla retorica della realtà; questa rischia di lasciare inalterate le concezioni popolari sull'animale se nega che la sua «modalità scientifica di vedere e comprendere è essa stessa culturale nel senso che non è più vera di altre immagini di animali»<sup>19</sup>.

È certamente importante prestare maggior attenzione agli investimenti simbolici che la cultura popolare mette in atto sugli animali, ma ancora più importante è definire come ciò possa tradursi nello sviluppo di strategie utili a modificare le attuali rappresentazioni culturali degli animali. A mio parere, il corpo animale può permettere di compiere degli importanti passi in avanti in questo ambito. In uno dei pochi contributi specifici sul modo in cui è possibile modificare le rappresentazioni culturali, Laura Mulvey ha osservato che nella maggior parte delle relazioni intra-umane di potere, in cui un gruppo domina su un altro, è presente un modello rappresentativo comune: «Gli oppressi sono associati alla natura (al corpo) e i dominatori alla cultura (e allo spirito)». Questa affermazione ricorda quella di Elaine Scarry secondo cui «il potere si fonda sempre sulla distanza dal corpo»<sup>20</sup>. Lo stereotipo visivo dell'animale si focalizza sul suo corpo e i miei dubbi circa le idee su "come gli animali dovrebbero essere visti" nascono dal fatto che anch'esse cercano di fissare l'immagine del corpo animale in un'immagine della natura, entrambe considerate come riflessi non problematici della realtà. Per questa ragione ritengo che l'immagine del corpo animale dovrebbe essere sottratta al regno del naturale e trasformata in un segno instabile.

Quando il corpo animale è "estratto" dalla mitologia della natura, diventa più evidente l'investimento che la cultura ha operato sul di esso. Una volta che non è più considerato come la sede di un "reale" fissato ma come qualcosa di astratto, concettuale, arbitrario e instabile, il corpo viene riconosciuto con maggior facilità come un luogo simbolico primario: il luogo autentico dell'identità. Affinché le relazioni di oppressione funzionino efficacemente, le immagini del corpo animale e di quello umano devono ovviamente essere tenute separate le une dalle altre: questo è ciò che viene richiesto dall'illusione interessata della superiorità umana. Varrà, allora, la pena di riconsiderare due tipi di immagini che offuscano deliberatamente questa distinzione essenziale, rendendola meno visibile: quelle teriantropiche e quelle antropomorfe.

Il teriantropismo<sup>21</sup> sembra risultare efficace solo se usato come mezzo per screditare o svilire altri individui umani. Attribuendo loro una forma animale (con caratteristiche e attributi bestiali), il teriantropismo opera una violenza visiva, una violenza simbolica, sull'immagine dei rivali o degli oppositori e li priva della loro identità e integrità corporea raffigurandoli non solo come qualcosa di altro dall'umano, ma di *meno* che umano. Il teriantropismo funziona grazie all'idea condivisa sia dalla vittima che dall'oppressore che l'introduzione di elementi animali nell'immagine di un individuo umano verrà compresa e riconosciuta come una degradazione di ciò che è considerato il puramente umano. Nella pratica culturale contemporanea i vignettisti e i pubblicitari usano una tecnica simile allo scopo di denigrare l'altro, la vittima.

Che cosa potrebbe accadere se questa tecnica venisse utilizzata per sovvertire i suoi stessi significati antropocentrici? Questa domanda è, almeno in parte, suggerita da un manifesto del 1990 della *World Society for the Protection of Animals* (Figura 2). La didascalia di accompagnamento, «Le corride cesserebbero se i turisti non vi venissero condotti», è illustrata, con grande efficacia, dall'immagine teriantropica del volto di un giovane turista con un grosso anello infilato nel naso. Il manifesto era stato pensato per essere affisso negli aeroporti britannici, ma sei di quelli da cui partivano i voli charter per la Spagna non accettarono di esporlo. Il direttore di uno di questi affermò che avrebbe permesso l'affissione di manifesti anti-corrida solo se non fossero stati «disturbanti»<sup>22</sup>.

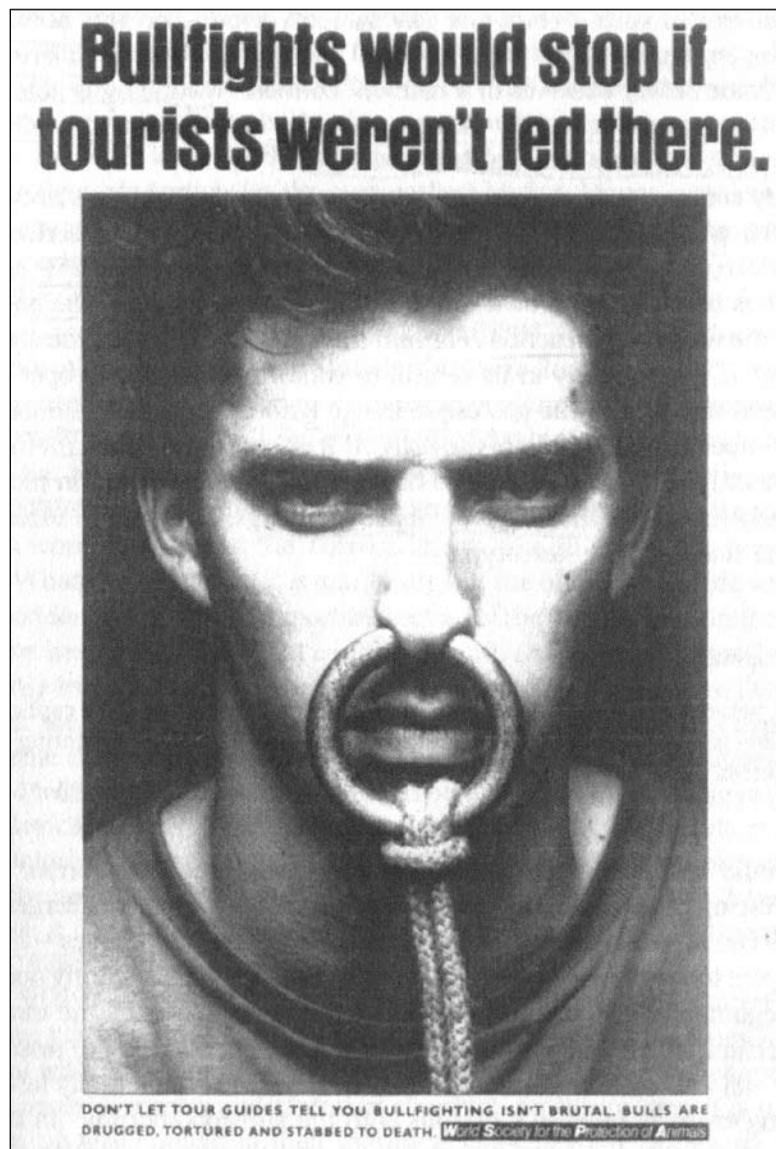
Anche se non voglio ridurre la molteplicità di significati veicolati da questa immagine, ritengo che il suo potere disturbante derivi proprio dal fatto che (contrariamente agli scopi di altre immagini teriantropiche) essa non intende suscitare disprezzo nei confronti dell'individuo raffigurato. La distorsione corporea viene "percepita" in modo così netto, permettendoci tanto facilmente di identificarci, perché l'immagine riprodotta è quella di un umano. Non ci viene mostrato un animale sofferente, ma un umano trattato *come un animale*. Se pensiamo che questa immagine anomala sia grottesca, non è a causa di un'avversione verso l'animale, ma perché ci fa riconoscere l'assurdità dell'imposizione di caratteristiche umane agli animali (imposizione in questo caso rovesciata per scopi retorici). È di scarsa importanza stabilire se questa reazione tradisca sentimentalismo o egoismo. La ferita simbolica aperta sul volto umano che viene raffigurato ci fa scorgere la realtà *non rappresentata*

19 Cfr. Bob Mullan e Garry Marvin, *Zoo Culture*, Weidenfeld & Nicolson, Londra 1987, pp. 6-8.

20 Cfr. Laura Mulvey, «Changes: Thoughts on Myth, Narrative and Historical Experience», in «History Workshop», n. 23, 1987, p. 11; E. Scarry, *The Body in Pain*, cit., p. 46.

21 Baker fa qui riferimento al terzo capitolo di *Picturing the Beast* dedicato alla retorica dell'animalità [N.d.T.].

22 Citato in Greg Neale, «Airport Row over Anti-Bullfighting Poster», in «Sunday Telegraph», 8 luglio 1990, p. 3.



**Figura 2.** Immagine della collisione disturbante dell'umano con l'animale. Il direttore di uno degli aeroporti che vietò l'affissione di questo manifesto affermò: «Non è un mio problema quello di dare giudizi morali e certamente non è neppure mio compito scandalizzare i nostri clienti e i nostri operatori» [In alto: «Le corride cesserebbero se i turisti non vi venissero condotti»; in basso: «Non permettere che le guide turistiche ti dicano che le corride non sono orrende. I tori sono trascinati, torturati e feriti fino a quando vengono uccisi»].

della sofferenza animale. Come osserva Elaine Scarry in un contesto diverso, «la ferita è in grado di far scaturire una fonte di realtà che conferisce forza ed energia alla questione [...]. Il corpo aperto le ha assegnato la sua verità»<sup>23</sup>.

Le mie osservazioni su questo manifesto prendono spunto anche dalla nozione di «corpo grottesco» proposta da Bachtin – espressione a cui ricorre proprio per descrivere un'esperienza liberatoria e profondamente anti-reazionaria in cui «i confini tra il proprio corpo e quello degli altri e tra il corpo e il mondo vengono infranti». Secondo Bachtin, l'importanza dell'immagine grottesca risiede nel rifiuto di conformarsi ai suoi stessi limiti autodefiniti: «L'immagine grottesca ignora la superficie chiusa, liscia e impenetrabile del corpo»<sup>24</sup>. Essa, rifiutandosi di soggiacere alla chiusura dello stereotipo, agisce come una sfida costante (ma sempre mutevole) nei confronti di chi cerca di conservare un regime ben regolato dei significati simbolici del corpo.

### c. Appropriarsi di Disney

Se, prima di un cartone animato di Disney, leggessimo la didascalia *“Non esiste nient'altro”* e le prestassimo fede, il film ci sconvolgerebbe quanto un dipinto di Bacon. (John Berger)<sup>25</sup>

Sarebbe del tutto sbagliato dare l'impressione che solo le rappresentazioni raccapriccianti e angoscianti possano contribuire a promuovere il cambiamento, ma l'osservazione di Berger è un utile promemoria per ricordare che i significati delle immagini – sarei tentato di dire *persino delle immagini meno promettenti* – sono costantemente negoziabili. L'ubiquità delle immagini leziose rende ancora più importante il tentativo di destabilizzarne i significati, sebbene il risultato di questa operazione possa sembrare del tutto inefficace. L'immaginario di Disney rappresenta un esempio affascinante in questo ambito poiché fa ricorso sia all'antropomorfo (negli stessi personaggi animali) che al teriantropico (introducendo nei parchi tematici persone travestite da animali), senza preoccuparsi granché, almeno all'apparenza, della distinzione tra queste due classi di rappresentazioni.

Un avvertimento è, però, necessario prima di discutere questa distinzione. È possibile che la ristrettezza di orizzonti abitualmente attribuita alle produzioni

<sup>23</sup> E. Scarry, *The Body in Pain*, cit., pp. 124-125. La “realtà” viene definita qui (e altrove nel libro) come, o nei termini di, terrore.

<sup>24</sup> Mikhail Bakhtin, cit. in Katerina Clark e Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Harvard University Press, Cambridge (Ma) 1984, p. 303.

<sup>25</sup> John Berger, «Francis Bacon e Walt Disney», in *Sul guardare*, trad. it. di M. Nadotti, Bruno Mondadori, Milano 2003, p. 132.

disneyane sia poco più che una moda intellettuale. Anche se in questo caso parlo a puro titolo personale, la mia impressione è che in Gran Bretagna – e non solo nel campo della critica culturale – sia tuttora diffuso un notevole sprezzo intellettuale per l'intera produzione industriale della Disney. Di fatto per quanto riguarda Disney si può scegliere tra due posizioni: una che enfatizza l'estetica, l'altra l'ideologia. La posizione estetica accetta che si possa esprimere, ad esempio, un'ammirazione nostalgica per i primi cartoni animati di Topolino, ma solo al fine di mettere in risalto quanto essi si discostino dagli odierni parchi tematici dove predomina «il sorriso permanente e affettato dell'abitante delle città di Disney che, a colori vivaci, mette in scena un orribile Topolino solo per far cassa». La posizione ideologica non sembra essere diversa da quella del 1975, anno di pubblicazione di *How to Read Donald Duck* di Dorfman e Mattelart, quando la capziosa salubrità e innocenza del materiale disneyano veniva smascherata mostrandone il rampante imperialismo culturale. David Kunzle nell'introduzione al libro sosteneva la necessità «di una corretta collocazione di Disney all'interno del sistema capitalistico» e questo saggio è ancora oggi considerato se non l'ultima parola su Disney, almeno come quello che offre la "giusta" linea interpretativa da tenere nei suoi confronti<sup>26</sup>.

Quali che ne siano i meriti, questa non è però l'unica linea interpretativa possibile. Kunzle scriveva con evidente ripugnanza che «settori importanti dell'establishment culturale statunitense si erano cullati in una silenziosa cospirazione a fianco di Disney» ed è certo che tuttora molti dei saggi americani su Disney, ad esempio quelli pubblicati dal «Journal of Popular Culture», sembrano essere meno ostili di quelli britannici. Qualsiasi tentativo di "collocare Disney" che intenda essere di qualche utilità dovrebbe, allora, considerare il gioco mutevole di fattori geografici e culturali, per non parlare delle varie mode intellettuali. Sarebbe interessante, ad esempio, vedere se la lettura europea di Disney, sul genere di quelle proposte da Eco in *Dalla periferia dell'impero* o da Marin in *Disneyland: un'utopia degenerata*, sia stata in qualche modo modificata dall'arrivo di *Euro Disneyland*<sup>27</sup>.

Tenendo presente quanto detto, ecco la mia tesi: la maggior parte dei saggi citati sorvola sul contenuto animale del materiale di Disney limitandosi a poche osservazioni e mostrando un interesse ancor più modesto. In precedenza<sup>28</sup> ho

26 Ariel Dorfman e Armand Mattelart, *How to Read Donald Duck*, trad. ingl. di D. Kunzle, International General, New York 1975. La citazione precedente sul «sorriso affettato» è tratta dall'articolo di Michael McNay, «Le Kingdom Come», in «Weekend Guardian», 19-20 ottobre 1991, p. 23.

27 Umberto Eco, *Dalla periferia dell'Impero. Cronache da un nuovo medioevo*, Bompiani, Milano 2003; Louis Marin, «Disneyland: A Degenerate Utopia», in «Glyph», n. 1, 1977, pp. 50-66.

28 Baker fa di nuovo riferimento al quarto capitolo di *Picturing the Beast* [N.d.T.].

discusso la posizione di Dorfman e Mattelart, che può essere riassunta dalla sfida retorica che rivolgono a Walt Disney: «Mr Disney, ecco la sua anatra, spiumata e ben cotta». Questo modo di esprimersi solleva il problema se il movimento animalista debba prendere in considerazione gli animali disneyani e su come debba elaborare le sue risposte in merito.

Non ho compreso quanto fosse profondo il mio disprezzo (immotivato e molto britannico) sulla questione fino a quando ho letto con sorpresa le osservazioni di Kim Stallwood sui parchi Disney. Stallwood si era trasferito dalla Gran Bretagna negli Stati Uniti nel 1987 per lavorare per la PETA, e nel 1990 scrisse:

Quando ci si reca a *Disneyland* e a *Disney World* si entra in un universo parallelo dove i personaggi dei cartoni animati diventano individui reali. Ciò può essere compreso solo se si visita uno di questi parchi. Anch'io non l'avevo compreso in precedenza [...]. Lo sfruttamento degli animali nei parchi Disney è reale tanto che sono stati accusati di crudeltà nei confronti degli animali selvatici; essi, tuttavia, veicolano sottotraccia un importante messaggio proprio grazie ai personaggi disneyani: la gentilezza verso gli animali<sup>29</sup>.

È poco importante se quanto affermato da Stallwood corrisponda o meno alle intenzioni di Disney e altrettanto poco rilevante è il fatto che i critici della cultura di massa sostengano che a questa prospettiva sfugga l'attività manipolatoria dell'industria disneyana. Se passa comunque un'idea di gentilezza e se questa è realmente uno dei messaggi che il pubblico coglie visitando i parchi (dopo aver stretto le mani a delle Minnie e a dei Topolino di dimensioni umane, dopo aver posato per delle foto insieme a loro e dopo aver comprato copricapi con le orecchie da topo, ecc.), allora si viene a configurare un interessante spazio di negoziazione circa i significati da attribuire a queste rappresentazioni e si rendono necessarie due considerazioni intorno alle categorie di teriantropismo e antropomorfismo.

Il cappello con le orecchie di Topolino, che sia acquistato nei parchi o sul mercato internazionale, è uno degli oggetti più popolari del *merchandising* della Disney. Ciò che è stato definito «il potere dell'immaginario simbolico delle orecchie di Topolino» è stato per lo più discusso nei termini di una conferma ironica/iconica dell'ambizione imperialistica della Disney (il logo di *Walt Disney World* richiama la forma della testa di Topolino, mostrando il globo sormontato dalle sue orecchie), oppure in termini metonimici «come processo di ritorno all'infanzia»<sup>30</sup>. Il copricapo con le orecchie è, però, anche un segno positivo

29 Lettera personale del settembre 1990. Dal 1987 al 1992, Stallwood ricoprì la carica di direttore esecutivo della PETA a Washington. A proposito delle accuse cui fa riferimento, cfr., ad es., l'articolo «Walt Disney World Fined for Violating Bird Law», in «Wall Street Journal», 8 gennaio 1990. Nel settembre 1989, furono presentate 13 denunce federali e statali al riguardo, poi ritirate nel gennaio 1991.

30 Elisabeth A. Lawrence, «In the Mick of Time: Reflections on Disney's Ageless Mouse», in

dell'interesse verso il teriantropico. Comprandolo ci si assicura un pezzo dell'«universo parallelo» del parco, un segno di come questo universo concepisca gli animali, e lo si trasferisce nella vita di tutti i giorni indipendentemente dai motivi che hanno spinto all'acquisto.

La Figura 3 rappresenta una chiara indicazione che, almeno negli Stati Uniti, queste immagini schematiche possono operare come un segno adeguato a esprimere "l'animale". Alcuni volontari, nel corso di un'azione di protesta contro una sperimentazione condotta dalla *Cosmair*, nella quale dei topi venivano bruciati vivi per valutare dei prodotti per la protezione solare<sup>31</sup>, si coprono con fogli di stagnola e affermarono il loro temporaneo status di animali vestendo dei copricapi con le orecchie di Topolino. A mio parere, in Gran Bretagna l'immagine venne considerata ridicola (per le ragioni già discusse), ma questa reazione potrebbe essere letta come un monito contro l'assunzione di un atteggiamento prescrittivo nella rappresentazione degli animali. E questo non solo perché spesso ci sentiamo a disagio se messi di fronte a un'immagine teriantropica – il che dopotutto è esattamente lo scopo e il vantaggio di tale approccio dal momento che consente un rovesciamento di prospettiva rispetto a significati stereotipati –, ma anche perché, come ho già detto, l'idea di come gli animali "dovrebbero" essere rappresentati ha a che fare più con il gusto personale (di cui è spesso difficile rendersi conto che è il risultato di una costruzione sociale) che con motivi più nobili.

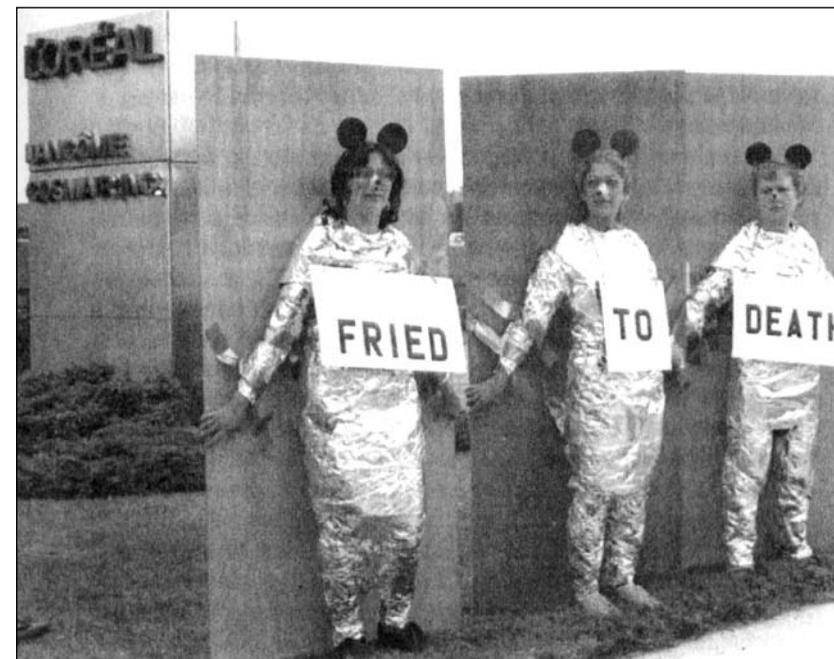
Per l'antropomorfismo vale un discorso analogo. Tra i gadget delle associazioni animaliste britanniche si possono trovare anche dei teneri coniglietti infiocchettati e dai tratti infantili. Tali gadget, così terribilmente *kitsch*, hanno tuttavia il vantaggio di farci riconoscere l'esistenza di un mondo di rappresentazioni che si estende oltre i limiti del nostro snobismo. Anche se non mi è del tutto chiaro come si possano distinguere *in quanto rappresentazioni* dai loro opposti ideologici quali, ad esempio, gli orsacchiotti in pelo di visone in vendita presso il *Jindo Fur Salon* in Bond Street, il tipo di complicità e ambiguità che questi gadget istituiscono all'interno dello spazio della cultura popolare è comunque un prerequisito per un efficace indebolimento dei significati codificati<sup>32</sup>.

L'antropomorfizzazione è sempre un'impresa dagli esiti incerti e molte delle difficoltà ad essa associate sorgono proprio dal fatto che assegnano uno status definito a ciò che viene visto antropomorficamente. Come osserva Richard Schickel nel suo famoso libro su Disney, le riprese dal vero di animali selvatici

«Journal of Popular Culture», vol. 20, n. 2, 1986, p. 69.

31 Quanto riportato è tratto da «PETA News», vol. 4, n. 6, 1989, p. 69.

32 C'è un'altra ragione per affermare che in questo ambito l'aspetto estetico conta meno di quello strategico: il *merchandising* di gadget popolari costituisce oggi uno dei maggiori introiti economici per diverse organizzazioni animaliste.



**Figura 3.** Il fatto che questi attivisti per i diritti animali rivendichino il loro temporaneo status animale indossando copricapi con le orecchie di Topolino attesta sia i complessi significati dell'immaginario disneyano negli Stati Uniti, sia il suo sorprendente potenziale di manipolazione e di erosione delle concezioni stereotipate dell'animale [I cartelli degli attivisti recitano: «Bruciati al sole fino alla morte»].

nella serie di film intitolati «True-Life Adventures», iniziata nei tardi anni Quaranta con la pellicola *L'isola delle foche*, erano già pervase da un antropomorfismo condiscendente ottenuto grazie alla combinazione di montaggio, effetti musicali e commenti fuori campo. Questo, poi, era ben poca cosa se confrontato alla disonestà manipolatoria di film successivi come *La leggenda di Lobo*,

in cui un animale che sembrava selvatico era stato in realtà addestrato a eseguire esercizi che normalmente non avrebbe potuto né voluto fare, cosa di cui il pubblico non era stato ovviamente messo a conoscenza<sup>33</sup>.

Ogni appropriazione del mondo di Disney da parte del movimento animalista dovrà, allora, essere parimenti manipolatoria e opportunistica e dovrà giocare sull'idea accettata dell'"innocenza" del materiale Disney, esattamente come *La*

33 Cfr. Richard Schickel, *The Disney Version: The Life, Times, Art and Commerce of Walt Disney*, Michael Joseph, Londra 1986, pp. 284-292.

*legghenda di Lobo* pretendeva di essere un film con riprese autentiche grazie al fatto che era stato inserito nella serie «True-Life Adventures». Sarà necessario rileggere creativamente le produzioni Disney prescindendo completamente dalle intenzioni dell'autore per modificarle sulla base dei risultati strategici che si intendono ottenere.

Un esempio interessante di un'appropriazione del genere è offerto da quanto accadde nell'estate del 1991 in occasione della pubblicizzazione televisiva dell'uscita della nuova edizione del film *La carica dei 101*. Un editoriale del periodico dell'organizzazione dei pellicciai, «Fur Age Weekly», espresse «indignazione per il torto subito»; il torto consisteva nel fatto che la pubblicità sottolineava l'attualità della pellicola enfatizzandone l'implicito messaggio anti-pellicce. Erano stati, infatti, diffusi spezzoni del film che mostravano i cuccioli in fuga da Crudelia De Mon («lo vivo per le pellicce!») che voleva trasformarli in un'unica pelliccia di dalmata. L'editoriale esprimeva il timore che i bambini, dopo aver visto questo film, avrebbero provato orrore ogni volta che le loro mamme avessero indossato una pelliccia, credendo che la loro produzione avesse richiesto l'uccisione di cuccioli. Il «New York Post» e la *Fox TV* non persero l'occasione di dire la loro su una tale ridicola questione, rendendo il tema dell'"innocenza" un problema di interesse pubblico. Essi affermarono, con finto orrore, che l'oltraggioso editoriale «critica duramente il gigante del cinema per aver trasformato storie di teneri animalletti in una diatriba sociale». Di conseguenza, il *Fur Council of America* si affrettò a prender le distanze da qualsiasi critica «a un gigante del mondo del cinema come Disney».

Un editoriale successivo di «Fur Age Weekly» sottolineava il danno arrecato all'industria delle pellicce dal modo in cui i reportage televisivi avevano enfatizzato la prospettiva animalista della storia, lamentando che «queste trasmissioni mostrano bene quanto si possa ottenere grazie a un montaggio efficace». Invece di lasciar cadere la questione dopo essere stato strapazzato dai media, il periodico pubblicò anche un pezzo molto forte di Kathleen Marquardt intitolato «Il lavaggio del cervello dei bambini americani» in cui si affermava che

Walt Disney era animalista prima ancora che questo termine fosse coniato. Il suo raffinato antropomorfismo utilizza brillanti cartoni animati per insinuare tale mitologia nella testa di generazioni di bambini americani.

I quotidiani non si fecero pregare e trasmisero queste ulteriori critiche rivolte ad un eroe nazionale a un pubblico ancora più ampio. Intanto il movimento animalista continuò a rimanersene in disparte, limitandosi a osservare quello che altri facevano al suo posto. Un portavoce della PETA dichiarò:

Siamo entusiasti che continuino a darsi la zappa sui piedi [...]. In questo Paese non puoi schiaffeggiare Walt Disney e passarla liscia.

Anche se in linea di principio prendeva le distanze dall'uso disneyano degli animali a scopo di intrattenimento, la PETA si sentì comunque autorizzata in questa occasione ad esortare il pubblico a vedere il film per il suo «allegro, ma deciso messaggio contro le pellicce».

Ovviamente, chi trasse profitto da tutta questa vicenda furono gli studi Disney, ma da un certo punto di vista il film fu anche parte di un gioco completamente diverso. L'aspetto dei teneri personaggi antropomorfi disneyani non si era modificato e Disney aveva senza dubbio acquisito un'illegittima credibilità "animalista". Al tempo stesso, però, il movimento aveva guadagnato quasi un mese di impagabile pubblicità sui media nazionali e *La carica dei 101*, almeno per quel periodo, assunse connotazioni originali<sup>34</sup>.

## Conclusioni

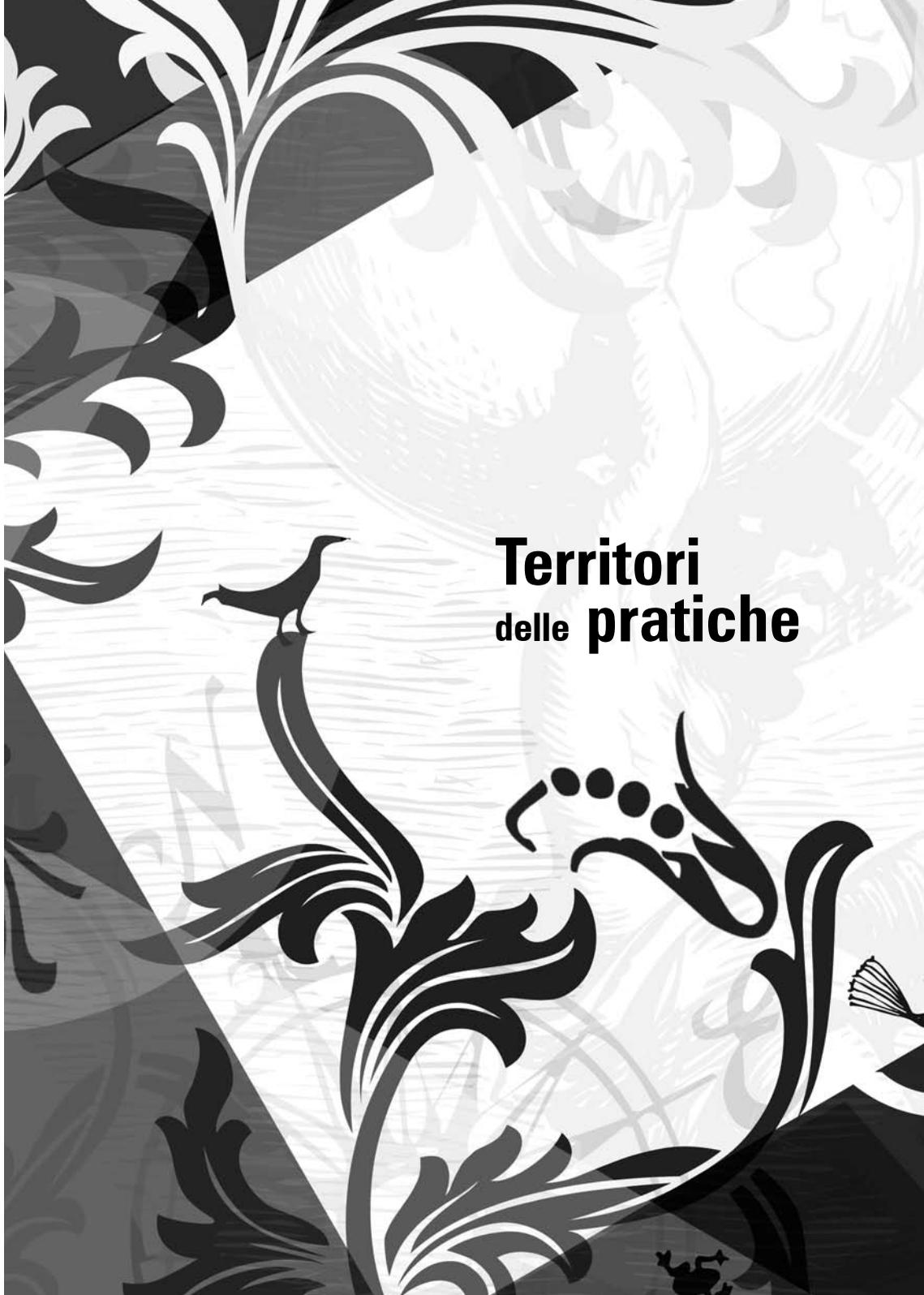
Si può essere in totale disaccordo con le strategie di rappresentazione che ho proposto: l'uso delle convenzioni fotografiche per "illustrare" il maltrattamento degli animali (indipendentemente dal fatto che sia mostrato o solo alluso), l'adozione volontaria di attributi teriantropici per sfruttarne le connotazioni perturbanti, e l'appropriazione oculata dell'immaginario di teneri personaggi antropomorfizzati per destabilizzarne i significati codificati. Certamente non penso che queste strategie siano le uniche disponibili; esse, però, condividono un duplice vantaggio: non mettono al centro il soggetto umano e non reificano l'immagine degli animali. Esse, inoltre, scoraggiano il compiacimento per le immagini, lasciandole scomode, problematiche e provvisorie. Pertanto, queste strategie tengono aperta, almeno parzialmente, la possibilità di una "rappresentazione della bestia", evitando di assegnarle una forma iconica prefissata che escluderebbe i significati alternativi che può veicolare. Questo è il modo migliore per contrastare quei significati che operano chiaramente contro quelli che consideriamo gli interessi di una tale rappresentazione.

Spesso si sostiene che vi sia una contraddizione nelle rivendicazioni a favore dei diritti o degli interessi degli animali: prendendo apertamente posizione contro una cultura che tratta gli animali come "proprietà" inanimate, il

<sup>34</sup> Gli articoli citati di «Fur Age Weekly» sono stati pubblicati il 15 luglio, il 5 e il 17 agosto 1991. La storia fu ripresa dal «New York Post» del 30 luglio e del 22 agosto. La posizione della PETA è descritta a grandi linee nell'articolo di Michael H. Hodges, «The Fur Trade Traps Uncle Walt in a Hairy Debate», in «Detroit News», 24 agosto 1991, pp. 1C e 3C. Altri articoli più brevi comparvero anche in «U.S. News & World Report» e sul «Time» del 19 agosto.

movimento animalista rivendicherebbe un interesse proprietario sull'animale. Questa contraddizione certamente esiste. Può darsi, come osserva Derrida a proposito delle politiche della rappresentazione, che solo grazie a un'*imposizione* retorica un gruppo possa rivendicare il diritto di rappresentarne un altro. La contraddizione e l'imposizione, però, non sono qualcosa di cui vergognarsi o un segno di ipocrisia. Entrambe possono screditare il movimento animalista solo nella testa di chi pensa che valgano più le ragioni di una maggior coerenza filosofica rispetto a quelle della giustizia sociale che sta alla base delle lotte a favore degli animali. Il saggio di Laura Mulvey sul cambiamento cita le parole dello storico Emmanuel Le Roy Ladurie sul modo in cui le strategie di rappresentazione sono state utilizzate in passato per «modificare l'intera società a favore della giustizia sociale e del progresso politico». Può sembrare retorico concludere con questa considerazione, ma se il processo in corso di modificazione delle rappresentazioni culturali degli animali può in qualche modo contribuire a minare l'atteggiamento sprezzante e le pratiche dolorose cui gli animali sono ancora troppo spesso sottoposti, l'ammissione di un interesse proprietario costituirebbe un ben modesto prezzo da pagare.

*Traduzione dall'inglese di Filippo Trasatti.*



## Territori delle pratiche

Marco Reggio

## Né carne né pesce

### Brevi note sulle priorità del movimento animalista

Gli attivisti animalisti, siano essi protezionisti o liberazionisti, hanno ormai da tempo esplicitato una serie di rivendicazioni che sono entrate nell'immaginario collettivo – benché solo raramente nell'agenda politica – come richieste legittime di una parte della società umana. In tutto l'Occidente, le battaglie animaliste si sono “fatte le ossa” sul tema della vivisezione, chiedendone a chiare lettere l'abolizione. L'altro grande campo di lotta che, in qualche modo, ha visto emergere un interesse diffuso nell'opinione pubblica – la caccia – è stato affrontato da attivisti di varia provenienza (quindi non solo animalisti) che pure ne pretendono la totale messa al bando. Analogamente, il movimento che difende i non umani richiede esplicitamente anche la chiusura degli allevamenti da pelliccia. Campagne specifiche in vari paesi si misurano, dal canto loro, con aspetti più marginali della “questione animale”, come gli zoo, i circhi, la corrida. Anche in questi casi, si richiede l'abolizione di attività non giustificabili dal punto di vista etico.

Quando si tratta di carne, però, la situazione sembra modificarsi. In questo caso, infatti, è raro che venga espressa chiaramente la volontà di vietare la produzione di carne, latte e uova. Se consideriamo la propensione tipica dell'ambiente animalista al salvataggio di singoli individui, quanto detto appare ancora più singolare: l'uccisione di animali terrestri e marini per fini alimentari è di gran lunga la principale causa di morte degli animali sfruttati. Non c'è paragone con nessuno degli altri settori produttivi, scientifici o ricreativi in cui il mercato utilizza i corpi di senzienti non umani: si stima che oltre il 99% degli animali uccisi diventi o produca cibo<sup>1</sup>. In realtà, però, non è solo il numero delle vittime il motivo per cui l'opposizione allo sfruttamento animale potrebbe volersi concentrare sugli allevamenti<sup>2</sup>. Questo settore produttivo è, infatti, anche

1 Per avere un'idea delle dimensioni del fenomeno, ad es. per quanto riguarda l'Italia, i dati sulle macellazioni sono consultabili in dettaglio sul sito dell'ISTAT: [http://agri.istat.it/sag\\_is\\_pdwout/jsp/Introduzione.jsp?id=8A|10A](http://agri.istat.it/sag_is_pdwout/jsp/Introduzione.jsp?id=8A|10A), dove, peraltro, non vengono considerati i dati sui pesci. Al riguardo, cfr. <http://fishcount.org.uk>. Per la vivisezione, cfr. il rapporto LAV 2008: <http://tinyurl.com/cfpsabl>.

2 Va tuttavia sottolineato che negli ultimi anni l'attivismo animalista sta gradualmente spostando il proprio interesse sullo sfruttamento animale a fini alimentari (si pensi, ad es., alle attività di *Igualdad Animal/Animal Equality*), ancora però senza il coraggio di esprimere apertamente la

quello più altamente istituzionalizzato, al pari forse della sola sperimentazione scientifica.

Occorre, allora, precisare che cosa si intenda con il termine *istituzionalizzato*. Da una parte, la produzione di carne è sostenuta *direttamente* dallo Stato tramite il meccanismo dei sussidi, meccanismo che consente di ribaltare il rapporto fra la resa proteica dei prodotti animali e quella dei prodotti vegetali<sup>3</sup>. Dall'altra, le istituzioni promuovono anche *indirettamente* tale attività per mezzo di un apparato di *riproduzione dell'ideologia della carne*. In modo esplicito, vengono infatti elaborati una serie di *discorsi* che spaziano dal campo medico – in cui si ribadisce la necessità della carne e dei derivati animali per mantenersi in salute – a quello simbolico – in cui l'importanza sociale dell'alimentazione con “prodotti” animali si intreccia con la visione patriarcale (predatoria) delle relazioni fra umani e con quella colonialistica delle relazioni fra comunità, utilizzando versioni volgarizzate e conservatrici di concetti quali “natura”, “libertà di scelta” ed “evoluzione”. Questo complesso dispositivo si serve di una serie di figure che si incarnano nei singoli individui. Ognuno di questi è anche un consumatore di carne, e del consumatore di carne rivela il tipico conflitto di interesse nel momento in cui si fa portavoce di quell'industria che lo incoraggia a esercitare il privilegio dell'umano occidentale moderno: quello di essere un predatore senza mai essere preda<sup>4</sup>.

### Il vegetarianismo fra stile di vita, obbligo morale e istanza politica

Storicamente, i gruppi per la difesa e la liberazione degli animali quando hanno affrontato la questione dello sfruttamento delle altre specie a fini alimentari hanno perlopiù utilizzato strategie che ricordano da vicino il proselitismo religioso, convinti che per risolvere il problema della schiavitù animale fosse sufficiente (o quantomeno molto utile, nelle versioni “deboli” di tale proselitismo) “convertire” quante più persone possibili al vegetarianismo o al veganismo. Non discuterò, in questa sede, l'efficacia di queste strategie. Credo sia importante,

richiesta di abolizione degli allevamenti. D'altra parte, il “Movimento per l'Abolizione della Carne” (<http://www.meat-abolition.org> e <http://aboliamolacarne.blogspot.com>), che ha impostato la propria attività su una risoluzione dichiaratamente abolizionista, non ha per ora superato il livello preliminare della semplice denuncia delle pratiche di sfruttamento.

3 I derivati della soia costano al consumatore quanto la carne e il formaggio (e a volte persino di più), il latte di derivazione vegetale costa di più del latte vaccino, e così via.

4 La specie umana, nel mondo industrializzato, è virtualmente un predatore universale, ma al tempo stesso si sottrae, in quanto preda potenziale, alla catena alimentare. Al riguardo, cfr. Val Plumwood, «Being Prey», in J. O'Reilly, S. O'Reilly e R. Sterling (a cura di), *The Ultimate Journey: Inspiring Stories of Living and Dying, Travelers' Tales*, Palo Alto (CA) 2000, pp. 128-146.

tuttavia, mostrare che esistono anche approcci diversi alla questione e al significato stesso del vegetarianismo<sup>5</sup>. La propaganda dello stile di vita vegano si configura in sostanza come una richiesta di modificare i propri consumi a livello individuale, principalmente perché la responsabilità del massacro sistematico degli “animali da reddito” viene ricondotta alle scelte dei singoli. Ma proprio in quanto sistematico, proprio in quanto istituzionalizzato, il fenomeno “carne” non può essere spiegato in questo modo: esso è, invece, il risultato di complessi rapporti di forza economici, relazioni sociali e costrutti culturali storicamente dati, che non possono essere abbattuti o decostruiti semplicemente facendo appello alla volontà degli attori in gioco. La richiesta di prendere coscienza e modificare i propri consumi in senso *cruelty-free*, di “fare la propria parte”, di “liberare i propri schiavi”, è apparentemente una richiesta non autoritaria e positiva, ma di fatto è moralistica e – spesso – sottilmente colpevolizzante, come, per altri aspetti, ben evidenzia Murray Bookchin in questo passaggio:

Non dimenticherò tanto facilmente la mostra “ambientalista” organizzata negli anni ‘70 dal Museo di Storia Naturale di quella città [New York], con una lunga serie di scenografie che mostravano al pubblico esempi di inquinamento e distruzione ecologica. L’ultima di esse, quella che concludeva la mostra, portava l’incredibile titolo “L’animale più pericoloso della Terra”, e consisteva unicamente di un grande specchio che rifletteva l’immagine del visitatore che si fosse trovato a sostare di fronte ad esso. Ho ancora in mente l’immagine di un bambino nero che guardava lo specchio, mentre il suo maestro bianco cercava di spiegargli il messaggio che l’arrogante scenografia tentava di comunicare. Non c’erano scenografie rappresentanti gli staff dirigenziali delle industrie che decidono di disboscare montagne intere o funzionari governativi che agiscono in collusione con essi. Il messaggio della rappresentazione era uno solo, fondamentalmente antiumano: sono gli individui come tali, non la società rapace e coloro che ne beneficiano, ad essere responsabili degli squilibri ecologici, i ceti poveri tanto quanto quelli ricchi, la gente di colore non meno dei bianchi privilegiati, le donne non meno degli uomini, gli oppressi non meno degli oppressori. Una mitica “specie umana” rimpiazza così le classi, gli individui rimpiazzano le gerarchie, i gusti personali (molti dei quali sono modellati dai media) rimpiazzano i rapporti sociali, e i diseredati che vivono magre ed isolate esistenze rimpiazzano le multinazionali, le burocrazie aggressive e le manifestazioni violente dello Stato<sup>6</sup>.

5 Per un primo approfondimento alla questione del veganismo come “stile di vita” o “filosofia di vita”, qui solamente tratteggiata, cfr., ad es., Antonella Corabi, «Diffondere lo stile di vita vegan: una critica», <http://tinyurl.com/c5uy55w>, Agnese Pignataro, «L’animale è politico», <http://tinyurl.com/cfkavbn> e Marco Reggio, «Che cosa rappresenta il veganismo? Alcune considerazioni sulla Lettera Aperta di Progetto Vivere Vegan», <http://tinyurl.com/btodujs>. Per una critica della strategia di “conversione” al veganismo, cfr. Jérôme Dumarty, «Quelle stratégie animaliste?», <http://www.lausanimaliste.org/images/strategieanimaliste7.pdf>, Aldo Sottofattori, «Intervista a Martin Balluch», in «Liberazioni», n. 7, inverno 2011, pp. 72-76 e *Id.*, «Martin Balluch e la lotta per la liberazione animale», in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, pp. 52-68.

6 Murray Bookchin, *Per una società ecologica*, trad. it. di R. Ambrosoli, Elèuthera, Milano 1989, pp. 18-19.

L’idea secondo cui la colpa degli orrori di un intero sistema produttivo sia da attribuirsi, senza distinzioni, ai singoli individui e alla specie umana nel suo complesso è – oltre che approssimativa – fuorviante: in modo analogo a quanto segnalato da Bookchin in riferimento ai problemi ambientali, di fronte ai “problemi” degli animali non tutti gli umani sono uguali. Si può affermare, in sostanza, che l’interpretazione animalista della società sia *interclassista*. Tuttavia, le popolazioni del Sud del mondo non hanno le stesse responsabilità di quelle del Nord, il genere femminile non ha le stesse responsabilità di quello maschile, i poveri non hanno le stesse responsabilità dei ricchi, i bambini non hanno le stesse colpe degli adulti, i governati non hanno la stessa influenza dei governanti. Non esiste insomma un’umanità schierata compattamente dalla parte del privilegio di specie, ma una serie di trame di potere che fanno di ciascuno di noi talvolta un membro della specie dominante e talaltra un esponente della categoria degli “animali” – una categoria che, lungi dall’essere esclusivamente biologica, è stata costituita come categoria politica. L’approccio che responsabilizza eccessivamente i singoli (sia che prenda la forma negativa del giudizio, sia che prenda – come in genere avviene nel movimento animalista – la forma positiva dell’esortazione a modificare le proprie abitudini) è tradizionalmente considerato un approccio *di destra*. Benché, a seguito forse della cosiddetta fine delle ideologie, esso si sia diffuso anche in altri ambiti, in quello animalista rimane pressoché indiscusso. L’effetto più preoccupante di ciò è, a mio avviso, quello di ostacolare la presa di coscienza del carattere strutturale del fenomeno: se il dito è puntato sui consumatori, risulta sfocata la funzione del sistema di sfruttamento. In questo modo, oscurata dal motto “*Go vegan*”, fatica ad emergere proprio l’istanza che dovremmo fare nostra in modo esplicito: l’abolizione degli allevamenti e dei macelli.

Nel contesto di rivendicazioni chiare ed accanto alla necessità di attivarsi per denunciare e combattere lo sfruttamento, il veganismo cambia di significato, diventando un atto politico esplicito, manifestazione individuale ed *incarnata* di una richiesta di cambiamento collettivo.

### Abolizione e proibizione, libertà e autoritarismo

Una tipica obiezione alla richiesta di chiudere allevamenti e macelli è che questa sia una richiesta autoritaria, contraria cioè alla libertà di scelta individuale. Curiosamente, tale obiezione non viene solitamente formulata quando si tratta di sperimentazione scientifica, di pellicce o di caccia. Ancor più curiosamente, essa viene avanzata tanto da chi mangia gli animali e non desidera mettere in

discussione il proprio “diritto” a farlo, quanto da molti vegetariani etici. Questa confusione tra abolizionismo e proibizionismo mostra, fra le altre cose, che l’animalismo condivide spesso con altre componenti sociali l’equazione fra soggetto *tout court* e soggetto *umano*: la scelta individuale è sempre un affare degli umani, un diritto che prevale su ogni altro interesse, anche quando coinvolge le scelte (o l’impossibilità di scegliere) di altri soggetti. La richiesta di abolire o di vietare la produzione e il consumo di carne appare dunque come una modalità *repressiva* di porre la questione della schiavitù animale. Eppure, mentre tale modalità, in quanto azione concreta di opposizione al sistema di sfruttamento, si disinteressa del giudizio morale sui singoli consumatori per concentrarsi sulla difesa delle vittime della violenza istituzionalizzata, la pressione moralistica sulle coscienze dei singoli in nome della libertà di scelta costituisce, al contrario, una modalità realmente (e subdolamente) *repressiva*, non tanto perché sostiene il vegetarianismo come dovere morale dei singoli (affermazione che comunque appare plausibile nella situazione attuale), quanto perché attribuisce al rispetto di tale dovere morale il potere e la responsabilità di modificare radicalmente lo *status* economico e morale degli “animali da reddito”.

Proviamo a porci – per quanto possibile – dal punto di vista delle vittime: è più autoritario pretendere la messa al bando della violenza o chiedere ai consumatori di buon cuore di mettersi una mano sulla coscienza e rinunciare, con un gesto *generoso*, ad esserne complici?

## Davide Majocchi Intervista a Marco Verdone

Questa intervista parte dalla lettura del libro *Il respiro di Gorgona. Storie di uomini, animali e omeopatia nell’ultima isola-carcere italiana* (Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2008), in cui Marco Verdone racconta la vita nel carcere attivo sull’isola più piccola dell’arcipelago toscano. In questo carcere una settantina di detenuti possono avvalersi della possibilità di lavorare con animali di varie specie, al di fuori delle celle nelle quali sarebbero altrimenti confinati, pur rimanendo, gli uni e gli altri, reclusi.

**Cominciamo da quel macrocosmo che è, come lo chiami tu stesso, «l’isola dei carcerati». Vi presti servizio dal 1989. Mi ha colpito immediatamente, quando ci siamo incontrati la prima volta, che una persona come te, inserita professionalmente in due campi a me tanto invisibili, il sistema penitenziario e l’allevamento, abbia tentato di sovvertire la disposizione sociale costituitasi sull’isola di Gorgona per mezzo di un racconto di storie di umani e di animali. Più mi addentravo nelle traversie che tu narri, più mi accorgevo – respiravo – la necessità di sospendere il giudizio. Comincio, quindi, con lo spogliarmi di ogni pre-giudizio, con il liberarmi anche dal presupposto che ritengo stia all’origine di ogni forma d’ingiustizia sociale e di sfruttamento... Allora, per iniziare, ti domando se ci sono degli aggiornamenti importanti sulla tua esperienza gorgonese, dato che il libro racconta fatti risalenti a prima del 2004.**

Questa intervista è per me un’occasione per riflettere e rendere espliciti alcuni pensieri che altrimenti rischierebbero di rimanere sepolti.

Ho la fortuna di non vivere come separate la professione che svolgo e il resto della mia esistenza. Nel mio percorso personale, l’esperienza di Gorgona ha svolto un ruolo importante anche se spesso mi ha messo a dura prova. Al proposito, non va trascurato che la radice di Gorgona, “gorgo”, ha a che fare con il pericolo, le difficoltà, le prove. Il destino ha voluto che in un luogo così letteralmente problematico venisse ospitato proprio un carcere, ossia un luogo “difficile” per eccellenza.

La storia di Gorgona subisce una svolta nei primi mesi del 2004 quando l’isola divenne teatro di due episodi di omicidio tra detenuti. Ricordo che dopo il primo, superato lo shock iniziale, si cominciò gradualmente a recuperare l’assetto “normale”. Il secondo omicidio, occorso circa due mesi dopo, non fu

invece “archiviabile” in tempi brevi. Iniziò così un lungo periodo di sofferenza per tutta la comunità isolana. Mentre si svolgevano le indagini molti detenuti furono trasferiti, il direttore e il comandante del carcere furono sostituiti e tutta l’isola subì un trauma di cui ancora oggi si avvertono gli effetti. Negli otto anni trascorsi da allora si sono succeduti cinque direttori e diversi comandanti e si è assistito ad un gran numero di ingressi e di uscite di detenuti e a un più frequente avvicinarsi di agenti della polizia penitenziaria.

Molte cose sono cambiate, ma ciò che è scomparso fin da subito è stata quella particolare condizione detentiva definita in gergo carcerario con il termine di “sconsegnato”. Sconsegnati erano quei detenuti che alloggiavano all’esterno della sezione (la struttura detentiva propriamente detta) in una sorta di condominio fatto di celle con un cancello all’ingresso o in piccoli monolocali vicini ai luoghi di lavoro. C’erano sconsegnati agli orti, all’ovile, alla stalla delle mucche, ai recinti dei maiali, ecc.. Queste persone godevano di una certa libertà d’azione, non erano rinchiusi a chiave durante le ore notturne, con loro si potevano stabilire rapporti più diretti e lavorare senza le limitazioni imposte dagli orari e dal ritorno obbligato nella sezione. Questa era una condizione di enorme vantaggio per i detenuti, ma era anche di grande importanza per il lavoro che coinvolgeva gli animali. Gli sconsegnati erano di fatto quasi sempre presenti e in ogni momento potevano intervenire per curare un animale e per risolvere situazioni critiche. Grazie a questo status speciale avevamo molto più tempo a disposizione per parlare, confrontarci, lavorare insieme e formarci reciprocamente. Gli sconsegnati erano immersi nel lavoro e stavano a strettissimo contatto con gli animali. Addirittura, ad esempio, e più di una volta, un detenuto che seguiva i maiali portò con sé nella propria stanza i suinetti più deboli per allattarli e per tenerli al caldo. Gli omicidi causarono l’immediata cancellazione di questa condizione che da allora non è stata più ripristinata.

La logica dominante è diventata così quella “classica” per questi luoghi, logica caratterizzata dal controllo e dal conteggio dei detenuti in “consegna” (“la conta”) ritmato e ripetuto più volte al giorno. La massima paura è che si possa evadere, sfuggire al controllo e alla restrizione (il detenuto è anche definito il “ristretto”). È intuibile che un detenuto fuori dal controllo, “sconsegnato” appunto, costituisca un elemento d’incertezza, di ansia e di imprevedibilità, lì dove tutto deve essere invece prevedibile e sotto sorveglianza.

**Negli ultimi capitoli del tuo libro usi le stesse parole che anch’io utilizzerai per descrivere la condizione degli animali che vivono in Gorgona: «carcerati dei carcerati». Questo potrebbe far pensare che a loro spetti il peggio del peggio. Invece, e sorprendentemente, si apprende dai tuoi resoconti, vivaci**

**e minuziosi, che l’esistenza che essi conducono è di gran lunga migliore di quella degli animali allevati dalla cosiddetta società civile. Mi è sembrato di intuire che la direzione carceraria abbia recepito l’importanza e l’effetto benefico che gli animali hanno nei confronti dei detenuti. Emerge tuttavia una sottaciuta, ma lampante, contraddizione tra la visione di chi, come te, vuole approfondire differenze ed eventuali conflitti e chi, per compito istituzionale, svolge la funzione di sorvegliare e punire. A tuo avviso, la struttura carceraria – così fortemente gerarchica (poco importa se talvolta smussa i suoi angoli più taglienti), che impone confini spazio-temporali molto definiti e che inserisce le relazioni in schemi precisi e solidificati – può davvero avere un ruolo riabilitativo?**

Questa è la domanda centrale che investe tutto il costruito penitenziario. Qual è, infatti, la funzione delle pene tra le quali quella della carcerazione? Sappiamo che l’Articolo 27 della nostra Costituzione recita che «le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e devono tendere alla rieducazione del condannato». In effetti, con il contributo delle idee illuministe la funzione del carcere si è modificata nel corso del tempo, passando dall’avere una finalità essenzialmente punitiva ad una idealmente rigenerativa/riabilitativa. Nonostante tutti gli sforzi culturali, politici, economici, architettonici ed etici volti a migliorare o a offrire un senso più condiviso al mondo della detenzione, continua però ad aleggiare un pensiero tanto semplice quanto destabilizzante. È quello che pronuncia un personaggio di John Steinbeck in *Furore*<sup>1</sup>: «L’idea del carcere è una stupidaggine, vecchia come il mondo, ma nessuno sa proporre qualcosa di meglio». Questa è un’affermazione profondamente condivisa anche da chi oggi lavora in prima linea nel mondo della detenzione gestendo persone e strutture; ad esempio Rosa Alba Casella, Direttrice della Casa Circondariale di Forlì ha sostenuto: «Il carcere attuale è il fallimento di quello disegnato dalla legislazione vigente!»<sup>2</sup>.

Chi conosce il carcere molto spesso pensa che bisognerebbe superarlo. Nel caso dell’isola di Gorgona si può però concordare che, sebbene la strada – per ora – sia ancora quella della carcerazione, l’unicità insulare del suo percorso riabilitativo vada sostenuta continuando a garantire lavoro (debitamente retribuito) all’aria aperta e in contatto con la natura. Questa vicinanza al mondo naturale contribuisce a mettersi in discussione e, se opportunamente aiutati, a

<sup>1</sup> John Steinbeck, *Furore*, trad. it. di C. Coardi, Bompiani, Milano 2001, p. 66.

<sup>2</sup> Rosa Alba Casella, «Giustizia: carceri allo sbando c’è bisogno d’un pensiero nuovo», in «Corriere Cosenate», 11 gennaio 2010.

muoversi in direzione di un cambiamento. Mi domando spesso quali benefici possa trarre un detenuto dalla relazione con gli animali, anche solo per il semplice fatto che siano presenti. E credo che la vista di un animale, un essere nel quale pulsa la nostra stessa vita, ha la capacità immediata di riconnetterci a un mondo altro di cui sentiamo la necessità. In loro presenza, avvertiamo che gli animali (soprattutto i grandi erbivori che, tra l'altro, hanno svolto un ruolo simbolico importante nel corso della storia dell'umanità) non hanno perso quel legame con la sfera dello "spirituale" che tanti di noi tanto spesso ricercano. L'animale contribuisce a ricollegare il nostro piccolo "io individuale" ad un più grande "Io universale". Questo è quello che penso e "sento" che possa accadere. Questa urgenza di ricongiungimento è, ovviamente, ancor più necessaria in luoghi di sofferenza quali il carcere. Là dove si soffre perché c'è "carezza di spazio ed eccesso di tempo" o assenza di adeguate relazioni affettive e creative, la forza che spinge in questa direzione aumenta e i passaggi possono essere, a volte, sorprendenti. Gli animali, come tante multiformi navette, ci aiutano a compiere questo tragitto.

Per mia vocazione personale e professionale sono stato testimone di alcune relazioni virtuose, in alcuni casi di veri e propri piccoli miracoli, come quello di Miele. Miele è un incrocio tra un pastore tedesco e un pastore maremmano con un manto dal cui colore deriva il suo nome. Vive in Gorgona da circa otto anni, dopo esservi stato portato da cucciolo da uno dei biologi marini che lavoravano sull'isola. Questi doveva spesso assentarsi e così Miele è cresciuto in assenza di un riferimento stabile. A ciò va aggiunto che qualche umano non sempre lo ha trattato con gentilezza e così, alla fine, Miele ha cominciato a manifestare il proprio stato di malessere con episodi di aggressività "immotivata" nei confronti delle persone. Per un certo periodo fu affidato alle cure di un addestratore, ma la situazione non migliorò. Miele divenne il cane "pericoloso" e, dopo aver morso o tentato di mordere diverse volte, si ritrovò recluso dietro a un recinto. Quando il biologo, per motivi lavorativi e familiari, lasciò definitivamente l'isola, Miele (che nel frattempo aveva morso gravemente anche sua moglie) divenne un corpo estraneo di cui non si sapeva bene cosa fare. Sull'isola era visto come un problema in grado di compromettere anche la sicurezza dei detenuti che gli portavano da mangiare. Ci fu un momento in cui iniziò a crescere quel clima pesante che spinge per l'abbattimento. Mi opposi e mi misi a cercare delle soluzioni alternative. Innanzitutto, spostammo Miele in uno spazio più accessibile e lo affidammo a Davide, un giovane detenuto che aveva esperienza con i cani e che si offrì di portargli il cibo senza entrare nel recinto. Passato il momento critico, Davide andava ogni giorno da Miele aiutato da Claudio, un altro ragazzo in gamba che lavorava all'azienda agricola. In breve tempo,

Davide riuscì a stabilire con Miele un rapporto basato sulla fiducia e pian piano iniziò a entrare nel recinto e a farlo mangiare direttamente dalle sue mani. Lo vidi addirittura passeggiare tranquillamente con Miele al guinzaglio. Un piccolo miracolo sul quale nessuno avrebbe scommesso. Eppure era lì sotto gli occhi di tutti.

Giunse, però, il giorno in cui a Davide fu concessa la semilibertà: di giorno usciva per andare a lavorare in un'officina e la sera tornava a dormire in carcere. Non potendo portare Miele con sé, fu sostituito da Claudio. Claudio non aveva con Miele la stessa confidenza di Davide, ma fece di tutto per migliorare la vita di quel povero cane al quale, ancora una volta, era sparito un amico. Davide aveva promesso di portarlo a casa sua, fuori dal carcere, ma aspettava di passare dalla semilibertà all'affidamento per poter tornare la sera nella propria abitazione. Nel frattempo anche per Claudio si stava avvicinando la fine della detenzione che aveva condotto in modo esemplare. Di prassi gli spettavano 45 giorni di sconto di pena. Negli anni di detenzione non aveva mai chiesto un permesso e amava lavorare in Gorgona e occuparsi dell'azienda agricola. Era preciso, affidabile, gentile e colto. Anche lui avrebbe voluto vedere Miele scarcerato e gli dispiaceva abbandonarlo. Chiese allora di poter rinunciare ai suoi 45 giorni di liberazione anticipata in attesa che Davide fosse stato in grado di accogliere Miele. In direzione rimasero perplessi di fronte a questa richiesta: quale detenuto aveva mai fatto domanda per rimanere in carcere anche solo un giorno in più? Si trattava di una richiesta anomala e pertanto non poteva essere accettata. In tanti anni di lavoro non ho mai sentito di un detenuto pronto a rinunciare alla propria libertà pur di stare vicino ad un cane. Alla fine Claudio dovette uscire il giorno prestabilito e oggi Miele è seguito da un'altra persona ancora. Sono però rimasto in contatto sia con Claudio, che vuole partecipare al trasferimento di Miele, sia con Davide che aspetta l'affidamento e vorrebbe tornare in Gorgona per poterlo scarcerare. Non so se e quando tutto questo sarà possibile, ma le liberazioni reciproche hanno lasciato il segno e sembra che la lunga storia di Miele non sia ancora conclusa.

**Credi che sia possibile una situazione in cui la specie umana possa instaurare una collaborazione bidirezionale con le altre specie da sempre ritenute subalterne e trattate come tali? Ad esempio, il fatto che in Gorgona gli animali siano al contempo compagni e materie prime *non vanifica fin dal principio* ogni possibilità di un'autentica comunione tra detenuti di varie specie?**

Questa contraddizione e questa drammaticità di ruoli non appartiene solo alla

condizione carceraria dell'isola di Gorgona, ma al rapporto tra tutti i viventi.

La parola "comunione" tra specie mi fa venire in mente una serie di relazioni di improbabile amicizia tra detenuti umani e "occasionalni" ospiti non umani. In particolare, penso a certe forme di conoscenza avvenute tra umani e insetti o piccoli roditori. Sembra, ad esempio, che il letterato parigino Paul Pellisson-Fontanier, segretario di Luigi XIV, rinchiuso per cinque anni nella Bastiglia, avesse insegnato ad un ragno a prendere il cibo direttamente dalle sue mani. Anche Silvio Pellico, ne *Le mie prigioni* (1832), dichiara una particolare sensibilità verso alcune piccole creature:

Bench'io avessi assai patito in quel carcere, mi dolse di lasciarlo; non soltanto perché nella fredda stagione doveva essere ottimo, ma per tanti perché. Io v'avea quelle formiche, ch'io amava e nutriva con sollecitudine, se non fosse espressione ridicola, direi quasi paterna. Da pochi giorni quel caro ragno di cui parlai, era, non so per qual motivo, emigrato; ma io diceva: "Chi sa che non si ricordi di me e non ritorni? Ed or che me ne vado, ritornerà forse, e troverà la prigione vota, o se vi sarà qualch'altro ospite, potrebbe essere un nemico de' ragni, e raschiar giù colla pantofola quella bella tela, e schiacciare la povera bestia!"<sup>3</sup>.

Ricordo spesso anche un breve racconto di un intellettuale incarcerato per motivi politici. Si tratta di George Mangakis, professore di legge all'Università di Atene, che in *Erasmus e le zanzare* scrive:

Vorrei scrivere di un'altra amicizia nata nel penultimo autunno. La ritengo significativa. Mostra la comunanza che può sorgere tra creature infelici. Ero in cella di isolamento da quattro mesi. Da tutto questo tempo non vedevo un'anima. Solo uniformi: inquisitori e secondini. Un giorno notai tre zanzare nella cella. Stavano lottando duramente per resistere al freddo che cominciava a farsi sentire. Di giorno dormivano sulla parete. Di notte venivano a ronzarmi attorno. All'inizio mi esasperavano. Ma per fortuna non impiegai molto tempo a capire che anch'io stavo lottando per sopravvivere all'ondata di freddo. In fondo che cosa mi chiedevano? Niente di importante. Una goccia di sangue: le avrebbe salvate. Non potevo rifiutare. All'imbrunire mi scoprivo il braccio e le aspettavo. Dopo qualche giorno si abituarono e non ebbero più paura. Di questa fiducia sono loro debitore. Grazie a loro il mondo non si limitava più ad un'aula d'interrogatorio. Poi, un giorno, fui trasferito in un altro carcere. Non rividi mai più le mie zanzare. È così che si viene privati della presenza degli amici nel mondo arbitrario delle prigioni. Ma si continua a pensarli spesso<sup>4</sup>.

Nella raccolta di testimonianze intitolata *Scrittori dal carcere*, Josif Bodsky, nella prefazione afferma:

Il carcere è limitazione di spazio compensata da eccesso di tempo: per un detenuto

<sup>3</sup> Silvio Pellico, *Le mie prigioni*, Capo XLII, Giuseppe Bocca, Torino 1832, p. 141.

<sup>4</sup> George Mangakis, «Erasmus e le zanzare», in S. Dowd (a cura di), *Scrittori dal carcere*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 55-56.

queste due caratteristiche sono palpabili. Non c'è da sorprendersi se tale rapporto – che riecheggia la situazione dell'uomo nell'universo – ha reso la carcerazione una metafora integrale della metafisica cristiana come anche quasi la levatrice della letteratura<sup>5</sup>.

Certo, se per un detenuto le due caratteristiche sottolineate da Brodsky "sono palpabili", non posso non pensare alla condizione animale dove la mancanza di spazio – condizione ineludibile degli allevamenti intensivi e non solo – si associa ad un'altrettanto inesorabile mancanza di tempo. Per motivi esclusivamente economici, gli animali sono costretti a vivere in spazi infimi e senza alcuna prospettiva futura. Per loro, il tempo è a scadenza e regolato sulla in base di quanta carne, latte e uova sono in grado di produrre o sul numero di malattie che manifestano. La morte in un macello (che sia o meno a norma) arriva quindi come una liberazione.

**Sono convinto che osservare l'edificio sociale partendo dalla prospettiva delle sue fondamenta consenta di guadagnare uno sguardo rivoluzionario. Come descritto da Horkheimer nel celebre passaggio sul grattacielo, se le autorità politiche occupano le comode stanze ai piani alti di questo edificio insieme ai detentori del potere economico, possiamo convenire sul fatto che donne, stranieri e poveri vivono, sempre più in basso, nei piani intermedi. I refrattari (consapevoli o meno che siano) all'ordine preconstituito si devono 'accomodare' nei piani inferiori e gli animali abitano le cantine di questa enorme costruzione. Leggendo il tuo libro, però, questa ricostruzione verticale della geografia dei senzienti sembra vacillare di fronte alla visione che esprimi dei rapporti di forza, visione suggellata da un intreccio di situazioni. Ho pensato, leggendoti, che gli "inferiori" possano talvolta godere, seppur paradossalmente, della potenzialità dello "stare sotto". Se, infatti, gli animali di Gorgona, una volta stabilito un contatto, riescono a far intravedere una via di liberazione a chi risiede nei piani "superiori", è possibile immaginare che chi sta in alto, sebbene conduca una vita agiata a discapito di chi è stato sottomesso, soffra comunque della preoccupazione di cadere. Se così fosse, guardare verso terra corrisponderebbe ad un'affannosa ricerca di un'altra possibilità di vita. È forse la vicinanza degli animali alla vita libera a provocare il vero grande richiamo che essi esercitano sull'uomo "evoluto" che, anche per questa capacità incompresa, continua a temerli e a soggiogarli, come se avesse un bisogno incoercibile di continuare a distinguersi da loro?**

<sup>5</sup> Josif Bodsky, «Prefazione», in *Scrittori dal carcere*, cit., p. 11.

Nella piramide sociale del carcere, fondata sul potere conferito dal grado militare (polizia penitenziaria), dalla posizione giuridica (detenuti), dall'assenza di diritti (animali) e dallo status socio-economico (soggetti terzi), chi sta in alto vive nel timore costante che qualcuno ancora più in alto possa infliggergli delle punizioni. Spesso si agisce solo per paura delle eventuali conseguenze delle reazioni di chi sta più in alto. Conseguenze che vanno a toccare aspetti economici, libertà individuale, credibilità, potere. La parola chiave è sempre "paura, paura di, paura che". Paura associata alla perdita di una qualche forma di libertà.

Se sei in basso e accetti il grattacielo che ti sovrasta, non avendo più nulla da perdere, puoi solo sperare di progredire, hai meno paura di perdere qualcosa, sei per certi versi più libero. Ti puoi permettere di osservare l'orizzonte mentre ruminare o camminare a piedi perché non hai diritto a muoverti in auto.

A Gorgona, osservo spesso le mucche riposare a terra e ruminare con lo sguardo rivolto verso il mare. Alcune mi permettono di avvicinarmi fino a pochi centimetri. Posso sentire il rumore dei loro molari mentre triturano il bolo risalito dal ruminare. Conto le loro masticazioni, seguo la deglutizione, la pausa, la risalita del successivo boccone, l'onda a ritroso che percorre l'esofago. Un piccolo miracolo che si ripete da migliaia di anni, ogni giorno e più volte al giorno. La mucca, immersa nei vapori dei gas ruminali, appare beata. Alcune mucche più anziane (intorno ai 10-12 anni di età) come Valentina, Concetta, Castagna e Fortunata, mentre ruminano ti osservano come se vivessero in un altro mondo. Il loro sguardo va oltre la nostra comprensione, oltre la loro detenzione, oltre il carcere che le ospita. In quei momenti di silenzio avverti che esiste dell'*altro*, che sta sotto i nostri occhi e che ci permette di scoprirlo. Come non essere riconoscenti verso queste grandi e placide creature? Come non mettere in dubbio il nostro ruolo di padroni del mondo e delle vite altrui? Ma di quale mondo – viene da chiedersi – possiamo essere padroni? In Gorgona, tutti (liberi e reclusi) possono vedere gli animali da vicino e, com'è noto, quando ti avvicini a qualcuno inevitabilmente cambi.

Non so se e quanto l'uomo voglia distinguersi dagli altri animali. Però, mi chiedo spesso perché un uomo vada nel pollaio o nel porcile, prenda una gallina e le tiri il collo o afferri un maialetto e gli pianti un coltello in gola. Cosa consente di uccidere un altro vivente con tale disinvoltura? Il fatto che lo facciamo da sempre? Allora, perché lo abbiamo sempre fatto? E se lo facessimo con un cane? Ho osservato da vicino molte volte scene simili a queste e continuo a chiedermi quale meccanismo possa permettere di estinguere con tanta indifferenza un'altra vita. Un maialetto, che un attimo prima era lì a giocare con i suoi fratelli sotto lo sguardo attento della mamma, un attimo dopo sta urlando disperato mentre una lama gli recide i vasi del collo.

Non so perché, ma mi è venuta in mente un'altra immagine. Sono seduto sulla terrazza di Gorgona – punto di incontro di tutta la comunità perché da lì si accede allo spaccio, alla mensa, agli alloggi e perché permette di godere di una vista mozzafiato su un mare incantevole – e vedo un agente, terminata la sigaretta che stava fumando, buttare il mozzicone a terra. La terrazza è bella, pulita, ricoperta di mattoni rossi. Il detenuto, tanto, pulirà. Perché? – mi chiedo. Perché non camminiamo su questa terra con un passo più lieve? Vedo piccole violenze, arroganze, soprusi legati da un medesimo filo invisibile. Avverto un senso di ingiustizia profonda e strisciante. Non "sento" tutto questo come giusto. Ed è bizzarro che ciò avvenga proprio in ambito giudiziario. Sotto il cappello del Ministero della Giustizia ci interroghiamo se queste azioni (come tante altre) siano giuste. Così mi pare legittimo porsi anche questioni di giustizia interspecifica all'interno del territorio istituzionale della Giustizia. Forse, questo è uno di quegli esercizi che può distinguerci dagli altri animali.

**Nel libro parli della libertà di movimento come caratteristica necessaria e fondamentale dell'animalità. Sono profondamente in sintonia con le parole di quel detenuto che sosteneva che le mucche debbano rimanere libere, altrimenti si ammalano. Ora ti chiedo, da medico, quanto credi che sia profonda la differenza tra la condizione umana, che si fonda soprattutto sul movimento intellettuale, e la condizione animale che, seppur parte di una ricca cultura inter e intra-specifica, si affida maggiormente a quell'auto-sostegno esistenziale legato al movimento fisico?**

La vita è movimento. È oscillazione tra poli opposti, tra desideri e avversioni, tra cielo e terra. Ogni livello dell'esistenza esprime un movimento. A volte impercettibile, altre volte macroscopico. Tutto, come sappiamo, si muove. Gli animali *devono* muoversi e per questo il primo grave errore (e orrore) che compiamo nei loro confronti è quello di tenerli chiusi, legati, ingabbiati, confinati. Per questo motivo rimasi molto colpito che un giorno Omar<sup>6</sup>, nel suo bilocale all'interno della stalla delle mucche di Gorgona, quando gli chiesi cosa, secondo lui, fosse importante per le mucche con cui viveva a stretto contatto, mi rispose così: «La mucca è nata per essere libera. Non la si può legare. Se la si lega comincia a pensare come noi e si ammala. Non sa che fare e pensa... pensa e infine si ammala». Anche l'uomo dovrebbe muoversi, ma lo fa sempre meno con le proprie gambe. Si sposta sui mezzi di trasporto o si muove solo con la testa. Invece dovrebbe muoversi con i muscoli delle gambe e liberare

<sup>6</sup> Omar è un ex-detenuto sconsigliato che lavorava con le mucche e che viene più volte citato nel libro di Marco Verdone.

la mente. Muoversi con le proprie gambe insieme e in mezzo agli animali è la migliore delle condizioni. Gli animali magnetizzano così profondamente la nostra attenzione che la nostra forza vitale può circolare senza intoppi e finalmente rimettere le cose in ordine. Gli animali ci impongono il “qui e ora” che spesso cerchiamo senza riuscire a trovarlo.

Tante volte ho avuto la fortuna di vivere emozioni di questo genere con mucche e cavalli. Quando lavoravo nel Parco di S. Rossore ho passeggiato spesso in mezzo ad una mandria di cavalli di razza “Tiro Pesante Rapido” (TPR), allevati allo stato semibrado negli ampi pascoli che si affacciano direttamente sulla sponda destra dell’Arno. Questi animali non hanno un rapporto diretto con l’uomo, anzi tendono a evitarlo perché lo associano a costrizioni, visite ginecologiche, iniezioni e dolore. Sono animali combattuti, perché sanno che l’uomo porta loro da mangiare ma anche che, in generale, è buona norma stargli alla larga. Le femmine più anziane sono esperte e sanno come comportarsi con questi strani bipedi. I giovani sono più curiosi e spesso il loro desiderio di conoscere supera la paura e così stabiliscono contatti più ravvicinati. Se ci si avvicina alla mandria senza assumere atteggiamenti da predatore e se si ha la pazienza di aspettare fermi o seduti nell’erba, pian piano tutti i cavalli si avvicinano per cercare di capire, annusare, valutare e prendere una decisione. Sono animali imponenti e raramente è possibile osservarli in una condizione di libertà. Con il tempo si può stabilire un patto di fiducia che rappresenta il primo passo per dialogare con loro. L’energia della mandria è palpabile e si intensifica esponenzialmente quando le giumente hanno i loro puledri al fianco. Alcuni soggetti mostrano, però, una spiccata e quasi innata tendenza alla relazione con l’uomo. Non sembrano provare paura e quasi subito cercano un contatto corporeo. Accettano di essere toccati, accarezzati, di sperimentare una pressione, a patto che non si vada oltre il consentito. La mandria è sempre in allerta e la nostra vicinanza deve tener conto di quello che accade intorno a noi e di come decidano di comportarsi prima le femmine più anziane e poi tutti gli altri. Siamo in relazione con un individuo, ma dobbiamo tener d’occhio anche tutto il resto del gruppo. In un attimo l’intera mandria può “esplodere” e lanciarsi al galoppo per motivi a noi incomprensibili. L’incontro con loro è un esercizio che assorbe completamente. Gli equidi ci impongono di sperimentare e di esercitare l’equilibrio (*equus*). La relazione con loro richiede equilibrio e questo è una grande virtù di cui tutti abbiamo bisogno e che, proprio in questa discussione, si sposa perfettamente con le idee di bilancia e di giustizia.

A fronte di queste percezioni, non possiamo non pensare alla maggioranza degli animali che invece vive segregata in allevamenti e laboratori. Rimaniamo sconvolti dal livello di restrizione al quale l’uomo confina questi suoi compagni

non umani negando loro i diritti fondamentali. La sorpresa è duplice: da una parte colpisce l’assenza di ogni freno morale da parte dell’uomo e dall’altra la quasi sconcertante forza di adattamento degli animali alle condizioni più estreme. Dalle mucche legate alla posta per tutta la vita, ai maiali che trascorrono la loro breve esistenza in luoghi infernali dove sovraffollamento, rumori, odori e terrore li segnano in modo indelebile. Una capacità di sopportazione che dovrebbe farci vergognare e che si dissolve quando finalmente li liberiamo.

**Un’ultima domanda. Provando a sintonizzarmi sulla logica rieducativa che riconosco essere parzialmente seguita nei confronti dei carcerati di Gorgona (molto più che nei carceri “chiusi”), perché non immaginare di dedicare un’area di rifugio per gli animali dell’isola? Una zona in cui almeno gli animali che sono stati riconosciuti nella loro individualità dai detenuti possano finire i propri giorni senza passare dalle lame del mattatoio? So che hai già apportato consistenti migliorie alle loro condizioni di detenzione sull’isola e so che in almeno due casi hai trovato adozioni per maiali in difficoltà anche con il sostegno dei detenuti che vi si erano affezionati. Non trovi che sarebbe, oltre che salvifico per gli animali destinati all’area rifugio, anche positivo mostrare a tutti i lavoratori di Gorgona (agenti compresi) una via di fuga verso la libertà? L’idea di portare le istituzioni e, di conseguenza, i cittadini che dovrebbero rappresentare, a gestire un luogo di liberazione costituirebbe una di quelle contraddizioni ispiratrici capaci di innescare un inizio di superamento dello *status quo* che, a mio avviso, sarebbe davvero importante. Cosa ne pensi? È qualcosa di praticabile e che potrebbe costituire un’ennesima ragione per venire a conoscere l’isola?**

L’idea di creare un’area di rifugio all’interno di un luogo di carcerazione umana è molto potente. In Gorgona ne stiamo discutendo già da tempo e stiamo per esplorare quali azioni pratiche si debbano intraprendere per muoversi in questa direzione. Aggiungo che questa idea è parte di un documento che stiamo completando (e che a breve verrà pubblicato da Altreconomia Edizioni) chiamato *Carta dei diritti degli animali di Gorgona*. Quello che segue è, invece, un passaggio di un progetto che la Casa di Reclusione di Gorgona, trovandosi in un momento di gravi difficoltà economiche, ha presentato al Ministero della Giustizia. Mi sembra significativo segnalarlo perché si tratta di una proposta condivisa con la direzione, che ha sostenuto e rilanciato questa strada sia a beneficio degli animali che nell’ambito di una maggiore coerenza con gli obiettivi pubblici del carcere:

All'interno di uno scenario che costringe a razionalizzare le spese e a ricevere sempre meno finanziamenti istituzionali, è necessario trovare soluzioni che possano far conciliare esigenze diverse, sia sotto il profilo economico che di gestione responsabile nei confronti del benessere degli animali.

Nonostante il ciclo d'allevamento di tutti gli animali cosiddetti "da reddito" termini pressoché invariabilmente con la morte, grazie anche all'impulso fornito dalla *Carta dei diritti degli animali di Gorgona*, è auspicabile che si possano realizzare iniziative volte a permettere, con il dovuto sostegno economico, l'adozione a distanza di alcuni degli animali allevati. Il sostegno economico andrebbe a garantire la sopravvivenza degli animali tramite il coinvolgimento di associazioni animaliste (come, ad es., "Ippoasi - Fattoria della Pace" di Pisa) che, per mezzo della loro attività di volontariato, contribuirebbero a gestire un'area *cruelty-free*. Questa iniziativa, unica nel suo genere, offrirebbe possibilità formative estremamente rilevanti per i detenuti coinvolti che potrebbero occuparsi di un'attività sottratta alle dinamiche di sfruttamento e morte e dedicata esclusivamente alla relazione emotiva-affettiva-formativa. I soggetti, singoli o associati, che sosterebbero tale iniziativa avrebbero la possibilità di visitare l'isola, di partecipare in modo attivo alla rete collaborativa e, quindi, al processo di reinserimento dei detenuti nel mondo del lavoro. Infine, sarebbe di notevole interesse il coinvolgimento degli studenti che, come capita in altri ambiti, potrebbero diventare attori di questo cambiamento, offrendo il loro sostegno alla salvaguardia della vita degli animali e ricevendo in cambio la possibilità di visitare in maniera continuativa l'isola e gli animali adottati inserendoli, attivamente e in modo innovativo, nei loro percorsi didattici.



## Tracce e attraversamenti

## Massimo Filippi Passi

*A Peggy e al suo irripetibile passo.*

Quanto allo schizo, col suo passo vacillante che non cessa di migrare, di errare, di barcollare, egli si addentra sempre più nella deterritorializzazione. [...] ed è questa la sua maniera propria di ritrovare la terra, la passeggiata dello schizo. (G. Deleuze e F. Guattari)<sup>1</sup>

[...] a ben vedere tutti i viaggi si fanno in compagnia di un morto. (C. McCarthy)<sup>2</sup>

**1. Il passo del pensiero.** La filosofia occidentale si è andata strutturando, fin dalle sue origini, intorno ad un sistema, apparentemente solo metaforico, che ha a che fare con il movimento del camminare. Passi indietro, passi avanti, sentieri più o meno interrotti, oltrepassamenti, *impasse*, aporie, passaggi, *incipit*, movimenti verso (o via da) attraversano costantemente la riflessione di quasi tutti i filosofi della nostra tradizione.

Per fare solo qualche esempio, che cosa propone Platone se non un passo intorno al nostro baricentro per guardare oltre la caverna della *doxa*? Che cos'è la metafisica, a partire da Aristotele, se non un passo oltre la fisica? Che cosa è la dialettica, in tutte le sue svariate declinazioni da Hegel ad Adorno passando per Marx, se non un cammino che, tornando su se stesso, si appropria di un più o meno presunto negativo? Che cosa è il pensiero di Heidegger se non un continuo aggirarsi nei pressi dell'essere? E non sono forse altrettante forme di movimento deambulante la danza zarathustriana di Nietzsche, le passeggiate da *flâneur* che Benjamin ci propone tra Berlino e Parigi, la genealogia di Foucault che si snoda tra gli archivi dove si sono accumulati i discorsi del sapere e del potere, il passo apparentemente circolare del decostruzionismo di Derrida e le fughe intensive di Deleuze?

Il problema, ovviamente, non è che la filosofia cammini, ma che il movimento del camminare che la percorre e la costituisce, con il suo inevitabile richiamo al fatto che siamo "enti animati", cioè animali, sia costantemente passato inosservato o visto come una semplice metafora del mondo vero cui questo perenne movimento può solo alludere.

**2. Il passo indietro.** Recentemente è stato tradotto in italiano, con il titolo *Diversità di natura, diversità di cultura*<sup>3</sup>, il testo della conferenza (con successivo dibattito) che Philippe Descola, influente antropologo francese, allievo di Lévi-Strauss ed erede della sua cattedra presso il Collège de France, tenne a Montreuil il 3 febbraio 2007.

Questo breve intervento offre al lettore italiano la possibilità di gettare uno sguardo, seppur fugace, sul pensiero di Descola, autore tra l'altro del fondamentale saggio *Par-delà nature et culture*<sup>4</sup>, che ancora aspetta di essere tradotto nella nostra lingua. Prendendo ad esempio quanto potremmo facilmente vedere facendo una passeggiata in campagna, Descola comincia con il mettere in dubbio l'idea secondo cui sarebbe facile distinguere tra ciò che è attribuibile alla natura e ciò che è attribuibile alla cultura:

Durante la mia passeggiata costeggio una siepe viva, composta di vegetazione spontanea, di biancospini, di noccioli, di peri corvini, di rose canine. Posso dire che è una siepe naturale [...]. Ma questa siepe è stata comunque sistemata, potata, curata dagli uomini e si trova lì per separare due prati secondo il confine fissato dal catasto [...]. È dunque il prodotto di un'attività tecnica, quindi di un'attività culturale. Essa ha anche una funzione legale, quindi culturale. La maggior parte degli oggetti che appartengono al nostro ambiente, compresi noi stessi, si trovano in [una] situazione intermedia, in cui sono nel medesimo tempo naturali e culturali<sup>5</sup>.

Quindi, a partire dal suo cammino personale – prima tra le popolazioni dell'Amazzonia come etnografo sul campo e poi tra i risultati delle ricerche sue e di altri etnologi e antropologi – ci riferisce che è giunto a «mettere in dubbio ciò che mi sembrava evidente», prendendo in considerazione proprio i vari modi in cui culture diverse hanno coniugato il complesso rapporto tra natura e cultura nella definizione della «differenza tra umani e non umani»<sup>6</sup>. Descola individua «quattro grandi modi di concepire le relazioni con i non umani»:

Il primo consiste nel pensare che i non umani sono provvisti di un'anima o di una coscienza identica a quella degli umani, ma che si distinguono gli uni dagli altri grazie a corpi differenti che permettono loro di vivere in ambienti diversi [...]; il secondo consiste nel pensare che gli umani sono i soli esseri dotati di ragione, ma che essi non si distinguono sul piano fisico dai non umani [...]; il terzo consiste nel pensare che umani e non umani condividono delle qualità fisiche e morali identiche che si distinguono da altri insiemi di qualità fisiche e morali condivise da altri gruppi di umani

1 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 2002, p. 38.

2 Cormac McCarthy, *Oltre il confine*, trad. it. di R. Bernascone e A. Carosso, Einaudi, Torino 1997, p. 360.

3 Philippe Descola, *Diversità di natura, diversità di cultura*, trad. it. di E. Pozzi, BookTime, Milano 2011.

4 *Id.*, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Parigi 2005.

5 *Id.*, *Diversità di natura, diversità di cultura*, cit., pp. 7-8.

6 *Ibidem*, p. 11.

e non umani [...]; l'ultimo consiste nel pensare che ciascun umano e ciascun non umano è diverso da tutti gli altri, ma che egli è capace di intrattenere con gli altri dei rapporti di analogia (più grande o più piccolo, più caldo o più freddo, ecc.) [...]<sup>7</sup>.

Dalla prospettiva del primo modo di concepire i rapporti tra gli umani e i non umani (quella dei popoli dell'Amazzonia) «l'espressione "esseri della natura" è priva di senso [perché] esseri che sono concepiti e trattati come persone [...] non sono più esseri naturali»<sup>8</sup>; anche da quella del terzo (quello degli Aborigeni australiani) «la distinzione tra ciò che sarebbe naturale e ciò che sarebbe culturale non ha alcun senso poiché nel loro mondo tutto è al medesimo tempo naturale e culturale»<sup>9</sup>. Se così stanno le cose, il secondo modo di concepire questa relazione, quello della «mentalità occidentale, cristiana», è allora tutt'altro che "naturale", come siamo portati a credere, e rappresenta invece il risultato di un *passo indietro* squisitamente "culturale", di «una tendenza tardiva nella storia dell'umanità [che] non si è verificata che una sola volta»<sup>10</sup>:

Perché si possa parlare di natura, è necessario che l'uomo faccia un passo indietro rispetto all'ambiente nel quale è immerso, è necessario che l'uomo si senta esterno e superiore al mondo che lo circonda. Egli potrà allora percepire il mondo come un tutto, perché è indietreggiato rispetto a questo, si è estrapolato. Percepire questo mondo come un tutto, come un insieme coerente, diverso da com'è e da come si presenta, è un'idea alquanto strana, se ci si riflette. [...] Ma una volta che abbiamo preso l'abitudine di rappresentarci la natura come un tutto, essa diventa come un grande orologio del quale si può cercare di smontare il meccanismo, per migliorarne i rotismi e il funzionamento. [...] [Da questa immagine] è derivato uno straordinario sviluppo delle scienze e delle tecniche, ma anche uno sfruttamento senza freni della natura – ormai composta da oggetti privi di rapporti con gli umani [...]<sup>11</sup>.

Bisogna attirare l'attenzione sul fatto che non è lo sviluppo delle scienze ad aver cambiato la nostra idea della natura, ma il contrario. È proprio perché in Europa alla fine del Rinascimento, la natura è diventata qualcosa di esterno agli uomini, che gli sviluppi scientifici sono stati possibili<sup>12</sup>.

Svilupi chiaramente impensabili per gli altri modi di declinare la relazione umano/non umano, quarto compreso (quello della Cina e del Messico), secondo cui esistono «molteplici legami tra gli uomini e il resto del mondo»<sup>13</sup>; non essendo visto dall'esterno, il "naturale" è più difficilmente preda dell'azione

7 *Ibidem*, pp. 41-42.

8 *Ibidem*, p. 15.

9 *Ibidem*, p. 26.

10 *Ibidem*, p. 27.

11 *Ibidem*, pp. 26-27.

12 *Ibidem*, p. 47.

13 *Ibidem*, p. 46.

trasformativa umana. Paradossalmente, però, prosegue Descola, è proprio l'"efficacia" di questa visione del mondo, che ne ha segnato il trionfo planetario, a metterla sotto scacco, una prima volta con l'espansione coloniale che, facendola "incontrare" con culture altre, l'ha storicizzata, togliendole quell'aura di naturalità ed universalità che si era auto-conferita, e una seconda volta oggi con la comprensione del «prezzo estremamente elevato che bisogna pagare per questo sfruttamento senza ritegno del nostro ambiente»<sup>14</sup>, comprensione che ci porta a riscoprire quelle «civiltà per lungo tempo chiamate "primitive [che] hanno saputo preservarsi dal saccheggio irresponsabile del pianeta»<sup>15</sup>. Riscoperta che, per Descola, permette il passaggio di una fievole speranza di salvezza:

Queste civiltà forse ci indicano anche una via per uscire dall'*impasse* in cui ci troviamo attualmente. Loro non hanno mai pensato che le frontiere dell'umanità si arrestassero alle porte della specie umana [...] la conoscenza che noi oggi abbiamo di tutti questi popoli che [...] non vedono il loro ambiente come qualcosa di esterno a se stessi, ci fornisce un modo di prendere le distanze nei confronti del presente per tentare di affrontare meglio l'avvenire [...]. Così, anche se la soluzione che noi vorremmo per l'avvenire, un'alternativa valida di vivere insieme certo tra umani, ma anche tra umani e non umani, non esiste ancora, noi abbiamo almeno la speranza, perché altri l'hanno fatto prima di noi in altre civiltà e altre società, di poter inventare dei modi originali di abitare la terra<sup>16</sup>.

**3. Un altro passo indietro.** *L'impasse* a cui ci ha consegnati la potenza operazionale associata alla visione della natura come un tutto non coinvolge "solo" il mondo non umano e indirettamente la società umana a seguito del disastro ecologico che ci troviamo a fronteggiare, ma anche – e direttamente – la definizione dell'umano stesso. Grazie alla riflessione biopolitica contemporanea in generale e al lavoro di Agamben nella serie *Homo sacer* in particolare, ormai sfugge a pochi che la «macchina antropologica» ha lavorato e tuttora lavora per scindere l'umano dall'animale all'interno dell'uomo<sup>17</sup>, sia nell'ambito dei totalitarismi novecenteschi sia, seppur con modalità differenti, nell'ambito delle odierne democrazie liberali<sup>18</sup>. Due volumi recenti, però, mostrando i

14 *Ibidem*, p. 27.

15 *Ibidem*, p. 29.

16 *Ibidem*, pp. 29-31.

17 Cfr., ad es., Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, soprattutto pp. 35-43.

18 Cfr., ad es., *Id.*, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; *Id.*, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone, Homo sacer, III*: Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004 e *Id.*, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008-2009. Pur concordando con Esposito che il termine arendtiano di "totalitarismo" per indicare assieme comunismo sovietico e nazismo sia impreciso, se ne è fatto qui ricorso per semplicità.

diversi passi indietro che questa visione del nostro rapporto con l'alterità non umana ci ha fatto compiere, ci permettono di muovere qualche passo in avanti nella comprensione di quella zona di indiscernibilità in cui sono entrate nella modernità, indistinguendosi, bio- e tanato-politica.

Il primo di questi volumi è *Precursori dello sterminio*<sup>19</sup>, curato da De Cristofaro e Saletti, che finalmente rende disponibile in italiano il documento pubblicato per la prima volta nel 1920 dal giurista Karl Binding e dallo psichiatra Alfred Hoche e intitolato *La liberalizzazione della soppressione della vita senza valore*. Questo saggio incarna, a partire dalle figure dei due suoi autori, l'inestricabile commistione, analizzata da Foucault, tra potere politico-amministrativo e sapere medico-psichiatrico. Da un lato esso rappresenta infatti il punto di arrivo della rinnovata riflessione ottocentesca sulla "vita" (iniziata sulla spinta di una "miscela esplosiva" costituita da un'interpretazione scorretta del pensiero darwiniano, dallo sviluppo della genetica, dal trionfo delle scienze di popolazione, da bizzarre ipotesi sociobiologiche e dalla elaborazione di un'altrettanto fantasiosa teoria degenerativa della società mutuata dalle nascenti discipline della psichiatria e della neurologia) e dall'altro, come unanimemente riconosciuto, è uno dei punti di partenza imprescindibili nella costituzione del pensiero biopolitico nazista.

Come sottolineato dai curatori, il "manifesto" di Binding e Hoche si fonda su due idee che paiono ancora vitali. La prima è quella che considera lo Stato come una

unità etnicamente omogenea di individui sani che [...] concorrono a incrementare la forza dell'intera comunità, della quale appaiono come semplici rotelle rispetto ad un più ampio e articolato ingranaggio<sup>20</sup>,

unità che, pertanto, *deve difendersi* da ogni forma di «estraneità biologica e somatica» che mescolandosi «alla razza superiore [possa] *imbastardirla*»<sup>21</sup>, riducendone il benessere e la produttività economica. La seconda è quella secondo cui

la legge, così come essa è, dimostra già di saper operare delle differenze tra tutela assoluta e tutela attenuata della vita [...] [dal che] consegue che, poiché le vite degli idioti incurabili non sono un bene per chicchessia, la loro soppressione andrebbe liberalizzata<sup>22</sup>,

al pari di quelle di tutti quegli altri individui che, classificati come asociali,

19 Ernesto De Cristofaro e Carlo Saletti (a cura di), *Precursori dello sterminio. Binding e Hoche all'origine dell'"eutanasia" dei malati di mente in Germania*, ombre corte, Verona 2012.

20 *Ibidem*, pp. 8-9.

21 *Ibidem*, p. 18.

22 *Ibidem*, p. 13.

troveranno la morte nei decenni successivi e che una

circolare del ministro degli Interni di Prussia e del Reich del 14 dicembre 1937 [definiva come] "individui che si comportano nei confronti della collettività in modo non costituente di per sé un reato, ma che tuttavia rivela la loro incapacità di adattamento"<sup>23</sup>.

Due idee che, condite con una retorica umanitaria, non dissimile nella forma da quella che presiede alle guerre odierne e alle nozioni di "benessere animale", fungono da operatori per il "calcolo del soggetto"<sup>24</sup> secondo il seguente schema: a) «la vita ha valore in quanto essa procura piacere e si sottrae al dolore», b) «il valore della vita viene [...] commisurato alla sua godibilità da parte del singolo ma anche al peso che una sua improduttiva prosecuzione potrebbe implicare per la collettività», e, quindi, c) «la valorizzazione della vita si dà come l'esito di un calcolo costi-benefici»<sup>25</sup>. Calcolo del soggetto che trova la sua aritmetica e il suo metro di misura nella vita animale. Per Hoche, infatti, ciò che permette di distinguere quelli che definisce «vuoti gusci umani [*leeren Menschenhülsen*]» o «esistenze-zavorra [*Ballastexistenzen*]»<sup>26</sup> è «la mancanza della coscienza di sé», il fatto che «posseggono un livello *intellettuale*, quale lo si può trovare al più basso livello animale» e i cui «moti dell'animo non si alzano oltre il livello più elementare, legato alla vita animale»<sup>27</sup>. Il che gli permette di lanciare quella che Derrida definirà successivamente «la guerra sulla pietà»<sup>28</sup>:

[...] alla base della compassione per una vita degna di essere vissuta vi è un inestirpabile errore di ragionamento o meglio una carenza di pensiero, in base alla quale la maggior parte delle persone proiettano la loro maniera di pensare e di sentire su una forma di vita altrui [...], un errore che è anche all'origine del culto eccessivo di cui gli animali sono oggetto da parte dell'uomo europeo. La "compassione" per un individuo morto mentalmente, nel corso della sua vita e nel caso della sua morte, è un sentimento da mettere all'ultimo posto; dove non c'è sofferenza, non c'è neppure compassione<sup>29</sup>.

23 *Ibidem*, p. 33.

24 Ci si riferisce qui a Jacques Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, trad. it. di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011, in cui si mostra come la costituzione del soggetto si articoli attraverso un calcolo operato da una struttura sacrificale che si alimenta sia di umani che di non umani. Per un'analisi più approfondita di questo libro, cfr. Massimo Filippi e Filippo Trasatti, «La favola del soggetto, la tragedia degli animali», in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, pp. 70-82.

25 E. De Cristofaro e C. Saletti (a cura di), *Precursori dello sterminio*, cit., pp. 9-10.

26 *Ibidem*, p. 83.

27 *Ibidem*, p. 85.

28 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 67-68.

29 E. De Cristofaro e C. Saletti (a cura di), *Precursori dello sterminio*, cit., p. 86. Al proposito è interessante segnalare che fu calcolato anche il risparmio economico che la soppressione delle

Nonché di delineare, in una sorta di inquietante girotondo, il cammino futuro dell'umanità:

C'è stata un'epoca, che oggi consideriamo barbara, in cui l'eliminazione di chi era nato inadatto alla vita [...] era [considerata] naturale, quindi è giunta la fase, attualmente in corso, in cui preservare ogni esistenza, anche del tutto priva di valore, è stato eretto a postulato morale più alto; ma verrà un'epoca nuova in cui, secondo un punto di vista morale più elevato, si smetteranno di mettere in pratica, a costo di pesanti sacrifici, i postulati richiesti da una concezione eccentrica dell'uomo e, molto semplicemente, da una sovrastima del valore dell'esistenza umana<sup>30</sup>.

4. Il passo della riabilitazione. Il secondo volume cui si faceva riferimento in precedenza è quello di Baris Alakus, Katharina Kniefacz e Robert Vorberg, *I bordelli di Himmler*<sup>31</sup>, in cui viene offerta una panoramica del ruolo giocato dalla sessualità nell'ambito della biopolitica nazista e in cui viene riportato alla luce un aspetto che la ricerca storica ha lasciato per lungo tempo nell'ombra: l'utilizzo di schiave sessuali in veri e propri bordelli gestiti all'interno dei campi di prigionia come incentivo, tra gli altri, per i lavoratori forzati maschi più "meritevoli".

Come Foucault ha sottolineato, la sessualità, parte al contempo della sfera personale e di quella sociale, è un luogo privilegiato dell'esercizio della biopolitica in quanto consente un doppio controllo della vita, a livello di individuo e a livello di popolazione. Questo aspetto non è ovviamente sfuggito ai gerarchi nazisti che da un lato inasprirono l'azione oppressiva nei confronti della prostituzione e dall'altro la favorirono con la concentrazione delle "prostitute" nei bordelli, assicurandosi al contempo un nuovo gruppo di asociali (fondamentalmente tutte le donne che avessero inteso emanciparsi dal sistema patriarcale), una limitazione della diffusione delle malattie veneree e dei rischi di alterare la "purezza del sangue ariano" (associati all'espansione militare nei territori occupati e alla crescente presenza di lavoratori forzati di origine straniera in territorio tedesco), il controllo dell'equilibrio sessuale maschile in generale e di quello dei soldati, dei sorveglianti dei campi e dei prigionieri in particolare, con conseguenti benefici politico-economici, e infine di fornire un "antidoto" contro l'omosessualità presente tra i membri dell'esercito<sup>32</sup>.

La creazione dei bordelli non è allora sorprendente. Ciò che sorprende è invece

vite indegne di essere vissute aveva comportato per il Reich e che tale risparmio, proiettato nel 1951 sarebbe equivalso a «885.429.000 marchi, l'equivalente di 13.492.449 chili di carne e salsiccia (sic!)» (*Ibidem*, p. 41).

30 *Ibidem*, pp. 88-89.

31 Baris Alakus, Katharina Kniefacz e Robert Vorberg, *I bordelli di Himmler*, trad. it. di A. Gilardoni, Mimesis, Milano 2011.

32 *Ibidem*, pp. 55-57.

la "precisione" con cui opera il calcolo del soggetto che, misurando la distanza che corre tra determinate classi di individui e "L'Animale" (più breve per le donne che per gli uomini, per gli omosessuali che per gli eterosessuali, ecc.), permette di definire dei sottopiani all'interno dei vari piani che costituiscono il grattacielo sociale descritto da Horkheimer. E, ancor più sorprendente, come mostra il fatto che la riabilitazione delle vittime del nazismo è avvenuta temporalmente in relazione inversa alla disposizione che queste avevano assunto all'interno della scala degli esseri (le schiave sessuali hanno dovuto attendere questo momento fino alla fine del secolo scorso)<sup>33</sup>, è che lo stesso sistema classificatorio ha continuato a funzionare ben oltre il 1945. Questa riabilitazione a piccoli passi è allora un altro indice che suggerisce, ancora una volta, la sostanziale continuità della biopolitica fondata sul valore: il problema non sta nel modo in cui si effettuano i calcoli, ma nell'idea stessa di calcolare. Quando si inizia a contare, non si conta più; quando si parla di valori, si parla al contempo di svalutazione.

5. Il passo dell'effettualità. Se Descola individua nel passo indietro che abbiamo compiuto nei confronti della natura intorno al XVII secolo la molla che ha reso possibile lo sviluppo (inarrestabile) e la globalizzazione (colonizzante) della visione occidentale del mondo, Agamben in *Opus Dei*<sup>34</sup>, l'ultimo tassello della serie *Homo sacer*, individua un altro passaggio che, a partire dal cristianesimo primitivo, configura la potenza della prassi occidentale costantemente impegnata a trasformare il vivente in nuda vita: quello dall'essere all'agire. La «ricerca archeologica» che si snoda in questo libro – continuazione del progetto iniziato con *Il Regno e la Gloria* e proseguito con *Altissima povertà*<sup>35</sup> – intorno alla nozione di "ufficio" mostra come questa percorre in maniera pervasiva, seppur sottotraccia, l'ontologia, l'etica, la politica e il diritto occidentali:

Nell'ufficio, essere e prassi, ciò che l'uomo fa e ciò che l'uomo è, entrano in una zona di indistinzione, in cui l'essere si risolve nei suoi effetti pratici e, con una perfetta circolarità, è ciò che deve (essere) e deve (essere) ciò che è. [...] tanto dell'essere quanto dell'agire noi non abbiamo oggi altra rappresentazione che l'effettualità. Reale è solo ciò che è effettivo e, come tale, governabile ed efficace [...]<sup>36</sup>.

Nello spostamento che «l'intero edificio dell'etica e della politica subiscono»<sup>37</sup>

33 *Ibidem*, pp. 117-127.

34 G. Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. *Homo sacer*, II, 5, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

35 *Id.*, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. *Homo sacer*, II, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2009 e *Id.*, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. *Homo sacer*, IV, 1, Neri Pozza, Vicenza 2011.

36 G. Agamben, *Opus Dei*, cit., pp. 8-9.

37 *Ibidem*, p. 95.

nel momento in cui «esse è ormai sinonimo di “agire”»<sup>38</sup>, Agamben individua il passo che definisce il “proprio” dell’uomo contemporaneo:

*Se l’uomo non vive semplicemente la sua vita come gli animali, ma la “conduce” e “governa”, l’officium è ciò che rende la vita governabile, ciò attraverso cui la vita degli uomini viene “istituita” e “formata”. Decisivo è, però, che, in questo modo, l’attenzione del politico e del giuridico si sposti dal compimento di singoli atti all’“uso della vita” nel suo complesso, che l’officium tenda cioè a identificarsi con l’“istituzione della vita” come tale [...]. L’officium costituisce [...] la stessa condizione umana, gli uomini in quanto membra ... corporis magni, sono esseri di officium»<sup>39</sup>.*

E, prosegue Agamben, «se l’officium è ciò che rende governabile la vita degli uomini, le virtù sono il dispositivo che permette di attuare questo governo»<sup>40</sup>; se l’essere si trasforma in dover-essere, il dovere diventa «il concetto fondamentale nell’etica»<sup>41</sup>, che si esercita tramite un’«autocostrizione» mediata dal «rispetto»<sup>42</sup>, l’imperativo diventa «il modo verbale proprio del diritto»<sup>43</sup> e l’ufficiale – sacerdote, funzionario o militante che sia – si fa «essere di comando»<sup>44</sup>. Il fuoco di rotazione di questo movimento cortocircuitante, che si riproduce e riproduce lo stesso girare a vuoto dell’etica kantiana e del diritto kelseniano (entrambi tuttora operanti), è la volontà:

Decisivo è che il movimento dell’essere [...] implichi una *energeia* e una incessante “messa-in-opera”, sia pensato, cioè, come un *ergon* che rimanda all’effettuazione da parte di un soggetto che sarà, in prima e ultima istanza, identificato con la volontà<sup>45</sup>.

La rivoluzione industriale, e qui ritorniamo sui passi di Descola, farà il resto. Nella società che da questa stava per sorgere,

in cui gli uomini sarebbero stati assoggettati a forze che non avrebbero potuto in alcun modo controllare, la morale del dovere li avrebbe abituati a considerare l’obbedienza a un comando (poco importa se esterno o interno, perché nulla è più facile che interiorizzare un comando esterno) come un atto di libertà<sup>46</sup>.

*Officium* (come inosservata distinzione della vita umana da quella animale), essere = agire, effettualità, governabilità della vita, virtù, dovere, comando, volontà, libertà: *tout se tient* nella norma che “normalizza e naturalizza”,

38 *Ibidem*, p. 61.

39 *Ibidem*, p. 90, corsivo iniziale aggiunto.

40 *Ibidem*, pp. 91-92.

41 *Ibidem*, p. 102.

42 *Ibidem*, pp. 130-131.

43 *Ibidem*, p. 99.

44 *Ibidem*, p. 100.

45 *Ibidem*, p. 146.

46 *Ibidem*, p. 141.

esprimendo «solo il fatto che un certo comportamento è statuito da una norma, e che questa norma rimanda a un’altra norma [...] e questa ancora a un’altra»<sup>47</sup>. Da qui il passo conclusivo di Agamben, secondo cui

Il problema della filosofia che viene è quello di pensare un’ontologia al di là dell’operatività e del comando e un’etica e una politica del tutto liberate dai concetti di dovere e volontà<sup>48</sup>.

Da qui l’ossessiva ricerca in tutta la sua opera del modo in cui può darsi una forma-di-vita inoperosa, di una inoperosità che non significhi assenza di movimento, ma assenza di scopo. Forma-di-vita che, seppur ancora sfuggente, lampeggia a tratti, forse anche al di là delle intenzioni dell’autore, in qualcosa che ha a che fare con il rendersi indistinto del confine umano/animale: il banchetto incruento dei giusti nell’ultimo giorno<sup>49</sup>, la neutralizzazione delle azioni umane nella festa<sup>50</sup>, l’attività posta in stato di arresto dal gioco del gatto con un gomito che in tal modo si emancipa dalla «relazione obbligata a un fine»<sup>51</sup>.

Che siano proprio la scarsa attenzione del movimento animalista al passo degli animali, il suo costante muoversi secondo il passo dettato da ciò a cui vorrebbe opporsi, la sua accettazione acritica dell’effettualità dei piccoli passi, il suo credo quasi religioso nel presunto movimento espansivo di una società-organismo (*corpus magnum*) informata dal dovere e dalla volontà, a condannarlo a girare a vuoto, a battere il passo?

6. L’ultimo passo. Se le nozioni che ruotano intorno ai concetti di dovere, rispetto e virtù, in quanto risultato dell’effettualità della norma e del comando, si dimostrano inservibili per arrestare il passo indietro dalla natura, che a sua volta ha reso possibile gli innumerevoli passi in avanti che ogni giorno compiamo nella distruzione dell’intero esistente, verso dove dovremmo incamminarci? Esiste un passo che si smarchi dalla linearità binarizzante del taglio e della ferita che ha separato l’uomo dall’animale ben prima di quanto Descola pensi, a partire almeno dal Neolitico, quando la domesticazione è diventata istituzione?

In francese “*pas*” indica sia “passo” che “non” e, giocando sulla polisematicità di questo termine, Derrida individua la possibilità di un altro modo di camminare nella condizione aporetica, letteralmente di non-passaggio, che percorre il

47 *Ibidem*, p. 142.

48 *Ibidem*, p. 147.

49 Cfr. *Id.*, *L’aperto*, cit., pp. 9-11.

50 Cfr. *Id.*, «Una fame da bue. Considerazioni sul sabato, la festa e l’inoperosità», in *Nudità*, nottetempo, Roma 2009, pp. 147-159.

51 Cfr. *Id.*, «Elogio della profanazione», in *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005, pp. 83-106. La citazione è a pp. 98-99.

*passaggio del non* della morte: la morte, segnando l'impossibilità del passo che costantemente si muove verso di essa, in quanto confine che va attraversato ma che mai si attraverserà, fa risuonare il *non* che accomuna umani e animali. È la negatività, che non è mancanza ma affermazione dello scorrere della vita dall'uno all'altro, che rende possibile il movimento dell'essere animale ed è questo movimento a sua volta a rendere possibile «la possibilità dell'impossibile» (la morte propria) e l'eterotrofia (la morte dell'altro)<sup>52</sup>. Movimento che è stato negato con il gesto, questo sì radicalmente debitore alla mancanza, che in un sol colpo ha istituito l'umano come non-animale e come spirito acorporeo immortale. Nell'aporeticità, nel movimento senza scopo e direzione della morte sembra allora nascondersi la possibilità di smarcarsi al contempo dalla naturalità del morire e del far morire animale e dalla mortifera cultura umana dell'immortalità che a quella pretenderebbe opporsi, ma che in realtà la moltiplica esponenzialmente nella norma di un incessante sterminio.

Di questo movimento, così difficile da percorrere con il passo logocentrico della filosofia, possiamo talvolta intravedere una traccia nell'arte e nella letteratura, come accade leggendo il romanzo di Linnio Accorroni, *Ricci (La cosa giornaliera)*<sup>53</sup> che, accostando il cammino verso la morte di un umano e gli ultimi passi compiuti da alcuni animali, dischiude un paradossale spazio di salvezza.

La cosa giornaliera, ossia la vulnerabilità mortale dei nostri corpi, è portata alla luce dal resoconto senza sconti della storia della malattia di un anziano colpito da un tumore al retto che, con tutto il suo corredo di incontinenza fecale, sangue, puzza, sporcizia e umiliazione, fa emergere quella *nuda vita* da cui cerchiamo inutilmente di smarcarci, ma che comunque ci costituisce, e che lo trasforma progressivamente in «una macchina fecale postfordista»<sup>54</sup>.

In questa espressione non si possono non riconoscere gli echi di tutta una tradizione che ha pensato e trattato "L'Animale" come macchina grazie ad un'incessante produzione de "L'Umano" tramite la cattura de "L'Animale" sottoforma di un'esclusione, di un resto espulso (fecale, appunto). La malattia, però, a differenza di quanto accade nella produzione istituzionalizzata di nuda vita, toccando senza fini (ri)produttivi il nervo scoperto della nostra innegabile animalità corporea, sembra invertire il funzionamento della macchina antropologica, che continua sì ad operare con le sue distinzioni binarie, ma questa volta a scapito

52 Cfr. J. Derrida, *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. di G. Berto, Bompiani, Milano 1999, pp. 7 e sgg. e pp. 56 e sgg. Per una analisi più dettagliata di questo testo e dei temi qui solo accennati, mi permetto di rimandare al mio *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010, soprattutto pp. 30-40.

53 Linnio Accorroni, *Ricci (La cosa giornaliera)*, Italic, Ancona 2011.

54 *Ibidem*, p. 21.

de "L'Umano": viviamo e moriamo, come afferma il protagonista, «tra la merda, in un mondo di merda, tra uomini di merda»<sup>55</sup>, riconoscendo in tal modo, seppur in maniera distorta e forse inconsapevole, la radicale finitezza che accomuna tutti i viventi («Finisce tutto in merda, sempre»<sup>56</sup>).

Questa disperante consapevolezza viene approfondita nei paragrafi intitolati «Crimini di pace», che descrivono ciò che resta degli animali dopo che sono entrati in rotta di collisione con le nostre macchine. I ricci del titolo, crocifissi sulle strade dopo essere stati investiti, sono l'esempio paradigmatico di questi incontri mortali. Avvicinando due specie di cadaveri (quelli umani e quelli animali) e due forme di trattamento degli stessi (riti funebri vs. noncuranza), l'autore non fa che ribadire l'insostenibilità del confine umano/animale che ci è tanto caro e, soprattutto, tanto utile. Questo "scandaloso" accostamento indica, come si diceva, in direzione di quello spazio di indistinzione che accomuna i viventi, spazio dove non è più possibile rintracciare quell'altro confine che, intrecciandosi indissolubilmente con quello umano/animale, struttura, anch'esso inosservato, il nostro pensiero e la nostra prassi: il confine tra corpo vivo e cadavere. Il che ci permette di comprendere perché Accorroni scelga tra tutti i possibili crimini contro gli animali quello che sembra essere il più banale: lo sceglie proprio per questo motivo, perché è, appunto, un crimine di pace, un semplice effetto collaterale, come accade nelle guerre umanitarie, della "naturale" *automobilità* insulare che l'uomo si è assegnato escludendosi dal "naturale"<sup>57</sup>. Possiamo muoverci in automobile solo perché, avendo fatto un passo indietro dal vivente, abbiamo colonizzato l'intero pianeta, trasformandolo in mappe de "L'Umano", in marche umane, rinchiudendoci anche noi in gabbie pensate all'inizio solo per gli altri. A bordo di un'automobile crediamo di muoverci liberamente, ma di fatto, recintando l'intero esistente con le nostre strade, ci siamo *autoreclusi* su percorsi prestabiliti e inaggrabili. Per svincolarci dalla materialità del *passo* ci siamo consegnati ad una tetra *passività*, alla libertà obbligatoria del dovere, che, se pensata a fondo, non può che far affiorare, con ancora maggiore evidenza, la condizione condivisa di morti-viventi che è sì costitutiva del vivente in generale, ma che il nostro modo di concepire "L'Animale" ha trasformato in una routine di violenza e oppressione.

Riprendendo quanto Derrida afferma nel secondo volume de *La Bestia e il Sovrano*, potremmo dire che i cadaveri degli animali esposti senza difese sui bordi delle strade alla nostra sovranità ci ricordano che il confine umano/animale

55 *Ibidem*, p. 84.

56 *Ibidem*, p. 21.

57 Per un approfondimento su questi temi, cfr. Dennis Doron, «Road Kill: Commodity Fetishism and Structural Violence», in John Sanbonmatsu (a cura di), *Critical Theory and Animal Liberation*, Rowman & Littlefield, Lanham 2011, pp. 55-69.

passa anche dalla istituzione del confine morti/viventi e che questo a sua volta istituisce il primo. La differenza di trattamento delle due forme di cadaveri si fonda, infatti, sull'idea bizzarra secondo cui avremmo la prerogativa esclusiva di sopravvivere alla nostra morte: solo noi pensiamo di poterci preoccupare da vivi delle sorti dei nostri resti e di poter osservare da morti quanto accade loro. In altri termini, ciò che il sistema colonizzante, di cui l'automobile non è che una metonimia, nega a "L'Animale" non è tanto e non solo l'*habeas corpus*, quanto e soprattutto l'*habeas corpse* (l'aver un cadavere) o, meglio, è la costante negazione di quest'*ultimo* che rende inefficace e di fatto insussistente il primo<sup>58</sup>.

Il riconoscimento che prima di essere animali viventi siamo animali mortali apre, però, una crepa all'interno della monoliticità, a prima vista inscalfibile, del «Mondo/Puzza»<sup>59</sup> in cui non possiamo neppure più morire. Nel romanzo di Accorroni, queste crepe sono rappresentate dai tre paragrafi intitolati «Sinantropismi». Sinantropici sono quegli animali che vivono insieme all'uomo, adattandosi, nonostante tutto, nelle pieghe del "nostro" ambiente antropizzato. Questi animali, e non a caso tra tutti Accorroni ci parla solo di uccelli, sono creature angeliche che svolgono la funzione di messaggeri di una vita altra, della vita che potrebbe accadere nell'*aldiqua*. Aldiqua che si smarca dalla *bêtise* dell'immortalità nella leggerezza con cui gli uccelli costruiscono i loro nidi dove, sempre iniziante, la vita sconfinava, attraverso le generazioni che incessantemente si susseguono, oltre l'individuo per *trapassare*, lungo la linea di fuga del cadavere, in altre vite, in una vita, nell'impersonale. Impersonale che depotenzia il primato assegnato alla morte dalla nostra cultura dell'individualismo insulare, immergendola nell'oceano vivente che circonda e attraversa quella finzione che chiamiamo individui. Vita «a due livelli, quello della *pesanteur* e quello della *grace*»<sup>60</sup>, che le tane degli animali, anche se ricavate all'interno di una cassetta postale, riproducono fedelmente con il loro essere al contempo barriera protettiva e accogliente membrana<sup>61</sup>. Tane che, al pari di «certe case [...] dove nessuno oggi abita più», sembrano, anche se abbandonate e proprio perché abbandonabili, «aspettare l'ospite che ritorna»<sup>62</sup>.

L'ospite che ritorna è l'animalità che ci costituisce, quell'insalvabile che la

58 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010, soprattutto pp. 169 e sgg. Il rapporto tra l'*habeas corpus* e l'*habeas corpse* è discusso a p. 197.

59 L. Accorroni, *Ricci*, cit., p. 84.

60 *Ibidem*, p. 124.

61 Sulle caratteristiche dei luoghi animali, cfr. Michel Serres, *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?*, trad. it. di M. Sciano di Pepe, il melangolo, Genova 2009, pp. 58 e sgg. e M. Filippi, «Angeli urinanti», in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 81-91.

62 L. Accorroni, *Ricci*, cit., p. 124.

malattia di un sistema ha cercato di *evacuare* impegnandosi a consegnare un "Umano" inesistente ad un'altrettanto inesistente immortalità, trasformandosi in tal modo in una sconfinata macchina di morte. L'ospite che ritorna è un fantasma, né vivo né morto, né "Umano" né "Animale", il fantasma di una paradossale speranza che si materializza nella presa di congedo da ogni sogno di salvezza. L'ospite che ritorna, come l'eterno ritorno di Nietzsche, ci ammonisce a «guardare le cose come se fosse sempre l'ultima volta. Se sapessimo sempre che questa è l'ultima volta [...], continueremmo a essere così stolti?». «Se quella fosse l'ultima volta che abbiamo a disposizione per guardare i nostri figli, nostro padre, nostra moglie, i nostri amici, il nostro amore, il nostro cane»<sup>63</sup>, non scomparirebbe la mortale *incontinenza* che ci ammorba?

7. Un altro passo ancora. Il passo che siamo chiamati a compiere è, allora, simile a quello che si nasconde nell'"e" del titolo del capolavoro di Descola *Par-delà natura et culture*, "e" che indistingue natura e cultura, "e" che ridicolizza l'"e" della separazione trascendente: «Ci vien già da ridere quando troviamo "uomo e mondo", separati dalla sublime arroganza della paroletta "e"»<sup>64</sup>. Passo – delirante (Deleuze e Guattari), aporetico (Derrida), da *flâneur* (Benjamin), dionisiaco (Nietzsche) –, che mette a tacere le passioni tristi e i segretucci familiari che caratterizzano il dispositivo soffocante di Edipo, sia quando si muove *al di là della natura* per ricongiungersi metafisicamente con il Fallo del Padre, sia quando si incammina *al di là della cultura* per immergersi primitivisticamente nel grembo di una qualche Grande Madre. Passo doppio e sdoppiato che, facendoci muovere e di qua e di là, apre una via di fuga intensiva che ci fa ritornare, da ospiti, in quell'*aldiqua* dove non siamo mai stati. Passo che, senza istituire circoli, non smette di circolare, che, in quanto non calcolato, prende congedo da ogni forma di calcolo. Passo senza valore, passo non dovuto, *aldiqua* della virtù, del diritto e del dovere. Passo che, in quanto sempre mancante, si smarca dall'oppressione (delle filosofie) della mancanza. Passo dell'immanenza e della finitudine, passo senza fine, passo che, aprendosi sul vuoto, cessa di girare a vuoto e nel vuoto e che in-finitamente ci domanda: «Come si è trasformato il processo in scopo?»<sup>65</sup>.

63 *Ibidem*, p. 77.

64 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, V, § 356, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1979, p. 211.

65 G. Deleuze e F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 40.

Emilio Maggio

## Note sulla cineanimalità

### Considerazioni sul numero di «Fata Morgana» dedicato al rapporto tra cinema e animali

Le scimmie, la Grande Scimmia (King Kong)<sup>1</sup>, gli animali antropomorfi, gli esseri teriomorfi, gli Uccelli<sup>2</sup>, i topi, l'asino, la Mosca<sup>3</sup>, lo Squalo<sup>4</sup>, Elephant Man<sup>5</sup>, la pantera e la Bestia<sup>6</sup> sono i *personaggi* ricorrenti del numero monografico della rivista di cinema e visioni «Fata Morgana» intitolato «Animalità»<sup>7</sup>. Il quadrimestrale dedica la sua quattordicesima uscita al rapporto tra cinema e animali e lo fa con un taglio improntato alla decostruzione dell'ideologia antropocentrica. Il germe della cineanimalità che ha infestato il cinema sin dalle sue origini dimostra quanto la questione animale abbia sempre giocato un ruolo decisivo nella riformulazione dell'idea di umano sedimentatasi nell'arco di millenni e come essa rappresenti un'opportunità inevitabile per chi intende proporre una strategia di liberazione culturale, estetica e biologica dalle gabbie identitarie e soggettivizzanti in cui *Homo sapiens* si è autorecluso. La cineanimalità che così pervasivamente si è resa protagonista del dispositivo semiotico della settima arte ha infatti contribuito alla presa di coscienza dell'umano in quanto animale e conseguentemente a considerare anche la sua liberazione come dipendente dall'accettazione della sua animalità corporea.

Certamente il saggio più pregnante è, a mio parere, quello di Felice Cimatti. Le intuizioni di gran parte dei contributi di questo importante numero della rivista ruotano, infatti, intorno al *divenire animale* di Deleuze e Guattari e tali intuizioni si fanno palesemente più articolate in questo saggio che le rende materia feconda per sviluppare una quantomai vitale teoria del *possibile*. Il *nodo* – termine da sciogliere – soprattutto se declinato nelle *mille pieghe dei piani*<sup>8</sup> che attraversano il pensiero nomade dei due filosofi francesi – sarà allora proprio quello della millenaria disposizione dell'umano a pensarsi come inestricabile

1 *King Kong* (Ernest B. Schoedsack e Merian C. Cooper, 1933).

2 *The Birds* (Alfred Hitchcock, 1963).

3 *The Fly* (Kurt Neumann, 1958 e David Cronenberg, 1986).

4 *The Jaw* (Steven Spielberg, 1975).

5 *The Elephant Man* (David Lynch, 1980).

6 *La bête* (Walerian Borowczyk, 1975).

7 «Animalità», «Fata Morgana», vol. 5, n.14, maggio – agosto 2011.

8 Ci si riferisce qui all'opera di Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2006.

nesso di soggetto-tempo-linguaggio. Cimatti sottolinea che questo processo ha assunto dimensioni abnormi, globali e critiche (nel senso di culminanti) all'interno del neo-capitalismo finanziario. Lo specifico umanista si è cioè rivelato finalmente per quello che è: un dispositivo di dominio. L'ideologia della persona ha causato la perdita del mondo. In questa prospettiva, che annichilisce tutto ciò che è considerato non umano, il linguaggio – largamente inteso come il proprio dell'umano – ha giocato un ruolo fondamentale. Il linguaggio è, infatti, un'entità che esiste nel suo specifico semiotico, che esiste solo quando espleta la sua funzione generando un dispositivo che articola l'ideale coniugandolo con un passato da celebrare (la memoria storica) e un futuro da prevedere. Al pari del denaro, esso è un'entità fittizia, che opera solo quando produce altri dispositivi, altri *processi*<sup>9</sup> per dirla con Marx. La sfida, come Cimatti più volte ribadisce, è allora quella di oltrepassare l'umano, di aprirsi al mondo, cogliendo quello che l'animalità – meglio le animalità – può (possono) offrirci come occasione. In tal modo è immaginabile un'umanità nuova. Un'umanità che non si percepisca, che non desideri. Un'umanità che si risolva, parafrasando Deleuze<sup>10</sup>, solo in istanti esplosivi di vitalità. La sfida *animale* può allora spingerci a liberarci dalle catene economiche e funzionali che ci definiscono come specie e che strutturano la nostra società come «*macchina antropologica*»<sup>11</sup>.

Il cinema potrebbe rappresentare un incredibile supporto per fomentare questo libero flusso di vite immanenti capaci di spezzare il dispositivo temporale del linguaggio. Non, quindi, il cinema come campo dell'immaginario e del simbolico, ma come corpo senza organi<sup>12</sup>, per citare ancora Deleuze. Cinema dove le immagini *rifrangono* la luce e suscitano emozioni piuttosto che immaginario. Visioni oltre Dio e oltre l'uomo. Una felicità leggera, come quella delle mute e dei branchi, che sfugga alla dittatura del simbolico che si manifesta nelle dicotomie *significante/significato* e *anima (o ragione)/corpo* e dove l'animalità permetta di immaginare la necessaria dislocazione del soggetto umano. Giustamente, Cimatti prende in considerazione i film di Jean Painlevé, veri e propri oggetti non identificabili che sembrano provenire da un altro pianeta. A metà tra documento didattico erudito e film d'arte queste pellicole sono difficilmente catalogabili e il loro fascino sta proprio nell'evocativa indecifrabilità delle loro immagini. Che siano le danze acquatiche degli ippocampi, le *meravigliose* geometrie dei cristalli liquidi o i pupazzi animati di Barbe-Bleu, tutto il corpo filmico rinvia ad

9 Karl Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1976, p. 210.

10 G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. di Aldo Pardi, ombre corte, Verona 2010, p. 118.

11 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 34.

12 G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli, Einaudi, Torino 2001, p. 166.

un processo di annullamento nella materia, in quella vibrante eccitata che è il divenire animale. La gioia impersonale di sentirsi segmento della «macchina astratta, di cui ogni concatenamento concreto è una molteplicità»<sup>13</sup>.

È però percorrendo l'intero numero della rivista che si evince quanto il rapporto tra cinema e animalità sia stato intenso e illuminante la condizione umana. L'animale non umano, infatti, ha sempre rappresentato la soluzione *esemplare* per rappresentare il disagio umano. Appena agli esordi, il cinematografo di Thomas Edison presenta, nel 1903, *Electrocuting an elephant*, film in cui si documenta la messa a morte di Topsy, un'elefantessa di un luna park di Coney Island, rea di aver ucciso tre dei suoi aguzzini che la addestravano per alcuni numeri circensi. Come sottolinea Miriam Visalli ne «La differenza eclissa la norma» l'atto del guardare senza essere visti genera mostri. E gli ibridi cinematografici sono *topoi* che servono a dissimulare la norma, l'ordine pervasivo della civiltà umana. Il cinema di fantascienza ha più volte posto l'accento su questo meccanismo di avvicinamento-allontanamento dell'estraneo che spesso coincide con l'animale. King Kong, ad esempio, è citato spesso dagli autori dei diversi saggi. Per Massimo Donà in «Cinema e animalità», l'animale è ciò a cui l'uomo aspira ad essere – senza ovviamente riuscirci –, è il rimosso desiderante che rimane invischiato nella trappola dell'«amore», il garante della superiorità affettiva dell'uomo. Non sono infatti gli aerei dell'esercito americano ad uccidere King Kong ma l'amore. È l'antropomorfo che si rivela fatale per la Bestia.

Altra figura emblematica è rappresentata dalla muta di topi. Non è casuale che ancora Deleuze e Guattari in *Mille piani* prendano come riferimento un *cult-movie*, forse apprezzato solo da fanatici del genere horror, come *Willard e i topi*<sup>14</sup> per esemplificare il concetto di molteplice. Alessandro Cappabianca ne «Il cinema dei corpi animali» sostiene come l'epidemia e il contagio, eponimi attraverso cui l'umano qualifica il ratto, rappresentino per i due filosofi la possibilità di andare oltre l'antropocentrico, cioè al di là della riproduzione sessuata e della produzione sessuale. Il divenire (animale) è infatti percepito da *Homo sapiens* come minaccia, come contaminazione che ne mette a repentaglio l'identità. Ancora oltre vanno Filippo Trasatti e Massimo Filippi in «Topografie murine o dell'arte di percorrere labirinti», identificando nei labirinti in cui sopravvive l'orda dei topi il repellente, qui equiparato al più potente stigma razziale: l'Ebreo. Prendendo spunto dalla sequenza che fa da prologo al film *Bastardi senza gloria*<sup>15</sup> di Quentin Tarantino in cui il colonnello nazista Hans Landa assimila gli ebrei – nascosti sotto il pavimento dell'abitazione in cui sono

*ospitati* da un contadino francese – a topi, i due autori focalizzano l'attenzione sul paradigma millenario della discriminazione animale nell'accostamento tra ratti ed ebrei. Accostamento che ha reso universalmente accettabile il razzismo nei confronti di questi ultimi. Per estirpare l'infezione del non umano occorre un'operazione di pulizia etnica, di disinfestazione e di allontanamento coercitivo. Gli ebrei nei campi di concentramento, i ratti nel sottosuolo. Le mute dei topi, le loro moltitudini, la loro adattabilità sono l'incarnazione della paura epidemica, il terrore del contagio attraverso cui l'uomo metropolitano cerca affannosamente di ritrovare un centro identitario, un'alcova sicura in cui rifugiarsi. Ma, forse, come Trasatti e Filippi sembrano suggerirci, sono proprio i topi a fornirci una possibile via d'uscita dal vicolo cieco dell'identità antropocentrica in cui ci siamo relegati. Dimenticando il sé e diventando cartografie sensibili, corpi cioè che portano iscritti in se stessi le mappe del mondo, come fanno i topi per orientarsi nelle fogne delle nostre metropoli.

Vorrei concludere mettendo in risalto la centralità di *Au hazard Balthazar*<sup>16</sup> per la questione animale, aspetto peraltro reso evidente in molti dei saggi di questo numero di «Fata Morgana». Il film di Bresson, non certamente l'unico a produrre epifanie illuminanti, sposta decisamente il punto di vista soggettivante della macchina da presa dall'uomo all'animale, interpretato dall'asino Balthazar, pedinandone il percorso di appuntamenti con l'umano con un compassionevole pudore francescano. Lo sguardo di Bresson è eretico sia nei confronti del linguaggio cinematografico sia verso la *pietas* umanista del cattolicesimo. I momenti topici del film sono lasciati agli sguardi muti di Balthazar. Ecco, in momenti come questi si compie il miracolo della rivelazione come suggerisce Sergio Diaz Branco nella sua analisi teologica della pellicola di Bresson. Non siamo più noi spettatori ad avere il potere della visione ma è l'animale che ci guarda. Balthazar nella straziante sequenza finale in cui muore circondato da un gregge di pecore indifferenti rimanda all'ambizione del pensiero di Derrida di dislocare la soggettività umana verso territorialità altre che rimettano in discussione il rapporto dell'umano con sé stesso e con l'animale al quale ci rivolgiamo (e che sfruttiamo). Lo sguardo perturbante di Balthazar è lo stesso che coglie e sorprende Derrida nudo, davanti agli occhi di un piccolo gatto<sup>17</sup>.

13 G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 373 (corsivo aggiunto).

14 *Willard* (Daniel Mann, 1972).

15 *Inglorious Bastards* (Quentin Tarantino, 2009).

16 *Au hasard Balthazar* (Robert Bresson, 1966).

17 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 48 e sgg.

Christian Stache

## Il Verde è il nuovo Rosso

### La guerra ai movimenti animalista e ambientalista nello stato di eccezione degli Stati Uniti

Il primo libro di Will Potter, *freelance* di Washington, *Green is the New Red*<sup>1</sup> colpisce nel segno. Il suo «resoconto di prima mano su un movimento in stato d'assedio», sottotitolo del libro, è avvincente per due ragioni. In primo luogo perché traccia l'evoluzione della guerra al terrorismo negli Stati Uniti facendo luce sulla relazione dialettica che negli anni Ottanta è intercorsa tra l'azione politica dei movimenti animalista ed ecologista e la reazione della classe dominante; a questo riguardo va considerato come una pietra miliare per la storia, ancora poco conosciuta e in gran parte da scrivere, di questi movimenti. In secondo luogo perché delinea un ritratto dello "stato di eccezione permanente" che si sta affermando in tutto il mondo occidentale, dove

ciò che caratterizza propriamente l'eccezione è che ciò che è escluso non è per questo senza rapporto con la norma; al contrario, essa si mantiene in relazione con questa nella forma della sospensione<sup>2</sup>.

Il libro offre svariate prove empiriche a sostegno di questa tesi di Giorgio Agamben, che aveva però incentrato il proprio lavoro sulla politica estera degli Stati Uniti<sup>3</sup>. Potter sposta invece l'attenzione sulla *War on Terror* nell'ambito della politica interna, entro i confini nazionali:

«La minaccia numero uno per quanto riguarda il terrorismo nazionale è rappresentata dagli ecoterroristi e dagli animalisti<sup>4</sup>, sostiene John Lewis, vicedirettore dell'FBI e funzionario in carica per le indagini sul terrorismo interno, che prosegue affermando: «Negli ultimi anni in questo Paese nessun movimento ha accumulato una quantità di crimini violenti, azioni terroriste, incendi dolosi, ecc., tale da competere con questa specifica area terroristica»<sup>5</sup>.

In occasione di una conferenza sul terrorismo nazionale tenuta nel 2005 su

indicazione di una Commissione del Senato<sup>6</sup>, l'alto funzionario dell'FBI faceva riferimento a gruppi come l'*Animal Liberation Front* (ALF), l'*Earth Liberation Front* (ELF) ed *Earth First!* (EF!), noti per le azioni, con incendi o sabotaggi, contro i laboratori di sperimentazione animale, per le liberazioni di visoni dagli allevamenti di animali da pelliccia e per il blocco con mezzi illegali del taglio di sequoie o della coltivazione di semi geneticamente modificati – azioni sempre condotte senza che alcuna violenza fosse esercitata contro le persone. Lewis, però, non si limitava a considerare questi gruppi clandestini, ma prendeva in considerazione anche reti come *Stop Huntingdon Animal Cruelty* (SHAC) ed altre associazioni ben più famose che si occupano di benessere animale e conservazione dell'ambiente, come la *Humane Society* e *Greenpeace*. A partire dal 1987, anno in cui l'FBI classificò per la prima volta un'azione diretta del movimento per la liberazione animale come «terrorismo interno»<sup>7</sup>, tutti i governi statunitensi – e Potter sottolinea che l'amministrazione Obama non ha costituito un'eccezione a questa regola – si sono mobilitati contro questi gruppi, in ciò sostenuti da multinazionali, gruppi di pressione, istituti e imprese mediatiche, ONG di destra, compagnie assicurative private e agenzie di investigazione.

L'analisi di Potter, che talvolta prende in esame le storie private di alcuni dei protagonisti del movimento animalista e ambientalista senza però perdere di vista il suo impianto politico, passa in rassegna quasi tutte le tecniche di attacco strategico messe in atto dalla classe dominante contro «la più grande minaccia terroristica interna»<sup>8</sup>: liste nere dei leader di movimento, programmi di spionaggio illegali da parte della *National Security Agency* (NSA), intercettazioni, prigioni speciali, in deroga ai diritti umani, per i terroristi di «secondo livello» (le cosiddette *Communication Management Units*), leggi speciali per la sospensione dei diritti civili, ondate di diffamazione, processi contro presunti leader politici, ecc. A completare il quadro va ricordato il lancio sistematico di campagne mediatiche che da un lato hanno lo scopo di diffondere la "paura verde" e dall'altro di far sì che organizzazioni come *Greenpeace*, definite dai gruppi di pressione «palestre per ecoterroristi»<sup>9</sup>, sottoscrivano dichiarazioni di fedeltà alle istituzioni, prendendo le distanze dalle cosiddette componenti radicali del movimento. Questo insieme di misure legali, giuridiche e mediatiche porta Potter a concludere che le tattiche e le strategie anticomuniste dell'era McCarthy e della "paura rossa", volte alla persecuzione degli oppositori politici liberali e di sinistra, siano sopravvissute al famigerato senatore degli Stati Uniti

1 Will Potter, *Green is the New Red: An Insider's Account of a Social Movement Under Siege*, City Lights Books, San Francisco 2011.

2 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 22.

3 Cfr. in particolare G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer*, II, 1, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

4 W. Potter., *Green is the New Red*, cit., pp. 44-45.

5 *Ibidem*, p. 45.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*, p. 119.

8 *Ibidem*, p. 52.

9 *Ibidem*, p. 113.

e vengano oggi rispolverate per contrastare l'opposizione verde.

Alla luce del cambiamento climatico, della catastrofe nucleare di Fukushima e dello sterminio industriale di miliardi di animali ogni anno sembrerebbe irrazionale dichiarare "terroristi" i movimenti ambientalista e animalista e perseguirli a causa delle loro convinzioni politiche. Questi movimenti si oppongono alle centrali nucleari, alla distruzione sistematica della foresta pluviale, allo sterminio degli animali, tematiche che trovano ampio consenso nella maggioranza dell'opinione pubblica, eccezion fatta per le multinazionali e per i politici borghesi e qualunque. È per questo motivo che l'autore dedica un intero capitolo del libro al terrorismo ed ai suoi elementi fondamentali, arrivando alla medesima conclusione di Agamben, ossia che non esiste una definizione universale di questa pratica così fondamentale per la conduzione delle guerre contemporanee. Secondo il filosofo italiano, «qualsiasi persona è un terrorista in potenza»<sup>10</sup>, mentre nella parafrasi di Potter «chi sostiene una rivoluzione violenta può essere considerato un terrorista o un difensore della libertà, tutto dipende da chi sta al potere»<sup>11</sup>. Riferendosi alla situazione attuale, Potter aggiunge che «prendere di mira gli attivisti per i diritti animali in quanto terroristi, determina un precedente legale che potrà essere utilizzato anche contro altri movimenti sociali»<sup>12</sup>.

Quali sono, allora, le ragioni per cui il Congresso americano ha potuto promulgare leggi come l'*Animal Enterprise Protection Act* (1992) in cui per la prima volta viene avanzato il crimine di «ecoterrorismo» o, ancor peggio, la successiva *Animal Enterprise Terrorism Act* (2006), che definisce «terrorista» qualsiasi azione politica che arrechi disturbo al processo produttivo di industrie coinvolte nello sfruttamento animale? Leggi di questo tenore, che al momento sono state approvate anche in diversi Paesi europei, costituiscono le fondamenta dello sviluppo della democrazia occidentale, tanto da rimpiazzare la dichiarazione formale dello stato di eccezione con «una generalizzazione senza precedenti del paradigma della sicurezza come tecnica normale di governo»<sup>13</sup>. Con l'*Animal Enterprise Terrorism Act* viene colmato un vuoto legale e l'area di sospensione della norma viene estesa.

Perché, però, ampie reti di imprese e di istituti di pubbliche relazioni come l'*Animal Enterprise Protection Coalition* (di cui fanno parte la Pfizer, la

GlaxoSmithKline e la *National Association of Biomedical Research*) investono ingenti somme di denaro e sfruttano tutta la loro influenza politica per sostenere queste leggi? Mark Bibi, consulente di *Huntingdon Life Sciences*, uno dei maggiori laboratori di sperimentazione animale preso di mira dalla "campagna SHAC", risponde a tale domanda così: la campagna contro HLS, con le azioni di disobbedienza civile che colpiscono anche le imprese satellite costringendole a tagliare ogni forma di collaborazione con i laboratori, fu «estremamente efficace»<sup>14</sup>:

Immaginate l'impatto che potrebbero avere tattiche tipo quelle di SHAC se adottate dagli oppositori di altri settori industriali, dalla difesa alle miniere, al petrolio, al legname e chi sa che altro<sup>15</sup>.

La conclusione di Potter, basata sull'analisi di un gran numero di documenti ufficiali, è plausibile: «Gli ecoterroristi non sono una minaccia per le persone, sono una minaccia per i profitti»<sup>16</sup>. In altri termini, «i movimenti animalisti ed ambientalisti, più di ogni altro movimento sociale, minacciano direttamente gli interessi delle multinazionali»<sup>17</sup>. L'irrazionalità della criminalizzazione dei movimenti animalisti ed ambientalisti e dei loro attivisti diventa perciò razionale nelle condizioni stabilite dal sistema produttivo capitalista, aspetto questo che nell'analisi della Scuola di Francoforte, da Max Horkheimer a Herbert Marcuse, è una costante dell'intero processo di civilizzazione. L'opposizione verde negli Stati Uniti mira dritto al cuore delle attuali relazioni sociali ed è per questo motivo che il governo statunitense promuove leggi antiterrorismo appoggiate dalle lobby industriali.

Nonostante parteggi apertamente per la liberazione animale e a favore di una riconciliazione tra natura e società, Potter non si limita a tessere le lodi dei rispettivi movimenti. Egli, infatti, non trascura di sottolineare gli errori di quegli attivisti radicali che confondono attivismo politico e retorica declamatoria. Secondo la sua ricostruzione, sono stati proprio costoro, inesperti e idealisti – nell'accezione negativa del termine –, a consentire l'infiltrazione nei movimenti dei servizi segreti, la collaborazione di alcuni attivisti con la polizia e la cattura degli esponenti di questi movimenti quando la pressione dell'FBI, dei giudici e dei pubblici ministeri si è fatta sentire con maggior forza.

Alcuni passi del libro – soprattutto quelli finali – sono però poco condivisibili. Potter descrive la guerra al terrorismo condotta contro animalisti e ambientalisti

<sup>10</sup> Cfr. G. Agamben, «Il terrorista è una silhouette dietro a cui si può nascondere qualsiasi cosa», trasmissione radiofonica intitolata «Im Ausnahmezustand. Die Schreckenvisionen des Giorgio Agamben» della rete 3Sat, <http://www.uni-muenster.de/PeaCon/global-texte/g-bio/kulturzeit-agamben.htm>.

<sup>11</sup> W. Potter, *Green is the New Red*, cit., pp. 43-44.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>13</sup> G. Agamben, *Stato di eccezione*, cit., p. 24.

<sup>14</sup> W. Potter, *Green is the New Red*, cit., p. 162.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 241.

come «una guerra culturale, una guerra di valori»<sup>18</sup> e considera tali movimenti come quelli maggiormente critici nei confronti dell'antropocentrismo. Entrambe queste osservazioni non sono né completamente corrette, né completamente sbagliate. Non c'è dubbio, infatti, che il movimento animalista lotti, tra le altre cose, per una cultura e uno stile di vita alternativi, sottolineando il divario tra la libertà dell'imprenditore e le catene dell'individuo. Tuttavia, non è questo il motivo per cui i manager dell'americana HLS o dell'austriaca KleiderBauer non dormono sonni tranquilli. L'industria culturale ha infatti trionfato sulla cultura alternativa, neutralizzandone sia ogni possibile contenuto emancipazionista che i valori sostenuti dalla protesta studentesca del '68, ormai integrati dal neoliberalismo nella struttura ideologica del pluralismo liberale. Sostenere come fa Potter che i movimenti animalisti ed ambientalisti costituiscono soprattutto una minaccia culturale, ad esempio per l'industria del legname, corrisponde ad aver perso di vista il filo conduttore del materialismo storico che permea tutto il saggio fin quasi alla fine. È indubbio, inoltre, che questi movimenti hanno contribuito alla critica dell'antropocentrismo, ma le modalità con cui questa critica è stata declinata da filosofi come Peter Singer o Arne Naess sono erranee tanto quanto affermare che lo specismo informa il comportamento umano da 2000 anni. Ciononostante, chi è dotato di una coscienza politica potrà trovare utili le analisi di questo libro che mette in evidenza le somiglianze tra movimenti emergenti negli Stati Uniti e in Europa. Ad esempio, l'operazione *Backfire*, una delle più violente ondate di repressione negli Stati Uniti, ricorda molto da vicino la recente criminalizzazione degli attivisti avvenuta in Austria e in Spagna.

In conclusione, il resoconto di Potter disegna l'anatomia della democrazia moderna in cammino verso l'autodistruzione. Così, le modeste imperfezioni teoriche rilevate non minano l'eccellente ricostruzione dello stato di eccezione negli Stati Uniti, né diminuiscono il valore dell'appassionato appello alla resistenza contro una struttura sociale in cui animali e natura sono ancora relegati nel lato oscuro del processo di civilizzazione e, come tali, annientati in nome della modalità di produzione capitalista e a favore del profitto delle classi dominanti.

*Traduzione dal tedesco di Marco Maurizi.*

18 *Ibidem*, p. 243.

## Note biografiche

*M*arco Reggio è un attivista antispecista. Socio dell'associazione *Oltre la Specie* ([www.oltrelaspecie.org](http://www.oltrelaspecie.org)), è uno dei coordinatori italiani del "Movimento per l'Abolizione della Carne" (<http://aboliamolacarne.blogspot.com>) e del "Veggie Pride" ([www.veggiepride.it](http://www.veggiepride.it)). Partecipa inoltre al progetto "BioViolenza" ([www.bioviolenza.blogspot.com](http://www.bioviolenza.blogspot.com)) ed è membro della redazione del sito [www.antispecismo.net](http://www.antispecismo.net).

*D*avide Majocchi è un attivista antispecista e co-ideatore delle campagne antivivisezioniste "Shac-Italia", "ChiudereMorini", "Offensiva all'Uninsubria", della campagna antipellicce "A.i.p." e della "Cassa di solidarietà Senza Gabbie". Attualmente è attivista dell'associazione *Oltre la Specie*. Da due decenni presta servizio presso vari canili del milanese. È volontario del *Gruppo Lunacorre* e collaboratore dell'associazione *A.p.a.r.* di Gallarate.

*M*arco Verdone è medico veterinario omeopata. Lavora, dal 1989, come consulente della "Casa di Reclusione di Gorgona Isola" e svolge attività di consulenza presso il Parco Regionale di S. Rossore Migliarino Massaciuccoli. Ha svolto vari seminari sull'approccio omeopatico ed è docente alla Scuola di Omeopatia Classica "M. Garlasco" di Firenze. Ha promosso un progetto di formazione omeopatica nel deserto del Sahara con i profughi Saharawi ("Progetto Demhos"). Ha pubblicato *Il respiro di Gorgona – Storie di uomini, animali e omeopatia nell'ultima isola carcere italiana* (Libreria Editrice Fiorentina, 2008).

*C*hristian Stache, dopo aver ottenuto un master in Storia sociale ed economica, sta attualmente frequentando un corso di Dottorato presso l'Università di Amburgo. Le sue attuali ricerche riguardano la questione della natura, la questione animale, il marxismo e le politiche securitarie globali.

---

## Segnalazioni

### Call for Papers: “La rappresentazione degli animali”

Tutti noi siamo quotidianamente sommersi da immagini di animali: manifesti, pubblicità, video, documentari scientifici, ecc. Sembra proprio che non possiamo fare a meno di “rappresentare” gli animali e di tenerli sotto il controllo del nostro sguardo per poterli utilizzare materialmente e simbolicamente.

Sappiamo che la rappresentazione non è mai innocente, che essa nasconde relazioni di potere, desideri, dinamiche di soggettivazione e oggettivazione, sistemi di valore ideologici e gerarchici. Utilizziamo per lo più le immagini di animali per aggiungere valore simbolico e affettivo alle merci in vendita: in questo modo automobili, cibo, viaggi esotici nella natura “selvaggia”, politici, ecc. sono trasformati in potenti feticci.

Vorremmo esplorare i molteplici modi e scopi della rappresentazione degli animali in letteratura, nella pubblicità, nei film, nelle arti visive e nella cultura materiale per disvelare le strategie che servono a conservare e rafforzare lo sfruttamento degli animali e poter in tal modo cercare modi per sovvertirle a favore di un cambiamento radicale dello status degli animali nel mondo.

Siamo lieti di ricevere contributi in vista della pubblicazione su *Liberazioni* sulle seguenti tematiche:

1. Etica e politica della rappresentazione animale;
  2. Come il linguaggio quotidiano struttura la nostra rappresentazione degli animali;
  3. Ricerche attuali nei media *studies* sulla rappresentazione degli animali;
- 

4. Estetica e mitologie della natura “selvaggia”;
5. Ideologia e rappresentazione degli animali in letteratura, nel cinema e negli altri media;
6. Presupposti etici e politici della rappresentazione degli animali;
7. Prospettive storiche sulla rappresentazione degli animali;
8. Utilizzo degli animali nell’educazione infantile;
9. Uso e abuso del concetto di natura nello sfruttamento della rappresentazione degli animali;
10. Funzioni etiche e politiche della rappresentazione degli animali nell’epoca della biopolitica.

I testi potranno essere scritti in italiano, inglese, francese o tedesco. Il termine per il loro invio è fissato per il 31 dicembre 2012. Non dovranno superare le 9000 parole e potranno contenere immagini (al massimo 5) che saranno riprodotte in bianco e nero. I testi saranno letti da studiosi di queste tematiche e, se accettati, potranno essere pubblicati in italiano sulla rivista cartacea e/o sul web (nella lingua originale) a giudizio insindacabile della redazione. Si dà libertà di seguire le regole di *editing* preferite, ma in ogni caso, prima della pubblicazione, i contributi accettati verranno preparati secondo le norme redazionali della rivista.

I contributi vanno inviati a: [callforpapers@liberazioni.org](mailto:callforpapers@liberazioni.org).

---

Liberazioni sarà presente alla settima edizione del Veganch'io, il 6-7-8 luglio.



**7ª edizione**  
**VEGANChio**  
**6-7-8 LUGLIO 2012**  
vicino Milano  
**VIMERCATE**  
AREA FESTE - Via degli Atleti  
TRE GIORNI DI FESTA, INCONTRI E BUON CIBO SOSTENIBILE E BIO, PER DIMOSTRARE CHE SI VIVE MEGLIO, E CON PIÙ GUSTO, SENZA UCCIDERE E SENZA SFRUTTARE NESSUNO  
ingresso libero  
**www.veganchio.org**

## Ringraziamenti

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



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

## Dove trovare la rivista

Aviano	<b>Edicola Al chiosco</b> - Via Pordenone
Bergamo	<b>Libreria Il caffè letterario</b> - Via San Bernardino, 53 <b>Underground Spazio Anarchico</b> - Via Furietti, 12/b (Quartiere Malpensata)
Catania	<b>Reformhaus Casa della salute</b> - Via Quieta, 27
Conegliano	<b>Parafarmacia La nuova Prospettiva</b> - Via Manin 31/g
Firenze	<b>Dolce vegan</b> - Via San Gallo, 92 r
Forlì	<b>Equal Rights Forlì</b> - equalrights@inventati.org
Marina di Carrara	<b>Libreria Pianeta Fantasia</b> - Via Rinchiosa, 36
Milano	<b>Libreria COOP Statale</b> - Via Festa del Perdono, 12 <b>Libreria Utopia</b> - Via della Moscova, 52
Miglianico	<b>LiberAnimali</b> - <a href="http://www.liberanimali.it">www.liberanimali.it</a>
Monza	<b>Gastronomia La Pentola Vegana</b> - Via Lecco, 18
Padova	<b>Circolo ARCI La luna nuova</b> - Via Barbarigo, 12
Palermo	<b>Laboratorio Antispecista</b> - presso i banchetti informativi e su <a href="http://www.distr-azione.net">www.distr-azione.net</a>
Pescara	<b>Libreria Naturista</b> - Via Ancona, 66
Pordenone	<b>Libreria Al segno</b> - Piazza del Cristo, 7
Rimini	<b>Biblioteca Gambalunga</b> - Via Gambalunga, 27
Roma	<b>Biblioteca Comunale Corviale</b> - Viale M. Mazzacurati, 76 <b>Libreria Rinascita</b> - Viale Agosta, 36 <b>Rewild cruelty-free club</b> - Via Giovannipoli, 18
Torino	<b>Libreria Comunardi</b> - Via Conte Giambattista Bogino, 2
Verona	<b>Paginadodici</b> - Corte Sgarzerie, 6a

*L'elenco aggiornato è reperibile sul sito [www.liberazioni.org](http://www.liberazioni.org)*

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: [redazione@liberazioni.org](mailto:redazione@liberazioni.org)

**E. CASTANÒ** Che cos'è  
l'ecologia? **S. BAKER**  
Sfuggire al Re dei ratti:  
immagini strategiche per i  
diritti animali **M. REGGIO**  
Né carne né pesce. Brevi  
note sulle priorità del  
movimento animalista  
**D. MAJOCCHI** Intervista a  
Marco Verdone **M. FILIPPI**  
Passi **E. MAGGIO** Note sulla  
cine-animalità. Considerazioni  
sul numero di «Fata Morgana»  
dedicato al rapporto tra cinema  
e animali **C. STACHE** Il Verde  
è il nuovo Rosso. La guerra  
ai movimenti animalista e  
ambientalista nello stato di  
eccezione degli Stati Uniti



[...] contrariamente a quanto presupposto nella bestializzazione del nemico operata ad arte da tutti i razzismi, antichi e recentissimi, impegnati nella fabbricazione simbolica dell'uomo-animale, il rapporto, e anche la coniugazione, con la teriosfera, cioè con il mondo animale, ha sempre costituito un avanzamento decisivo della cultura umana. A differenza di quanto pensava lo stesso Heidegger, *l'animale non è il passato ancestrale, il volto di pietra, l'enigma muto, ma il futuro dell'uomo: un luogo, e una soglia, da cui l'uomo può trarre stimoli per un'elaborazione più complessa ed aperta della propria *humanitas*.*

*Roberto Esposito*



**liberazioni**  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 5,00