

“ *L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio.*
– Italo Calvino ”

EDITORIALE Testati *dagli animali* **J. BUTLER** Una molteplicità di animali e non un singolo animale. Intervista di Massimo Filippi e Marco Reggio **B. SCHULTZ-FIGUEROA** Metafore ibride: animali, linguaggio e media **J. C. HRIBAL** Animali, *agency* e classe - La storia degli animali scritta dal basso **M. FILIPPI** Il marchio della bestia e il nome dell'uomo - Anti-tesi sull'*oikonomia* dello specismo **F. REGALDO** Libertà di espressione per le associazioni animaliste? **S. CONTARDI** Pordenone, 30 marzo: analisi di un pestaggio **L. MARTURANO** Percorsi e sfumature di bio-violenza **F. BATTISTUTTA** Moltitudine e zoesofia



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00

liberazioni
18



LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2014

18



Liberazioni

Trimestrale Anno V n. 18 / Settembre 2014

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

Direttore responsabile

Fausta Bizzozzero

Redazione

Luca Carli, Serena Contardi,
Silvana Ferrara, Massimo Filippi,
Luigia Marturano, Marco Reggio,
Aldo Sottofattori, Filippo Trasatti

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,
Silvia Buzzelli, Matthew Calarco,
Matthew Cole, Cesare Del Frate,
Vinciane Despret, Andrew Linzey,
Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza,
Dario Martinelli, Marco Mazzeo,
Gianfranco Mormino, David Nibert,
Tom Regan, Sabrina Tonutti

Copertina e illustrazioni: Luigia Marturano
Impaginazione e grafica: Silvana Ferrara

Finito di stampare nel Settembre 2014
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti

- Annuale (4 numeri): 18 €
- Annuale sostenitore (4 numeri):
a partire da 30 €

Abbonamenti per l'Europa

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

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

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

Dove trovare la rivista

- Bergamo **Libreria Palomar** - Via Angelo Maj, 10
Coordinamento liberselvadec -
liber.selvadec@inventati.org
- Bologna **Libreria Naturista New Age** - Via degli Albani, 2
- Brescia **Capre e Cavoli Bar Bistrot** - Via Moretto, 61
- Conegliano **Parafarmacia La nuova Prospettiva** - Via Manin, 31/g
- Cesena **Spazio Libertario "Sole e Baleno"** - subb. Valzania, 27
www.spazio-solebaleno.noblogs.org
- Firenze **Dolce vegan** - Via San Gallo, 92 r
- Forlì **Equal Rights Forlì** - equalrights@inventati.org
- Genova **Libreria Occupata** - Vico superiore di Pellicceria, 1
- Marina di Carrara **Libreria Pianeta Fantasia** - Via Rinchiosa, 36
- Milano **Libreria COOP Statale** - Via Festa del Perdono, 12
Merry Cherry Vegan - Via Rubens, 14
- Monza **Gastronomia La Pentola Vegana** - Via Lecco, 18
- Padova **Circolo ARCI La luna nuova** - Via Barbarigo, 12
- Palermo **Laboratorio Antispecista** - presso l'infoshop "Le Rat"
p.zza Raffaele Busacca, 5/7
e su www.laboratorioantispecista.org
- Pescara **Libreria Naturista** - Via Ancona, 66
- Pistoia **Ass. Centro di Documentazione** - Via S. Pertini
- Pordenone **Libreria Al segno** - Piazza del Cristo, 7
- Rimini **Biblioteca Gambalunga** - Via Gambalunga, 27
- Roma **Biblioteca Casa del Parco** - Via della Pineta Sacchetti, 78
Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76
Rewild cruelty-free club - Via Giovannipoli, 18
- Torino **Centro Studi Sereno Regis** - Via Garibaldi, 13
Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2
- Verona **Paginadodici** - Corte Sgarzerie, 6a
- Zocca **Associazione Green Riot** - greenriot@libero.it

L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.org

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita,
scrivere a: redazione@liberazioni.org

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

di natura pratica, tecnica, scientifica, giuridica, etica o politica se ne tragga, oggi nessuno può negare tale evento, cioè le proporzioni *senza precedenti* dell'assoggettamento dell'animale. [...] Nessuno può disconoscere seriamente tale disconoscimento. Nessuno può più continuare seriamente a negare che gli uomini fanno tutto ciò che possono per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi [...]. Non bisogna né abusare né tralasciare frettolosamente la figura del genocidio. Perché a questo punto essa si complica: l'annientamento è certamente in atto ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali che vengono così sterminati nella loro sopravvivenza o addirittura nella loro moltiplicazione. [...] Tutti sanno quali terribili e insostenibili quadri sarebbe in grado di approntare una pittura realistica della violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale, genetica, cui l'uomo da due secoli sottopone la vita animale. E che cosa è diventata la produzione, l'allevamento, il trasporto e l'uccisione degli animali. Invece di sottoporvi delle immagini, o di ricordarvele, cosa troppo facile e troppo lunga, voglio dirvi solo una parola di questo «pathos». Se è vero che queste immagini sono «patetiche», è anche vero che esse aprono pateticamente l'immensa questione del pathos e del patologico, appunto, della sofferenza, della pietà e della compassione. E anche al ruolo che occorre dare all'interpretazione della compassione, alla condivisione della sofferenza tra viventi, al diritto, all'etica, alla politica, che occorre rapportare all'esperienza della compassione. Dal momento che da due secoli si sta compiendo una nuova prova della compassione.

Di fronte al dilagare, irresistibile e rimosso, di fronte alla rimozione organizzata di questa tortura, incominciano ad alzarsi delle voci (minoritarie, deboli, marginali, poco sicure dei propri discorsi, del loro diritto a discorrere e dell'elaborazione del loro discorrere in un diritto, in una dichiarazione dei diritti) per protestare, per lanciare appelli, [...] per ciò che si presenta, ancora in forma molto problematica, come i *diritti degli animali*, per risvegliarci alle nostre responsabilità e ai nostri obblighi nei confronti del vivente in genere e precisamente a questa fondamentale compassione che, se presa sul serio, dovrebbe rivoluzionare dalle fondamenta la problematica filosofica dell'animale.

È una guerra sulla pietà. Certo questa guerra non ha età, ma, nella mia ipotesi, attraversa una fase critica. Noi l'attraversiamo e ne siamo attraversati. Pensare la guerra in cui siamo non è solo un dovere a cui, volente o nolente, direttamente o indirettamente, nessuno potrebbe sottrarsi. Ora più che mai. E dico «pensare» questa guerra perché credo che sia in questione proprio ciò che chiamiamo «pensare». L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse proprio da qui.

■ Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*

4 Editoriale **Testati *dagli* animali**

TESTATI DAGLI ANIMALI

6 Judith Butler **Una molteplicità di animali e non un singolo animale** Intervista di Massimo Filippi e Marco Reggio

OFFICINA DELLA TEORIA

10 Benjamin Schultz-Figueroa **Metafore ibride: animali, linguaggio e media**

32 Jason C. Hribal **Animali, *agency* e classe** La storia degli animali scritta dal basso

59 Massimo Filippi **Il marchio della bestia e il nome dell'uomo** Anti-tesi sull'*oikonomia* dello specismo

TERRITORI DELLE PRATICHE

69 Federico Regaldo **Libertà di espressione per le associazioni animaliste?**

76 Serena Contardi **Pordenone, 30 marzo: analisi di un pestaggio**

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

81 Luigia Marturano **Percorsi e sfumature di bio-violenza**

86 Federico Battistutta **Moltitudine e zoesofia**

NOTE BIOGRAFICHE

Editoriale

Testati *dagli animali*

Con questo numero inauguriamo una nuova sezione che avrà necessariamente un carattere saltuario. Essa ospiterà conversazioni con pensatrici e pensatori che, pur non appartenendo all'ambito antispecista, hanno elaborato strumenti concettuali indispensabili per esplorare la questione animale e per individuare percorsi che si muovono in direzione della liberazione del vivente.

Siamo convinti che esistano *là fuori*, oltre i confini identitari, se non addirittura meschinamente egocentrici di tanta parte del movimento animalista, riflessioni che hanno aperto prospettive inedite e ancora inesplorate dal punto di vista delle bestie sul mondo, sulla vita, sui corpi e sul potere. A partire da pensatori e pensatrici come, per citare solo qualche nome, Adorno, Agamben, Butler, Derrida, Deleuze, Esposito, Foucault, Nancy e Negri, si sono sviluppate riflessioni ormai imprescindibili per muovere una critica autenticamente radicale dell'esistente. Tali riflessioni, però, necessitano di essere messe alla prova circa la loro reale capacità di fornire strumenti per la costruzione di relazioni *interspecifiche* fondate sull'orizzontalità e sui desideri, anziché sulla sopraffazione e sul dominio. Le elaborazioni più lungimiranti in questo campo contengono infatti *in nuce* elementi dirompenti di decostruzione del confine, finora saldamente presidiato, fra "umano" e "animale", elementi che potrebbero addirittura portare alla luce l'animalità che percorre la stessa impresa filosofica, contagiose inquietudini per la condizione di tutti i senza nome sterminati quotidianamente nei campi e nei mattatoi di tutto il mondo (inclusi, quindi, quei senza nome troppo spesso pensati come "senza voce" tanto da chi trae profitto dai loro corpi quanto dalla debolezza di un pensiero neoanimalista che si spinge a dileggiare volgarmente quegli individui che, facendo appello alla nostra solidarietà, evadono dai macelli, resistono negli allevamenti e si ribellano nei circhi e negli zoo).

In breve, queste teorie devono essere *testate dagli animali*. Devono essere messe alla prova per saggiarne l'impatto sovversivo sulle prassi consolidate e per lo più indiscusse di sfruttamento nei confronti del mondo non umano. Alcuni elementi del pensiero del XX e del XXI secolo sono,

infatti, risultati particolarmente fecondi per contestare a fondo il modello neo-liberista, che pretende di essere l'unico interprete di ogni forma di relazione intra-umana. Diventa perciò irrinunciabile per l'antispecismo capire se queste riflessioni possano o meno cimentarsi con le domande che emergono dai piani più bassi del grattacielo sociale in cui ancora viviamo, «la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale». Dopo i "test sugli umani" è tempo di passare ai "test sugli animali", invertendo la logica della religione scienziata. C'è poi un altro modo in cui la sperimentazione animale, una delle pratiche più emblematiche della reificazione dei non umani, viene qui ribaltata. In questa sezione, ancora più che nelle altre, le cavie reclameranno il controllo sul significato dei test: che cosa dobbiamo chiedere a questi strumenti di pensiero? Quali sono le domande da porre? Come utilizzarli? Per liberare chi e in che modo? Non più testati sugli animali, ma testati *dagli animali*, appunto.

Nel primo contributo di questa serie – l'intervista a Judith Butler pubblicata su questo numero – iniziamo con il domandarci che cosa possa offrire agli animali e alla loro causa il pensiero di una delle maggiori filosofe viventi, fin dove è possibile spingere quanto da lei elaborato (e, nel solco della sua opera, da altr*) sulle questioni relative all'identità di genere, sulla teoria queer, sulla costituzione del soggetto umano e sul potere, sull'etica delle relazioni e sull'aggressione della Palestina. E lo abbiamo chiesto a lei in prima persona, stimolando la presa in carico delle possibili conseguenze di una teoria radicale, proprio perché l'utilità di un pensiero in grado di favorire il cambiamento non può che essere testata *da* chi – nei mattatoi, negli stabulari e in tutti gli altri dispositivi di detenzione e reclusione – un cambiamento lo chiede in ogni momento: con un muggito, un ringhio, un grugnito, un urlo, con la fuga, con la malattia, con la rabbia e la disperazione, con le lacrime o con il silenzio.

Desideriamo dedicare questa intervista alla popolazione di Gaza sottoposta, nel momento in cui stiamo scrivendo, all'ennesimo attacco militare israeliano, e a Camilla, mucca evasa da un allevamento a Vinci e catturata dopo un mese, alla quale auguriamo di ritornare presto latitante.

Judith Butler

Una molteplicità di animali e non un singolo animale

Intervista di Massimo Filippi e Marco Reggio

La nozione di volto è centrale nella filosofia di Emmanuel Lévinas. Nonostante l'antropocentrismo del filosofo francese, tale nozione potrebbe rivelarsi feconda per sostenere la liberazione animale. Tuttavia, quando gli venne chiesto, esplicitamente, se un serpente avesse o meno un volto, Lévinas sostenne, con qualche esitazione, che non sapeva rispondere. Qualcosa del genere si potrebbe affermare anche per il concetto da lei sviluppato di "vita degna di lutto": questa è certamente una nozione potente per promuovere la liberazione animale, nonostante il suo possibile impatto in tale direzione non sia stato ancora completamente esplorato. Secondo lei, un serpente possiede una vita degna di lutto? Una vita degna di lutto coincide con la vita umana oppure la eccede?

La vita degna di lutto non può che comprendere anche la vita animale. La vita umana è già vita animale, seppure al tempo stesso non includa tutta la vita animale. Un fatto che possiamo affermare sulla vita animale è che esiste una molteplicità di animali e non un singolo animale. L'umano appartiene a questa molteplicità. Dovremmo provare ad ascoltare Lévinas quando cerca di spiegare ciò che sostiene; tuttavia, un concetto filosofico può spesso avere implicazioni che eccedono le intenzioni esplicite del suo stesso autore. Questo è certamente il caso di Lévinas. È lui stesso a dirci che il volto non va inteso in senso letterale e che esprime il comandamento «Non uccidere». Lévinas ha inoltre affermato che anche un suono può esprimere tale comandamento e assumere la funzione del "volto" – il volto non deve per forza essere qualcosa che si imprime in noi visivamente; esso può agire anche attraverso gli altri sensi. Gli animali sono esseri sensuali, la cui sofferenza ed esistenza sono percepibili attraverso il suono e il movimento; gli animali, pertanto, possono – e di fatto lo fanno – esprimere questa stessa proibizione a uccidere. La vita umana è dipendente dagli animali non umani ed entrambe queste forme animali dipendono da processi vitali che comprendono dimensioni naturali e dimensioni tecniche. Dobbiamo perciò ripensare l'antropocentrismo di Lévinas per

riuscire a raffigurarci come salvaguardare al meglio il vivente.

Il dialogo che lei ha intrapreso con Michel Foucault è intenso e importante. Mentre concorda con alcuni aspetti del suo pensiero, ne critica altri, tra cui la sua visione della psicoanalisi. Che cosa pensa della nozione foucaultiana di "biopolitica"? Avrebbe forse dovuto parlare di zoopolitica, dal momento che è evidente dai suoi stessi scritti che è la vita animale impersonale all'interno dell'umano ciò che la politica, almeno a partire dal XVIII secolo, intende controllare e che cerca di disciplinare e, in ultima analisi, di addomesticare?

Forse Foucault avrebbe dovuto riflettere sulla vita animale. La mia difficoltà con la "biopolitica" è che oggi non è un concetto capace di farci fare molta strada, oggi che ciò che passa sotto il termine di biopolitica potrebbe essere meglio descritto dalla nozione di "necropolitica" sviluppata da Achille Mbembe. Foucault ha compreso che gli atti sovrani di messa a morte hanno ceduto il posto a manifestazioni burocratiche del potere che lasciano che le persone muoiano. Tuttavia, le forme di uccisione diretta non sono scomparse (ad esempio, la pena di morte negli Stati Uniti, in Egitto e altrove) e si manifestano anche attraverso azioni di guerra condotte contro obiettivi specifici. Queste forme di uccisione esplicita e deliberata sono pienamente compatibili con la gestione biopolitica delle popolazioni. Forza lavoro a perdere e popolazioni a perdere sono termini demografici che si sovrappongono. È possibile scivolare da una categoria all'altra con grande facilità. Quando pensiamo alla vita animale e agli ambienti, dobbiamo renderci conto che le condizioni stesse per una vita sostenibile e vivibile sono distrutte dalla guerra, ad esempio attraverso la contaminazione del suolo. Quindi, quando cominciamo a pensare a come gestire la vita, ci troviamo già oltre l'umano.

Qual è la differenza tra la sua nozione di vita precaria e quella sviluppata da Giorgio Agamben di nuda vita? E ancora, la vita precaria attraversa la barriera di specie?

Penso che "nuda vita" sia un concetto connesso alla questione della sovranità. Personalmente, non sono convinta che tale concetto sia molto utile per descrivere la situazione dell'espropriazione radicale. Certamente, una vita specifica può essere espulsa dalla *polis* e il potere sovrano può rifiutarsi di proteggerne i diritti; ma questa è una forma di vita completamente esposta, una vita che non appartiene più alla sfera della politica? Oppure

dovremmo invece pensare a questa vita non solo nei termini del rapporto che intrattiene con il potere sovrano (che revoca la sua protezione e i suoi diritti), ma anche attraverso le modalità di governo della popolazione che non sono organizzate dal potere sovrano (tema questo squisitamente foucaultiano)? Inoltre, per fare solo un esempio, dovremmo ritenere che gli apolidi, che vivono in rifugi – o nelle loro vicinanze – posti ai confini dell'Europa siano “fuori” dal potere semplicemente perché non più tutelati dalla sovranità? Personalmente, mi pare che queste popolazioni siano sature di potere e che posseggano forme di resistenza loro proprie. Non sono certa che la nuda vita possa resistere – e mi domando se non sia un concetto impossibile quello che prevede che la vita sia completamente separata dal potere. Questa nozione descrive un essere spogliato di potere o spoglia quell'essere del potere?

Nel discorso tenuto a seguito del ricevimento del Premio Adorno 2012, lei ha sottolineato il fatto che è difficile condurre una buona vita in un contesto sociale cattivo, per il semplice motivo che siamo costituiti da relazioni. In altri termini, lei ha strettamente collegato la morale alla politica. Non pensa che la questione dell'animale, la deridiana guerra sulla pietà, il movimento antispecista e il veganismo indichino tutti nella medesima direzione?

Sono convinta che questi movimenti si stiano sforzando di mettere in rilievo le reti di interdipendenza che normalmente non vengono riconosciute. È vero che collego la morale alla politica; facendo questo, probabilmente seguo una tradizione che può essere fatta risalire ad Aristotele, Arendt e Adorno. Questo non significa, però, che la politica possa essere ridotta alla morale, ma semplicemente che la morale comporta frequentemente delle relazioni di potere.

Possiamo paragonare situazioni come quella che è in corso a Gaza con la condizione degli animali non umani al mattatoio?

No, non credo che il principale principio organizzativo operante a Gaza sia quello della “carneficina” – al momento Gaza è un territorio sotto assedio; esso, tuttavia, comprende al suo interno molti movimenti politici differenti che stanno cercando di immaginarsi che cosa possa significare in tali condizioni l'autodeterminazione palestinese. Il razionamento dell'acqua e dei beni da parte delle autorità israeliane è causa di una situazione di enorme scarsità a Gaza, al pari della violenta disoccupazione

imposta alla maggioranza della sua popolazione. I bombardamenti sono frequenti e lo spettro della morte sotto bombardamento è una presenza costante; ciò, però, non significa che questo sia l'unico aspetto intorno al quale si organizza la vita quotidiana. Forse, sarebbe meglio resistere alla tentazione di instaurare analogie che non ci permettono di cogliere la specificità della situazione in atto a Gaza, situazione che è caratterizzata da una intensa conflittualità politica e dai tentativi di ricostruzione che sono continuamente messi a repentaglio dalla mancanza di materiali e dal ripetersi dei bombardamenti. La questione è se Gaza verrà riunificata al resto della Palestina e il modo in cui questo potrà accadere. E seppure taluni pensano che solo la *West Bank* sia sotto occupazione, anche l'“assedio” è uno strumento di occupazione: gli abitanti di Gaza non controllano neppure un centimetro dei loro confini. Perciò, anche se nominalmente indipendente, Gaza è di fatto occupata.

Benjamin Schultz-Figueroa

Metafore ibride: animali, linguaggio e media

L'animot esterno: Derrida e l'animale nel linguaggio

E se tutti gli organismi e le specie cui ci riferiamo quando diciamo "l'animale" fossero davvero compresi all'interno di un'unica entità singolare? Che orrore sarebbe! Come una creatura dell'ignoto dei racconti di Lovecraft, o un mostro anumano delle storie di Carnacki di Hodgson, questa bestia racchiuderebbe in sé la molteplicità della vita e le vite che si trovano disseminate nell'articolo determinativo de "l'animale"¹. Immortale, privo di *logos* e senza un linguaggio, "l'animale" ha il potere di evocare una vita primordiale senza coscienza, un concetto di vita costituito dal ciclo infinito del mangiare e del defecare, del nascere e del morire.

Ne *L'animale che dunque sono*², Derrida spiega come si sia giunti a elaborare il concetto de "l'animale", iniziando con l'espone una riflessione su un orrore diverso ma correlato. L'orrore cui Derrida si riferisce è quello delle uccisioni di massa, delle torture e delle sperimentazioni perpetrate ai danni della vita animale, un orrore che lo spinge fino al punto di evocare un raffronto tra i «genocidi animali» e l'Olocausto, così da sostenere:

Come se, ad esempio, invece di gettare un popolo nei forni crematori o nelle camere a gas, dei medici o dei genetisti (ad esempio nazisti) avessero deciso di organizzare, con l'inseminazione artificiale, una sovrapproduzione, una sovrappopolazione di Ebrei, Zingari e omosessuali che, sempre più numerosi e nutriti, venissero destinati, in numero sempre crescente, allo stesso inferno, quello della sperimentazione genetica coatta, dello sterminio col gas o col fuoco³.

1 William Hope Hodgson, *The Casebook of Carnacki Ghost Finder*, Wordsworth Editions, Hertfordshire 2006. In italiano è stata pubblicata di recente una raccolta di nove racconti *Carnacki. L'indagatore dell'occulto*, G. Scalessa (a cura di), Manni Editore, Lecce 2013 [N.d.T.].

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

3 *Ibidem*, pp. 64-65.

Per Derrida, questi orrori sono il risultato della guerra condotta dagli umani, una guerra che si sta intensificando giorno dopo giorno. Sebbene la storia di questo conflitto duri ormai da diversi secoli, l'ingegneria genetica e l'allevamento industriale ne hanno provocato un cambiamento quantitativo e qualitativo. Derrida si propone quindi di analizzare l'ordine concettuale che consente a questa guerra di essere combattuta.

Nel solco del suo pensiero, queste considerazioni riconducono Derrida al linguaggio e, in particolare, ai termini "Io" e "l'animale". È attraverso la distanza che si è venuta a creare tra questi due termini che si è reso possibile il massacro generalizzato e la manipolazione della vita animale. L'abissale differenza tra un soggetto che possiede un "Io" e un'entità cui si è dato il nome de "l'animale" è stata minuziosamente elaborata in quasi tutta la storia della filosofia occidentale⁴. *L'animale che dunque sono* – che considereremo assieme a *Electric Animal*⁵ di Akira Lippit – si propone di scrivere questa storia. Derrida sostiene che è la continua reiterazione di questa differenza, «da Aristotele a Heidegger, da Descartes a Kant, Lévinas e Lacan», a consentire la sottomissione degli animali, sottomissione che recentemente ha subito un'accelerazione senza precedenti.

Derrida si sofferma sulla generalità ibrida che si racchiude all'interno de "l'animale", generalità che equipara le talpe alle rane, le anguille agli scimpanzé, i serpenti alle mosche, e così via, in una lista infinita di confronti illogici:

In questo concetto tuttofare, nel vasto campo dell'animale, al singolare generale, nella stretta morsa dell'articolo determinativo [...] sarebbero chiusi [...] *tutti i viventi* che l'uomo non riconosce come suoi simili, prossimi o fratelli⁶.

Il termine "l'animale" non indica il non umano, non definisce un tratto comune tra tutti gli esseri a cui si riferisce, ma piuttosto esclude tutti quelli che non sono i nostri «simili, prossimi o fratelli». Nel tentativo di stravolgere il naturale assunto (o, più precisamente, la presunta naturalità) de "l'animale", Derrida introduce un nuovo termine di sua creazione, l'*animot*. *Animot* deriva dalla fusione delle parole francesi *animal* – animale – e *mot* – parola. Passando all'*animot* Derrida non intende riferirsi ad animali

4 *Ibidem*, p. 66. Ci si potrebbe tuttavia domandare se qualcosa di simile sia accaduto anche in altre tradizioni filosofiche.

5 Akira Mizuta Lippit, *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.

6 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 73.

reali – babbuini, topi, ragni, polpi, ecc. –, quanto piuttosto lavorare sul concetto de “l’animale” visto come un insieme di idee che racchiude incontri e relazioni. L’*animot* è solo una *mot* e non un animale reale, ma ciò non impedisce che da questo derivino conseguenze concrete. Il traduttore americano de *L’animale che dunque sono*, David Willis, spiega che questo *portmanteau* ha un valore linguistico aggiunto dovuto al fatto che esso si pronuncia come la parola francese *animaux*, animali⁷. Questa tensione tra il plurale e il singolare è esattamente ciò che l’espressione “l’animale” nasconde e lascia senza risposta.

Derrida ripercorre quella tradizione filosofica che, negando agli animali l’accesso al linguaggio e alla morte, ha creato un tale ibrido tra gruppo e individuo. Questi due aspetti sono strettamente intrecciati. Derrida fa però osservare come esistano tra loro anche delle differenze significative e traccia una direttrice di pensiero che, partendo dagli animali-macchina di Aristotele, la cui vita, che è un’apparenza in movimento che maschera semplici azioni meccanizzate, porta agli animali poveri-di-mondo di Heidegger, così coinvolti dal vivere che non possono cogliere la vita o gli oggetti che li circondano in quanto tali. Seppur giustificato con argomentazioni e logiche diverse, il quadro de “l’animale” che ciascuno di questi pensatori dipinge, risulta stereotipato. Alla base si trova una riflessione di questo tipo: l’animale ha coscienza di sé? Possiede un accesso all’“Io”? Senza parole per riferirsi astrattamente a sé, senza un “Io”, l’animale può accedere allo stadio simbolico del linguaggio? Senza un “Io”, simbolo di un soggetto unico e finito nello spazio e nel tempo, l’animale possiede una storia o un’autobiografia? Senza un’autobiografia, un senso della propria storia, cosa finisce quando l’animale muore? Infine, possiamo ancora parlare di morte se non c’è alcun soggetto che muore, ma solo una serie di impressioni sconnesse che, semplicemente, cessano di essere vissute?

Ogni anello di questa catena logica può essere criticato, ma questo non le ha impedito di plasmare sulla base dei propri assunti le relazioni che molti umani intrattengono con il resto del vivente⁸. “L’animale” viene utilizzato come uno strumento che consente di inquadrare linguisticamente una serie di incontri interspecie che, di norma, si verificano al di fuori del linguaggio. Così, mentre “l’animale” può accedere alla conversazione filosofica, a tutti gli animali reali tale accesso viene negato (e per ciò stesso è negata loro la possibilità di conversare). È questa la linea di pensiero che

costruisce l’immagine mostruosa de “l’animale”, l’*animot*, con cui abbiamo iniziato. L’animale contiene la vita impensata, la morte irrealizzata, una massa ribollente di forme animate che sono fundamentalmente altro da noi. È la capacità dell’essere umano di possedere un “Io”, di scrivere la propria storia e, quindi, di morire, che crea l’abisso incolmabile che ci separa dagli altri viventi. Il genere umano possiede la capacità cognitiva di riflettere il mondo attraverso il linguaggio astratto e di agire al suo interno come un soggetto distinto: questo eleva la nostra specie al di sopra e al di fuori di tutto ciò che la circonda.

Eppure, allo stesso tempo, l’“Io” umano e l’*animot* sono costantemente intrecciati e condizionati l’uno dall’altro:

Tra la parola «io» e la parola «animale» ci sono un’infinità di significative connessioni di tipo funzionale e referenziale, grammaticale e semantico. Anzitutto sono due singolari generali: l’«io» e «l’animale» stanno ad indicare al singolare, preceduto da un articolo determinativo, una generalità indeterminata⁹.

Per Derrida, entrambi i termini contengono funzioni e contraddizioni linguistiche simili e illustra queste somiglianze facendo ricorso al «*cogito ergo sum*» di Descartes. Il dualismo cartesiano inquadra l’essere umano come un corpo bruto, un cadavere vivente, abitato dal pensiero¹⁰. Il corpo diventa una sorta di macchina carnale azionata da un *cogito* che agisce come un fantasma. In questa equazione, il corpo umano, animato ma morto, diventa esso stesso una forma di *animot*. Grazie a questa scissione, i nostri corpi sono omologati a quelli de “l’animale”, mentre la nostra mente fuoriesce attraverso la trascendenza dell’“Io”. Non solo. Derrida sostiene che l’“Io”, come “l’animale”, contiene l’ambiguità “gruppo-individuo”. La parola “Io” è sempre la stessa, non importa chi la utilizzi. Pertanto, l’“Io” annulla l’unicità autobiografica che sostiene di concedere al suo utilizzatore. L’“Io”, per Derrida, è una categoria omogenea, non un segno di individualità. In modo del tutto simile a quello con cui, da un punto di vista linguistico, ricorrendo a “l’animale”, abbiamo catalogato balene, scoiattoli e millepiedi, cataloghiamo gli umani sotto l’“Io”. Alla base del suo ragionamento vi è la passività degli umani in relazione all’“Io”, che li limita e li forma piuttosto che il contrario. Infine, Derrida osserva che il ragionamento sillogistico dell’*ergo* nell’espressione «*cogito ergo sum*»

7 *Id.*, *The Animal That Therefore I Am*, trad. ingl. di D. Willis, Fordham University Press, New York 2008, pp. 165-166.

8 *Id.*, *L’animale che dunque sono*, cit., pp. 91, 101 e 104.

9 *Ibidem*, p. 91.

10 *Ibidem*, p. 118.

sottende un movimento. Pensare (*cogito*) segue e traccia l'essere (*sum*)¹¹. L'espressione «*cogito ergo sum*» non emerge, di per sé, pienamente compiuta da un qualche spazio senza tempo, ma deve essere eseguita. Il suo filo logico è un'azione, una caccia, un inseguimento¹². Seguo e sono costantemente seguito dal mio "Io". A volte cerco la sua coerenza, in altri momenti mi comporto in opposizione o in contraddizione con esso. L'"Io" non coincide mai perfettamente con me, non l'ho mai abitato completamente e lui non mi ha mai contenuto totalmente. Sotto la coltre dell'"Io" si trova una coscienza frammentata, un flusso incoerente di impulsi e desideri, un corpo costituito da una molteplicità di entità e componenti. Le categorie "l'animale" e l'"Io" hanno molto più in comune di quanto la loro consueta opposizione ci porti a credere. Come vedremo con il concetto di *animetaphor* sviluppato da Akira Lippit, l'"Io" e "l'animale" sono spesso fatti per stare uno nell'altro, per funzionare in modo simile e per distruggere reciprocamente la rispettiva stabilità.

L'*animetaphor* interna: Lippit e l'animale che è in noi

Gli animali sono stati spesso usati come controfigure quando gli umani si rivelano insufficienti. Ci sono numerosi esempi in cui il corpo di un animale o la sua immagine sono stati materialmente utilizzati per rappresentare qualcosa di umano, dal test di un nuovo razzo alla sperimentazione di nuovi farmaci, dai cartoni animati per bambini ai documentari sulla natura. In questi casi, quando un ratto da laboratorio surroga un corpo umano o Mickey Mouse sostituisce un bambino, l'animale diventa una metafora, assume un significato astratto che è qualcosa di diverso dal roditore reale da cui si è partiti. Tuttavia, questo rapporto è sempre complicato, non è mai quello di una semplice corrispondenza¹³. È attraverso il concetto di *animetaphor* che Akira Lippit esplora tale travagliata corrispondenza tra

11 *Ibidem*, pp. 121-122.

12 *Ibidem*, p. 106. Si sottolinea ancora una volta il gioco di parole di Derrida, in cui "seguire" ed "essere" sono confusi attraverso la fusione, in francese, di *je suis e j'suis*.

13 Cfr. Jody Greene, «Melancholia's Meerkat: A Poetic Leap», in «*MLA Journal*», vol. 124, n. 5, 2009, pp. 1719-1728, doi: 10.1632/pmla.2009.124.5.1719; Donna Jeanne Haraway e University of California, Santa Cruz, *Between Nature & Culture Cyborgs, Simians, Dogs, Genes & Us*, videoregistrazione, 1999; Vinciane Despret, «The Body We Care For: Figures of Anthropozoo-genesis», in «*Body & Society*», vol. 10, nn. 2-3, 2004, pp. 111-134. Ognuno di questi autori problematizza ciò che comunemente e in modo del tutto superficiale si pensa riguardo l'utilizzo catartico e scientifico degli animali in questi ambiti.

umano e animale¹⁴.

Simile all'*animot*, l'*animetaphor* richiama l'attenzione sul rapporto conflittuale tra animali e linguaggio¹⁵. Proprio come "l'animale" crea uno spazio *all'interno* del linguaggio in cui confluisce un mondo brulicante di vita *senza* linguaggio, l'*animetaphor* evoca una simile corrente alternata di inclusione ed esclusione tra animali e metafore. Un'*animetaphor* è un tipo di metafora che instaura un'analogia tra un soggetto all'interno del linguaggio e un soggetto che si trova al fuori di esso¹⁶. Per questo, l'analogia è sempre parziale, incompleta, o tronca. In diverse discipline, come già visto, le metafore animali sono usate per pensare, dal momento che forniscono modelli, risorse, esempi e logiche per molte azioni generalmente attribuite agli umani. L'*animetaphor* è, tuttavia, diversa da tale simbologia utilitaristica a causa dell'instabilità che si determina a seguito dei suoi costanti riferimenti a un mondo senza linguaggio. Ai fini di questo saggio, ho suddiviso le *animetaphor* di Lippit in tre categorie (suggerite da lui stesso): la psicoanalitica, l'etica e la linguistica.

Nell'analizzare l'uso di figure animali in psicoanalisi, Lippit concentra l'attenzione sugli scritti di Sigmund Freud. Citando il lavoro di Lucille Ritvo, contestualizza la visione di Freud della psicoanalisi ritenendola in linea con le teorie evoluzionistiche di Charles Darwin¹⁷. L'interpretazione da parte di Freud dei sogni dei suoi pazienti come regressioni a stati primordiali si fonde in modo bizzarro con la sua lettura (spesso erronea) dell'opera di Darwin. Freud ha sostenuto una versione della teoria della ricapitolazione evolutiva, in cui ciascun individuo, nello sviluppo da em-

14 A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit.; «Magnetic Animal: Derrida, Wildlife, Animetaphor», in «*MLN*», vol. 113, n. 5, 1998, pp. 1111-1125, doi: 10.2307/3251500.

15 Dovremmo, di nuovo, mettere in discussione il carattere universale di queste affermazioni. I percorsi con cui si associano gli animali al linguaggio cambiano se si abbandona la filosofia continentale. Indubbiamente, all'interno di tradizioni diverse gli animali e il linguaggio con cui li si tratta hanno funzioni culturali diverse. Non si dimentichi, inoltre, che molti animali possiedono un linguaggio proprio, circostanza questa che la suddetta teoria prende a malapena in considerazione.

16 Poiché il concetto di metafora è attentamente elaborato, trasformato e manipolato nel testo che segue e nel lavoro di Lippit, ho ritenuto utile fornirne una definizione. Secondo l'Oxford English Dictionary (<http://www.oed.com/view/Entry/117328?redirectedFrom=metaphor#eid>), per metafora si intende «una figura retorica in cui un nome, una locuzione o una frase viene trasferito a un oggetto o a un'azione diversi da, ma analoghi a, quelli a cui è attribuito letteralmente; ad esempio, un'espressione metaforica». [In italiano, sul vocabolario online della Enciclopedia Treccani (<http://www.treccani.it/vocabolario/metafora>) si legge: «Metàfora s. f.: processo espressivo e figura retorica, per cui un vocabolo o una locuzione sono usati per indicare non i referenti propri, ma un altro referente ad essi legato da un rapporto di similitudine, per es. l'ondeggiare delle spighe o la sete di giustizia» – N.d.T.].

17 Cfr. A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit.; Lucille B. Ritvo, *Darwin e Freud. Il racconto di due scienze*, trad. it. di G. Coccoli e A. G. Ciusani, Il pensiero scientifico, Roma 1992.

brione ad adulto, riproduce l'evoluzione della propria specie (dal protozoo allo scimpanzé)¹⁸. Da ciò deriva una serie di effetti significativi sulla sua teoria della regressione nei sogni. In particolare, per un umano adulto non solo è possibile, durante un sogno, viaggiare indietro nel tempo fino alla sua infanzia, ma è possibile anche regredire lungo la scala evolutiva fino a un'altra specie¹⁹. Secondo Lippit,

il mondo animale si apre dietro l'onirico, stabilendo una sorta di topografia delle origini condivisa dagli umani e dagli animali. I sogni visionari di animali possono essere compresi, sotto questa luce, come una scena originaria del lavoro onirico; ogni sognatore porta con sé tracce dell'animalità²⁰.

Per Freud, la presenza costante di animali nei sogni evoca un'esperienza pre-umana reale. Il «ritorno del rimosso» ricorda un passato dimenticato che risale alle origini, a un mondo di esperienza animale²¹.

Gli animali che compaiono nei sogni si caratterizzano non solo come metafore di desideri, ma anche come *animetaphor* di esperienze animali. Evocano, per il sognatore, un tempo in cui non era ancora umano e conducono la coscienza onirica in un mondo a cui non si può accedere attraverso il linguaggio. L'*animetaphor* psicoanalitica lavora sulla percezione della coscienza e del linguaggio. Gli animali dei nostri sogni guidano la coscienza assopita verso un'esperienza animale che le è preclusa durante la veglia. Secondo Lippit, l'impulso dei sogni e dei desideri inconsci spinge il soggetto oltre il muro che divide "l'animale" dall'"Io", mettendoli entrambi in discussione. Entro i recessi dell'"Io", nel suo passato e nei suoi desideri reconditi, si cela "l'animale"²².

Quando Lippit analizza gli scritti di Theodor Adorno, l'*animetaphor* entra nel campo dell'etica. La scena di partenza da cui muove Adorno non è la storia pre-umana della specie, ma quella in cui avviene un incrocio di sguardi tra un animale e il cacciatore che lo uccide²³. Questo sguardo

è, ancora una volta, non-linguistico. Si tratta di un immediato visivo di tipo affettivo piuttosto che di un'argomentazione ragionata o simbolica volta a instaurare un confronto. Come nell'incontro con il volto descritto da Emmanuel Lévinas, lo sguardo dell'animale implora il cacciatore di riconoscere la sua presenza come essere vivente²⁴. Quando il cacciatore si nega a questo sguardo, sostenendo «è solo un animale», e spara, reifica l'animale vivo e lo trasforma in un oggetto. Lo sguardo dell'animale agonizzante invita a un confronto *animetaphorico* tra la preda e il cacciatore, tra l'animale e l'umano, confronto che si basa sul loro comune stato di esseri viventi (dotati di occhi). Per non dare ascolto a questa richiesta, il cacciatore distrugge l'*animetaphor* rifiutando di confrontarsi. Il proiettile della pistola sviluppa quindi un nuovo paragone, l'animale è un oggetto, è "morto stecchito" (è morto come uno stecco)²⁵.

Per Adorno, l'aspetto etico di questo momento non riguarda solo i rapporti tra specie diverse. È invece la violenza *tout court* a essere resa possibile dall'atto di analisi che separa il mondo in umano e non umano e che alla fine diventa l'inumano e il disumano. Sebbene l'*animot* sia privo di linguaggio e di ragione e, come tale, non può accedere al discorso sociale, esso tuttavia esiste anche oltre la sfera dell'etica. Adorno, non diversamente da Derrida, tratteggia un chiaro filo conduttore: l'aver racchiuso svariate creature viventi all'interno del concetto de "l'animale" si collega con la brutale violenza dei *pogrom*. Coloro i quali sono rappresentati come "Ebrei" possono essere "massacrati" proprio perché i loro assassini li hanno collocati al di fuori della società etica, assieme a "l'animale". Lippit scrive su Adorno:

La serie di proiezioni patiche che conduce inevitabilmente al *pogrom* inizia con il crollo della metafora, con il fallimento del tentativo di pervenire a uno scambio fondamentalmente etico: un contatto irrinunciabile tra gli umani e i non umani²⁶.

18 Cfr. A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit.; Sigmund Freud, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Fachinelli e H. Trettl, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

19 A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit., pp. 96-100.

20 *Id.*, «Magnetic Animal: Derrida, Wildlife, Animetaphor», cit., p. 1112.

21 Sebbene la teoria della ricapitolazione possa apparire anacronistica, rimane il fatto che gli umani attraversano diverse fasi di sviluppo embrionale in cui assomigliano più a salamandre che a un esemplare adulto di *Homo sapiens*. L'"Io" cartesiano, quindi, non deve portarsi sulle spalle solo questo ingombrante corpo cadavere, ma anche i sogni delle proprie viscidie origini, quando era ancora parte del fango "là fuori", nel mondo.

22 A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit., p. 165.

23 *Ibidem*, pp. 167-168; Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*,

trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2005. Lippit cita brani di questo saggio di Adorno tratti dall'edizione inglese *Minima Moralia; Reflections from Damaged Life*, New Left Books, London 1974.

24 Emmanuel Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 2006.

25 "Dead as a doornail" è un gioco di parole intraducibile in italiano; questa espressione idiomatica significa infatti "morto stecchito", ma letteralmente corrisponderebbe a "morto come una borchia su una porta" [N.d.T.].

26 A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit., p. 169. A questa logica della violenza potremmo aggiungere l'opposizione tra umanità/civiltà/razionalità e animalità/naturalità/passionalità, ossia la distinzione tra naturale e innaturale. In questo contesto, "l'animale" è posto all'interno di un "ordine naturale" e ogni deviazione da questo è considerata sacrilega. Si pensi, ad esempio, alla

Secondo Lippit e Adorno, fintantoché esisterà una categoria come quella de “l’animale” – oggetti viventi che possono essere torturati e sterminati –, esisterà anche la possibilità che fasce di popolazione umana possano scivolare in questa condizione. La distinzione tra morti che contano e morti che non contano trova la propria drammatica rappresentazione nel momento in cui un cacciatore guarda negli occhi la sua preda e spara.

Profondamente pessimista e al contempo profondamente ottimista, lo schema di Adorno colloca gli animali sul margine di coloro che richiedono considerazione etica. Gli sguardi degli animali attraversano tale confine chiedendo che venga ampliato. Qui, l’etica inizia con l’incontro con lo sguardo di un altro, il cui status di soggetto che richiede considerazione etica è incerto. Nonostante il simbolismo che porta con sé, l’etica dell’*animetaphor* ci domanda di non interpretarla in senso letterale così da respingere tutti i possibili paragoni tra animali e umani²⁷. Come sostiene Lippit,

l’intuizione di Adorno mostra che l’animale non è mai solo un animale; il suo sguardo oltrepassa la “cosalità” di essere non umano e penetra dentro la sfera umana²⁸.

Lo sguardo dell’animale chiede di essere riconosciuto, pur non essendo in grado di disvelarsi all’interno del sistema linguistico.

Le metafore sono soprattutto strumenti linguistici. La metafora è una figura retorica, un mezzo per instaurare paragoni descrittivi. L’*animetaphor*, però, intrattiene un rapporto problematico con il linguaggio, permanendo ai suoi margini, appena oltre la sua portata. Lo sguardo dell’animale al di fuori della sfera umana esercita una pressione sui confini del linguaggio, mentre le figure degli animali frequentano le sue profondità interiori. Se l’*animot* è confinato in un al di là eterno, l’*animetaphor* minaccia sempre di portare il linguaggio umano oltre il proprio spazio privilegiato, quello del *logos*, in direzione dello spazio di *zoon*²⁹. L’*animetaphor* non è mai un paragone stabile: qualcosa, al suo interno o al suo esterno, si oppone all’immobilità. È una metafora eterogenea; una metafora che mette alla prova la capacità del linguaggio di istituire paragoni:

La proprietà magnetica dell’*animetaphor* non si limita semplicemente a

polemica seguita alla scoperta di “pinguini gay”.

27 E tra umani e umani, animali e animali, tra gli “Io” e gli “Altri”.

28 A. M. Lippit, «Magnetic Animal: Derrida, Wildlife, Animetaphor», cit., p. 1119.

29 *Id.*, *Electric Animal*, cit., p. 170.

influenzare il linguaggio, ma lo trasforma attivamente, aggredendo il *logos* con la forza catacretica di colpire. Definito come la capacità di produrre cambiamenti concreti nel mondo materiale attraverso un mezzo immateriale o fantastico, il potere magnetico, come quello dei sogni, trasforma il rapporto tradizionale tra azione e reazione³⁰.

In accordo con il concetto di *divenire animale* di Deleuze e Guattari, l’*animetaphor* interrompe il botta e risposta logico tra significato e linguaggio, alterandone la logica interna e la struttura³¹. L’*animetaphor* spinge la metafora verso una metamorfosi, una metamorfosi che coinvolge sia il linguaggio sia chi parla³². Il linguaggio delle metafore eterogenee, «la forza catacretica di colpire», amplia i possibili significati delle parole fino al punto in cui si corre il rischio che perdano ogni significato, fino a dove qualsiasi tentativo di perfezionare i loro confronti richiede la trasformazione di questi stessi significati.

I termini *animot* e *animetaphor* sono essi stessi una sorta di metafore eterogenee. Una parola è come un animale; un animale è come una parola. Una metafora è come un animale; un animale è come una metafora. Questi confronti introducono nuove possibilità nell’uso delle parole e nelle riflessioni sugli animali, ma le loro equivalenze sono sempre insufficienti e incomplete. Dove termina la metafora, dove finisce l’elasticità del termine, là emerge un’entità animale che non può più essere esaminata:

L’animale ritorna come un pasto che non può essere digerito, un sogno che non può essere dimenticato, un altro che non può essere negato. L’*animetaphor* può essere vista come una sorta di *zoon*, che abita ai bordi del linguaggio figurativo, che marca l’assenza di soggettività³³.

30 *Ibidem*, p. 166.

31 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di G. Passerone, Castelvécchi, Roma 2003. Deleuze e Guattari affermano che il *divenire animale* possiede un linguaggio proprio: «Questa semiotica è soprattutto composta da nomi propri, da verbi all’infinito e da articoli e pronomi indefiniti. *Articolo indefinito + nome proprio + verbo all’infinito* costituiscono infatti l’*anello* d’espressione di base, correlativo dei contenuti meno formalizzati, dal punto di vista di una semiotica che si è liberata dalle significanze formali come dalle soggettivazioni personali» (p. 388). A p. 390 offrono alcuni esempi di quanto detto: «UN HANS DIVENIRE-CAVALLO, UNA MUTA CHIAMATA LUPO GUARDARE EGLI, SI MORIRE, VESPA INCONTRARE ORCHIDEA, ESSI ARRIVANO DEGLI UNNI». Questo uso del linguaggio, al pari dell’*animetaphor*, rompe con la normale sintassi, scontrandosi con i suoi limiti, ed elimina il soggetto situato, l’unico “Io” che parla e di cui si parla.

32 A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit., p. 166.

33 *Ibidem*, p. 170.

Oltre i limiti del linguaggio esiste un animale. Questo è vero non solo perché è lì che alcuni, *in primis* Aristotele, lo hanno posto, ma anche per i limiti del linguaggio medesimo. Che sia vista come un segno del pre-“Io” del soggetto umano o come un altro al di fuori della comunicazione, l'*animetaphor* afferma la presenza di un oggetto che si situa oltre la presa del linguaggio, linguaggio che si deve riformulare o che deve cadere muto nella sua veglia.

Metz e il cinema: un linguaggio di tipo diverso

Forse è stata la reazione a questo magnetismo animale o il desiderio di incorporare linguisticamente e di digerire completamente “l’animale” che ha guidato i primi inventori dell’immagine in movimento. Gli animali fanno sicuramente parte di questa impresa fin dall’inizio. Da *Animals in Motion* di Muybridge, al fucile fotografico di Marey, fino al primo *snuff movie* su un elefante di Edison, gli animali sono stati i catalizzatori nascosti dietro a molte delle innovazioni tecnologiche del proto-cinema³⁴. Le prime immagini in sequenza che frammentavano il movimento di esseri viventi riprendevano animali, quali gatti, cavalli, cammelli, e babbuini. Lo *zooprassiscopio* di Muybridge fu presentato come lo strumento che avrebbe garantito l’accesso visivo allo *zoon* autentico che il linguaggio e i sensi umani non riescono a cogliere.

Anche il cinema, come “l’animale”, pone sfide specifiche al linguaggio. Christian Metz afferma «che la specificità del cinema è quella di trasformare il mondo in discorso»³⁵. Ma se il cinema è linguaggio, come funziona? Questa è la domanda cui Metz cerca di rispondere in «Problems of Denotation in the Fiction Film». I linguaggi richiedono unità di base, come le parole e le lettere, che possano essere organizzate per generare significato. Metz si ritrova, senza successo, a ricercare queste unità di base nel linguaggio filmico³⁶. Inizia con una risposta di buon senso: l’elemento di base è la singola inquadratura, ma trova questa conclusione quantomeno dubbia. Egli sostiene che

l’analisi di un’inquadratura consiste nel progredire da un intero non diviso a interi più piccoli non divisi: si può scomporre un’inquadratura, ma non si può ridurla³⁷.

Qualsiasi tentativo di isolare l’unità minima significante si scontra con il fatto che ogni risposta contiene al suo interno un intero universo costituito da altre unità significanti più piccole. La miriade di elementi interni alla struttura, ciascuno raffigurato con la precisione indessicale³⁸ del cinema, fa sì che l’inquadratura traccini di informazioni. Ci sono troppe informazioni che non possono essere equiparate al significato specifico di una parola o al non-senso di una lettera. C’è qualcosa di instabile nell’inquadratura che contiene sempre un sovrappiù di significati possibili.

Metz concentra quindi la propria analisi sulle modalità con cui i film vengono montati partendo dai significati variabili rinvenibili all’interno di un’inquadratura. Questo lo porta a elaborare la «Tabella generale della grande sintagmatica della colonna visiva del film narrativo», in cui un film viene interpretato come una sorta di diagramma di flusso. Secondo Metz, infatti, un film produce un significato comprensibile, indirizzando il flusso di informazioni presenti all’interno delle inquadrature in schemi riconoscibili. Tali schemi includono la «ripresa di sequenze autonome», in cui la scena narrativa è rappresentata interamente in una sola ripresa e il «sintagma parentetico», che somma descrizioni visive in un ordine non definito dalla cronologia, ecc. Con un numero infinito di possibili inquadrature, i film si trovano privi di un paradigma coerente; tuttavia, attraverso l’uso nel montaggio di schemi strutturali riconoscibili, sviluppano una propria sintassi. Da più punti di vista, Metz sostiene una teoria del montaggio, in cui i film si trasformano in una lingua il cui significato specifico può essere costruito solo all’interno di queste grandi categorie sintagmatiche, attraverso la giustapposizione e l’ordinamento di incognite³⁹. Senza il montaggio i film perderebbero la loro coerenza di significato assertivo:

La grande categoria sintagmatica dei film garantisce una codificazione che è coerente per ogni “stato” diacronico. Quanto maggiore è la devianza da tale codifica in qualsiasi momento tanto maggiore sarà l’inintelligibilità – per la massa degli spettatori – del significato letterale del film (come è il caso, ad

34 Eadweard Muybridge, *Animals in Motion*, Dover Publications, New York 1957; Marta Braun, *Eadweard Muybridge*, Reaktion Books, Londra 2010; *Electrocuting an Elephant*, Documentario, 1903.

35 Philip Rosen, *Narrative, Apparatus, Ideology: A Film Theory Reader*, Columbia University Press, New York 1986, p. 40.

36 *Ibidem*, p. 56.

37 *Ibidem*, p. 41.

38 Per il significato dei termini “indessicale” e “indessicabilità” (infra), cfr. William F. Hanks, «Indessicalità/Indexicalità», http://www.ec-aiss.it/biblioteca/pdf/duranti_culture_e_discorso/30_hanks_indessicalita.pdf [N.d.T.].

39 Philip Rosen, *Narrative, Apparatus, Ideology*, cit., p. 51.

esempio, di alcuni film d'avanguardia)⁴⁰.

Data la mancanza di un paradigma, le variabili con cui un film scrive le proprie equazioni si scontrano sempre con l'intelligibilità delle sue affermazioni. Non diversamente dall'*animetaphor*, l'affermazione cinematografica possiede il potenziale di ampliare i confini del significato comprensibile, correndo però sempre il rischio di precipitare nell'«inintelligibilità». Il rapporto tra le inquadrature in una sequenza deve essere trasparente altrimenti si scivola nell'incoerenza. Un'inquadratura fuori contesto è in grado di annullare la chiarezza di un'intera sequenza. Intesi come linguaggio, i film sono instabili, costantemente alla ricerca di un equilibrio tra il rischio di cadere nell'insensatezza e quello di esplodere in un'abbondanza eccessiva di significati. Questa tensione tra l'inquadratura e il suo significato accomuna il cinema alla metafora eterogenea e all'*animetaphor*. L'effetto entropico dell'*animot* sul linguaggio si ripete nelle immagini in movimento.

Sobchack, Kuleshov, Dayan e l'«Io» cinematografico

Generalmente, il linguaggio si fonda sull'esistenza di soggetti. Soggetti che parlano e soggetti che ascoltano; soggetti che dicono «Io» in relazione a quello che dicono, scrivono, leggono e sentono. Ma qual è l'«Io» in un film? È la cinepresa? Il protagonista del racconto? Il montaggio? Lo spettatore? Nel saggio «La scena dello schermo», Vivian Sobchack sostiene che la soggettività dello spettatore e la prospettiva del film sono indissolubilmente intrecciate⁴¹. Al contrario, secondo Sobchack, di quanto accade nella fotografia, che frappono un muro tra lo spettatore-soggetto e il mondo, perché le fotografie possono essere materialmente possedute e ciò che rappresentano è immobile. Il proprietario della fotografia tiene in mano

40 *Ibidem*, p. 52; Jean-Luc Godard, Jean Narboni e Tom Milne, *Godard on Godard: Critical Writings*, Secker e Warburg, 1972, p. 39. Questo schema, per cui l'incognita x è l'inquadratura e l'equazione discriminante è il montaggio, è l'inverso dell'equazione postulata da Godard in «Montage my Fine Care», saggio in cui descrive la forma e la funzione dello spazio tra inquadrature come «segreti imprevisi svelati dal loro fascino in un'operazione analoga all'uso delle incognite in matematica».

41 Cfr. Hans Ulrich Gumbrecht e Karl Ludwig Pfeiffer (a cura di), *Materialities of Communication*, Stanford University Press, Stanford 1994; Vivian Sobchack «La scena dello schermo: prevedere una "presenza" cinematografica ed elettronica», trad. it. di D. Santoni, <http://www.intercom.publinter.it/2001/schermo.htm>.

un mondo in miniatura che può osservare da fuori a proprio piacimento. Il cinema invece investe lo spettatore-soggetto attraverso la rievocazione di una visione altra e la mobilità nel tempo e nello spazio delle immagini:

Il soggetto cinematografico è sentito come mai auto-posseduto totalmente, in quanto è sempre consegnato parzialmente e visibilmente alla visione di altri nello stesso momento in cui si appropria visivamente solo di una parte di ciò che vede e, senza dubbio, non può neppure vedere completamente. Per di più, proprio la mobilità della sua visione struttura il soggetto cinematografico come sempre nell'atto di porsi nel tempo, nello spazio e nel mondo, e così, nonostante la sua esistenza situata e centrata, elude sempre la sua (come la nostra) presa⁴².

Il movimento della cinepresa e lo scorrere del tempo sullo schermo non consentono il distacco tipico della fotografia. I sensi dello spettatore sono coinvolti nelle immagini e nei suoni del film e, tuttavia, dal momento che lo spettatore non controlla la visione della cinepresa, tali percezioni sono solo parzialmente possedute dalla sua soggettività. Lo spettatore cinematografico rinuncia all'uniformità del suo «Io» a favore di un insieme multiplo e diversificato di prospettive e di stimoli. Come l'animale nei sogni dei pazienti di Freud, il cinema introduce lo spettatore a un'esperienza senza «Io», all'esperienza de «l'animale». Tutte queste situazioni disturbanti che sono associate all'*animot* – il corpo in contrasto con la mente, un insieme disseminato di esperienze in contrasto con la vita autobiografica, un movimento attraverso il tempo e lo spazio in contrasto a una riflessione distaccata –, riportano all'eccesso del soggetto cinematografico. I film condividono molte caratteristiche con l'*animot*. Al pari degli animali poveri-di-mondo di Heidegger, il cinema non accede completamente agli oggetti reali che rappresenta, preso da e offrendo solo una visione parziale di quelli. I film interagiscono con le immagini degli oggetti, mai con gli oggetti reali «in quanto tali», secondo le modalità della scultura e del teatro. Ancora una volta, come avviene per l'animale, niente è pensato come morto, quando termina la sensazione trasmessa dal film, dal momento che non esiste alcun soggetto autobiografico e auto-consapevole in grado di riannodare le fila di questa esperienza. Infine, come l'animale che non risponde, il cinema ignora le nostre richieste e i nostri desideri di vedere in

42 *Ibidem* (traduzione modificata). Qui potremmo ritornare a Metz e aggiungere il movimento costantemente presente nel tempo alla lista dei surplus di significato delle inquadrature. La quantità di tempo necessaria per dire o leggere una parola di rado ne modella il significato nello stesso modo in cui accade per un'inquadratura.

un modo piuttosto che in un altro, di concentrarci su un aspetto piuttosto che su un altro. Se un soggetto cinematografico esiste realmente, esso ha certamente più a che fare con «l'animale» che con l'«Io»⁴³.

Eppure, in qualche modo, le immagini in movimento sono l'esempio perfetto del soggetto cartesiano padrone di sé, soprattutto quando lo spettatore tiene in mano un telecomando. Queste immagini registrano esperienze che possono essere richiamate, esaminate o consultate. Spesso i film riuniscono tali serie disperse in una narrazione coerente. A differenza dell'*animot*, la maggior parte dei film ha un passato memorizzato e un futuro prevedibile. Le loro raffigurazioni di oggetti ed entità assicurano di cogliere non solo la loro apparenza parziale, ma anche il loro significato. Ciò che manca nella visione piattamente onnidirezionale del cinema viene riempito con i pensieri dei suoi personaggi e l'importanza degli oggetti all'interno di una storia.

La creazione di una narrazione richiede una strutturazione attenta delle inquadrature, inquadrature che Metz dimostra essere instabili, trascurando però le loro disgiunzioni. I famosi esperimenti di Lev Kuleshov hanno esplorato proprio questo fenomeno alla ricerca di una tecnica che permettesse sia di collegare inquadrature diverse sia di creare senso e profondità nei volti dei personaggi⁴⁴. Kuleshov ha mostrato come la stessa immagine di un attore che guarda (Ivan Ilyich Mozhukhin) fosse in grado di scatenare reazioni intense negli spettatori se accostata a una varietà di altre immagini. Il pubblico riempiva lo spazio tra le inquadrature con il desiderio che attribuiva al personaggio interpretato da Mozhukhin. Così il pubblico ha interpretato l'attore come affamato quando la sua immagine era affiancata a un piatto di minestra, come triste quando accostato all'immagine del funerale di un bambino e come lussurioso se avvicinato all'immagine di una donna adagiata. È attraverso il gioco di piani e contro-piani che si crea il senso di una durata significativa, necessaria per la narrazione. Le inquadrature diventano una serie di punti, che noi, il pubblico, colleghiamo per sviluppare una storia precisa. Questo, ancora una volta, richiama

43 Timothy Corrigan, Patricia White e Meta Mazaj (a cura di), *Critical Visions in Film Theory: Classic and Contemporary Readings*, Bedford/St. Martin, Boston 2011, p. 255. Al riguardo, Jean Epstein scrive suggestivamente: «Così noi sogniamo della misteriosa resurrezione di immagini retiniche, costruendo un sogno che sembra terminare nel suono del risveglio del dormiente, nello stesso istante in cui lo abbandona. E ci chiediamo: chi comprende davvero il significato del tempo che scorre? Non senza una certa ansia, l'uomo ritrova se stesso prima di quel caos che ha nascosto, negato, dimenticato, o il cui pensiero è stato addomesticato. La cinematografia lo avverte dell'esistenza del mostro».

44 Lev Vladimirovich Kuleshov, *Kuleshov on Film: Writings*, University of California Press, Berkeley 1974, pp. 7-8.

le «categorie sintagmatiche» di Metz che determinano la coerenza del significato attraverso l'ordinamento degli scatti. Tale significato non è mai presente nei singoli scatti ma nel desiderio attribuito all'attore che li mette in connessione.

Daniel Dayan ha esplorato ulteriormente questo processo di costruzione di un soggetto desiderante attraverso il montaggio di piani e contro-piani nel saggio «The Tutor-Code of Classical Cinema»⁴⁵, in cui sostiene, come Sobchack, che gli spettatori si rendono conto di essere consegnati «alla visione di altri». Queste visioni altre si condensano in un altro singolare e invisibile, che Dayan chiama «l'assente»⁴⁶. È attraverso l'amministrazione di tale assente che si creano racconti e personaggi:

Questo sistema si basa [...] sull'opposizione fondamentale tra due campi: (1) ciò che vedo sullo schermo e (2) il campo complementare che può essere definito come il luogo dal quale l'assente sta guardando. Quindi: a ciascun campo filmico definito dalla cinepresa corrisponde un *altro* campo da cui emana un'assenza⁴⁷.

Ogni ripresa ha la sua assenza corrispondente, una domanda indeterminata circa la sua esistenza. «Perché guardiamo questo piatto di minestra da questa posizione?». In un film narrativo la risposta a questa domanda è fornita o dall'inquadratura che precede o da quella che segue, dal processo che le connette. «Ah, guardiamo questo piatto perché c'è un uomo affamato che lo sta fissando da laggiù». La presenza di un osservatore assente è introdotta nei personaggi dei film. Nessuna inquadratura esiste di per sé, ma piuttosto come una parte all'interno di un insieme più ampio. Il significato viene distribuito in modo da non apparire mai sullo schermo, ma sempre nell'immagine che segue o in quella appena trascorsa, creando un soggetto trascendentale molto diverso dal soggetto animale cinematografico di Sobchack. Come scrive Dayan:

Lo spettatore viene fatto a pezzi, tirato in direzioni opposte [...]. Caduto sotto il controllo del sistema cinematografico, lo spettatore perde l'accesso al presente. Quando l'assente lo indica, il significato appartiene al futuro.

45 Daniel Dayan, «The Tutor-Code of Classical Cinema», in «Film Quarterly», vol. 28, n. 1, 1974, pp. 22-31, doi: 10.2307/1211439.

46 *Ibidem*, p. 29.

47 *Ibidem*.

Quando la connessione lo realizza, esso appartiene al passato⁴⁸.

Esattamente come Derrida descrive il soggetto, sempre alla ricerca del proprio “Io”, lo spettatore del cinema narrativo costantemente insegue ed è inseguito da “l’assente”. Mentre lo spettatore di Sobchack è così affascinato dal presente da non poterne sfuggire, poiché ipnotizzato dal dispiegarsi del tempo e dal movimento, quello di Dayan non è mai pienamente coinvolto dall’immagine che gli sta di fronte. Il soggetto non vive mai nel presente del film, ma solo nel suo passato e nel suo futuro, a caccia di un “Io” che diventerà un “lui” o una “lei”, la cui biografia viene raccontata dal procedere del film. Il cinema narrativo classico costruisce un soggetto attraverso la modellazione delle sue immagini, addomesticando l’*animot* cinematografico di Sobchack.

Barthes, Lippit e l’immagine non-morta

Che dire di quelle cose che compaiono nelle riprese, di quegli attori e di quei piatti di minestra? Nei film, le inquadrature e le sequenze sono eventi e oggetti specifici. L’indessicalità della fotografia attesta l’esistenza passata del suo soggetto. Quel piatto di minestra è esistito in un certo momento e la sua immagine sulla pellicola lo testimonia. Ne *La camera chiara*, Roland Barthes afferma:

Il cinema (di fantasia) mescola le due pose: lo «è stato» dell’attore e quello del ruolo, cosicché (cosa che non proverei dinanzi a un quadro) io non posso mai vedere o rivedere in un film degli attori che sono morti senza provare una certa qual malinconia: la malinconia della Fotografia.⁴⁹

Qualcosa, un qualcosa all’interno della cornice, era presente ma ora non lo è più. Questo fatto aumenta di proporzioni se quel qualcosa una volta era vivo e ora è morto. La malinconia della fotografia è evocata dalla presenza continua di questo qualcosa, nonostante l’assenza del soggetto che rappresenta. L’immagine di un soggetto vivo che ora è morto acquisisce, nella fotografia, una vita inquietante. Secondo Barthes,

48 *Ibidem*, p. 31.

49 Roland Barthes, *La camera chiara. Nota sulla Fotografia*, trad. it. di R. Guidieri, Einaudi, Torino 2003, p. 80.

nella Fotografia, la presenza della cosa (in un dato momento passato) non è mai metaforica e, per ciò che concerne gli esseri animati, non lo è neppure la sua vita, a patto di non fotografare cadaveri; e inoltre: se la fotografia diventa in tal caso orribile, è perché certifica, se così si può dire, che il cadavere è vivo *in quanto cadavere*: è l’immagine viva di una cosa morta. Infatti, l’immobilità della foto è come il risultato di una maliziosa confusione tra due concetti: il Reale e il Vivente.⁵⁰

La fotografia sopravvive al suo soggetto e in tal modo confonde i due significati originali di “vivere”: essere vivo ed esistere⁵¹. Secondo Barthes, la fotografia non è un confronto con la cosa fotografata, un’astrazione della medesima che viene resa paragonabile, ma è parte della cosa stessa. Quando quella cosa è viva nel momento in cui viene catturata, la sua vita è parzialmente presente nella fotografia. È grazie a questo suo persistere nell’esistenza che la fotografia attesta la vita dell’essere che rappresenta, l’una implicando l’altra. Mentre la fotografia afferma, «è esistito», «è vissuto», «si è mosso», l’inevitabile declinazione al passato di queste affermazioni implica anche un «non c’è più», «è morto», «è immobile».

Secondo Barthes, la fotografia è un incontro con un essere del passato che non è più vivo ma che, tuttavia, non può morire. E così classifica le fotografie come «folli» o come «savie»⁵². Quando la fotografia è savia, il suo realismo, in modo non dissimile da quanto descritto da Sobchack, è funzionale, è un oggetto da ammirare, studiare o scambiare. Quando la fotografia è folle, il suo realismo conduce lo spettatore nella tana del coniglio⁵³, a ritroso nel tempo, a un essere che una volta è stato. La fotografia folle avvia un «moto propriamente revulsivo, che inverte il corso della cosa»⁵⁴. La linearità del tempo viene revocata, così come l’inevitabilità della morte. Lo spettatore della fotografia folle può viaggiare indietro nel tempo ed entrare in contatto con i morti.

Per Lippit lo stato della fotografia come cadavere vivente o spettro immortale è in sintonia con quello dell’*animot*:

50 *Ibidem*; Lippit (*Electric Animal*, cit., p. 171) utilizza la prima parte di questa citazione per cominciare ad analizzare il pensiero di Barthes.

51 Cfr. «Live, V.1», in Oxford English Dictionary, <http://www.oed.com.oca.ucsc.edu/view/Entry/109300#eid38996673>.

52 R. Barthes, *La camera chiara*, cit., p. 119.

53 Il riferimento è qui all’inizio de *Le avventure di Alice nel Paese delle Meraviglie* di Lewis Carroll [N.d.T.].

54 R. Barthes, *La camera chiara*, cit., p. 119.

Esseri che sono stati iscritti in immagini fotografiche, al pari degli animali, non muoiono, sono incapaci di morire. Una relazione diretta tra la natura della fotografia e quella dell'animale risiede nello sguardo, uno sguardo privo di soggettività che entrambi proiettano⁵⁵.

L'animale non muore perché non possiede nessun "Io": è semplicemente sostituito da un altro della sua stessa specie, del suo gregge, del suo branco, ecc., mentre il soggetto della fotografia, non muore perché la sua immagine in vita si protrae oltre la sua morte⁵⁶. Entrambi hanno poi uno sguardo⁵⁷ il cui magnetismo attira l'"Io" in un incontro trasformativo. In una variante della scena del cacciatore proposta da Adorno, lo spettatore che incontra lo sguardo della fotografia indugia su questioni collegate alla finitudine, ma questo avviene in una tonalità malinconica in quanto la morte in questione è già accaduta:

Si comprende che animali e fotografie producono spesso il medesimo effetto fantasmatico e liminale, interrompendo il flusso del linguaggio figurativo. Gli animali sono, da questo punto di vista, fotografie carnali⁵⁸.

Lo sguardo folle della fotografia e "l'animale" interrompono il linguaggio che rende possibile l'autobiografia.

Senza un "Io", la fotografia immobilizza il suo spettatore tanto quanto il suo soggetto. Facendo ricorso a un aneddoto raccontato da Francis Bacon, Lippit descrive come la morte vivente della fotografia, o la sua vita morta, contaminano lo spettatore. L'incontro casuale con una fotografia raffigurante dei maiali al mattatoio induce Bacon a riflettere sulla possibilità che lui stesso sia carne macellabile. Questa fotografia esaspera la condizione del corpo come già cadavere, intrinseca allo schema del soggetto cartesiano.

55 A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit., p. 173.

56 Mentre questa connessione appare evidente, è tuttavia possibile che vi siano anche differenze profonde tra "l'animale" e l'"Io", differenze che potrebbero essere importanti. Invero, essi sembrano riflettersi l'un l'altro come se fossero degli specchi, dove la sinistra è la destra e la destra è la sinistra. Se l'*animot* non può morire perché è un corpo vivente senza soggetto, la fotografia non può morire perché è un soggetto senza corpo vivente.

57 Tranne quando non lo possiedono, come è il caso di una fotografia paesaggistica o un di verme. Derrida, Lippit e Barthes riconoscono tutti questa possibilità. Per Derrida (e Lippit) l'*animot* ha un volto, poiché accomuna tutti gli animali, con o senza volto che siano, che è poi ciò che lo rende così orribile. Barthes ritiene che lo sguardo folle della fotografia sia comunque presente, ma che tuttavia sia reso più evidente dall'immagine di occhi reali. Ciononostante, gli animali senza volto e le fotografie di cose non-viventi non sono stati oggetto in questo ambito di un approfondimento teorico sufficiente.

58 A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit., p. 183.

Bacon vede se stesso in quella fotografia e si identifica con i maiali in cammino verso il mattatoio. Questa identificazione riconfigura l'antropomorfismo con cui la lingua scritta e parlata si identificano ne "l'animale". Per Lippit, «la combinazione del soggetto animale e dell'immagine fotografica altera in qualche modo essenziale la struttura di identificazione»⁵⁹. L'identificazione è un tipo di confronto non dissimile dalle metafore. Dalla tassonomia all'individualità, l'identificazione è sempre stata un termine utilizzato per catalogare le cose nel mondo e per costituire i soggetti che lo abitano⁶⁰. In realtà, più che un confronto, l'identificazione di Bacon con l'animale fotografico è qualcosa che lo trasporta e lo trasforma. Comincia con il sentire l'odore del mattatoio come se fosse davvero lì. Diventa consapevole che il suo corpo potrà sopravvivere alla sua soggettività, che lui stesso, "Io" o non "Io", diventerà un pezzo di carne come l'animale⁶¹. Lo sguardo dell'animale fotografico è un'*animetaphor* perfetta, che spinge gli incontri con gli oggetti ad andare oltre la prospettiva del linguaggio, sviluppando un processo che trasforma il soggetto che guarda:

Lo sguardo animale non mette termine allo slancio dell'identificazione; piuttosto lo deflette verso un'altra economia. Una volta dislocata, l'identificazione muta natura: non si sovrappone più al soggetto né circola al suo interno, ma si apre verso uno spazio altro di identificazione, uno spazio libero dalle responsabilità della ragione, del linguaggio e della coscienza⁶².

La fotografia offre modalità di identificazione, confronto e interazione non accessibili al linguaggio, poiché opera al di fuori dei suoi confini. Come abbiamo visto con Sobchack, se il movimento di queste fotografie ha la capacità di attrarre l'incauto spettatore in un mondo di sua creazione, allora la loro qualità indessicale è anche in grado di imporre nuove forme di interazioni con quanto lo spettatore incontrerà in quel mondo.

59 *Ibidem*, p. 179.

60 Cfr. «Identificazione, N.», in Oxford English Dictionary, <http://www.oed.com.oca.ucsc.edu/view/Entry/90995?redirectedFrom=identification#eid>. Il termine ha origine nel 1600 e descrive l'atto di riconoscere due cose come identiche tra loro. Successivamente, ha assunto il significato di scoperta; si identifica ciò che sta al cuore di una cosa. All'inizio dell'Ottocento, cominciò a essere utilizzato per la resa di qualcosa secondo il canone di un rigoroso realismo. A partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento ha poi iniziato a definire l'identificazione con gli oggetti e, agli inizi del Novecento, è diventato l'atto di identificazione con un gruppo o un ideale; più o meno nello stesso periodo, l'identificazione ha cominciato a indicare i documenti da portarsi appresso per confermare la propria identità.

61 A. M. Lippit, *Electric Animal*, cit., pp. 178-179.

62 *Ibidem*, p. 181.

Un mostruoso animismo

Le distinzioni tra l'“Io” e “l'animale” sono reiterate nelle distinzioni tra metafora e *animetaphor*, tra foto savie e foto folli, tra l'“assente” di Dayan e il soggetto cinematografico di Sobchack. Queste distinzioni sono, però, fortemente instabili; in qualsiasi momento, qualcosa – uno sguardo, un confronto incompleto, un'inquadratura fuori luogo – può scioglierle e intrecciarle l'un l'altra. L'*animetaphor* è essenzialmente la nozione per parlare di questo attraversamento dei confini, del passaggio da una sfera a un'altra. Anche se questi spazi condividono alcune caratteristiche, i loro contorni si modificano quando ci muoviamo da un mezzo all'altro. A seconda della struttura delle entità coinvolte (hanno occhi? hanno un “Io”?) e dei mezzi di interazione (la parola, la fotografia, gli occhi, la bocca) il risultato finale può essere molto differente. I pazienti sognanti di Freud, che scoprono che un animale si aggira nella loro mente, esperiscono un incontro molto diverso da quello che Bacon ha intrattenuto con la fotografia dei maiali in cammino verso il mattatoio. Come abbiamo visto, anche “l'umano” non permane costante in queste varie circostanze, sia quando Barthes si immerge nella follia fotografica sia nel caso dell'incantato soggetto cinematografico di Sobchack o in quello del cacciatore di Adorno che rifiuta l'identificazione e spara. Le decisioni su chi è commestibile, macellabile, degno di lutto, sostituibile o identificabile (per fare solo qualche esempio) si fondano sull'iterazione che ciascun mezzo sviluppa della differenza tra gli “Io” e gli “Altri”.

Il cinema e la fotografia sono in grado di incorporare la figura dell'animale di gran lunga meglio di quanto non facciano il linguaggio parlato e quello scritto. Ancora di più, in una sorta di scambio dovuto alla loro prossimità, cinema e fotografia possono assumere gran parte degli elementi, incomprensibili e ammattenti, de “l'animale”. Quando Metz sostiene «che la specificità del cinema è quella di trasformare il mondo in discorso»⁶³, ci si dovrebbe domandare come il discorso debba esso stesso essere trasformato per abbracciare il mondo nella sua interezza. Forse dovremmo temperare l'affermazione di Metz con quella opposta: anche il cinema può trasformare il discorso in mondo. Queste incomprensibili dichiarazioni cinematografiche che premono contro la struttura del linguaggio, irritando ed esacerbando la tensione tra discorso e mondo, sfidano l'idea che possano mai davvero sostituirsi l'uno con l'altro in maniera completa. La fotografia può sostituire il mondo vivente con un cadavere non-morto,

ma il cinema? A differenza della malinconia gotica della fotografia, che mormora tra sé e sé: «È morto, è morto, è morto», il cinema di Sobchack lascia erompere l'urlo estatico del dottor Frankenstein, che viene poi fatto proprio dagli spettatori: «È vivo! È vivo! È vivo!».

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

63 Philip Rosen, *Narrative, Apparatus, Ideology*, cit., p. 40.

Jason C. Hribal

Animali, *agency* e classe

La storia degli animali scritta dal basso

Introduzione

Sono i muli più indiatolati che abbia mai visto. Distruggono ogni cosa, mangiano gli alberi e i recinti e hanno quasi ucciso metà dei miei uomini. Volete portarli via? Se ci tenete a me, fatelo¹.

Negli anni Ottanta del XIX secolo, William Hornaday, prolifico collezionista di animali per i musei americani, stava partendo per una spedizione nel Sud-est asiatico. Mentre la sua imbarcazione era ormeggiata in Irlanda, nel porto di Belfast, acquistò parecchi asini da un abitante del luogo, poiché voleva usare i loro scheletri per allestire una mostra. L'uomo uccise gli asini per strada e Hornaday iniziò a scuoiarli e a sventrarne le carcasse. Queste operazioni, però, vennero presto interrotte quando alcuni mezzadri cattolici comparvero sulla scena. Uno di loro, colpito dal massacro e dallo smembramento di queste creature compagne [*fellow creatures*], esclamò: «Una volta Gesù non è forse giunto in groppa a un asinello?»². Il gruppo si scagliò infuriato contro Hornaday e il venditore di asini, colpendoli con pugni e colpi di vanga. Il collezionista dovette cercare rifugio in una baracca lì vicino e riuscì a malapena a salvarsi grazie all'intervento di soldati armati chiamati per aiutarlo a sottrarsi agli abitanti della parrocchia³. Come apprese questo naturalista americano, gli umani possono avere prospettive differenti, spesso anche divergenti, quando si tratta di animali.

Per i mezzadri, gli asini potevano costituire delle proprietà; potevano essere comprati e venduti; potevano essere utilizzati per lavorare. Esistevano

regole e regolamenti riguardo a dove, quando e come questi animali potevano vivere e lavorare. Erano previste punizioni per chi li violava. Certo, esistevano anche forme di sadismo, di violenza perpetrata per puro piacere. Nonostante ciò, queste creature non erano né considerate né trattate come beni in senso stretto, come macchine, o come manufatti da smembrare a piacimento. Esisteva una relazione intima fra il contadino e l'asino. Gli asini avevano un nome. Avevano un genere (dire "lui/lei" non era come dire "esso/essa"). Possedevano intelligenza e ragione, avevano personalità individuali e uniche, erano dotati di spiritualità. Per consuetudine erano loro riconosciuti precisi diritti. Partecipavano alle feste: durante i festeggiamenti del 1° Maggio e della Festa del Raccolto, gli asini, insieme a mucche, cavalli e buoi, venivano adornati con fiori e ghirlande. La vita individuale di un animale possedeva un valore indipendente dalla sue capacità produttive e riproduttive. Gesù era davvero salito in groppa a un asino una volta nella sua vita. L'asino era un membro, integrato e attivo al tempo stesso, dell'*habitus* irlandese. Questa è una prospettiva *dal basso*.

Per Hornaday, gli asini erano delle proprietà. Dovevano essere considerati e trattati come beni da vendere, come tecnologia per produrre energia, come oggetti da mettere in mostra, come soggetti da conservare. In termini antropologici, la relazione fra Hornaday e l'asino non era una relazione di tipo emico (come per i contadini), ma piuttosto di tipo etico⁴. Hornaday si poneva al di fuori del mondo degli asini. Esisteva per lui una barriera distintiva e significativa fra gli umani e le altre creature. Gli animali non possedevano un'*agency* indipendente. Non meritavano di vedersi riconosciuti diritti collettivi. La loro vita aveva ben poco valore al di fuori di ciò che era utile all'umanità. Questa è una prospettiva *dall'alto*.

Questo scontro di prospettive, una dall'alto e una dal basso, offre a chi studia la storia degli animali una lezione preziosa. Negli ultimi due decenni, è emersa una tendenza fuorviante fra gli studiosi accademici, soprattutto nell'ambito delle scienze umane, delle scienze sociali e dei *Cultural Studies*, ossia quella di equiparare erroneamente la storia sociale e la storia dal basso. A molti interessa discutere i concetti di *agency* e di classe come teorie, ma pochi applicano queste due forme di analisi al proprio lavoro. Thompson viene citato *ad nauseam*, ma la sua metodologia non viene

1 Corrispondenza fra un Assistente Commissario e il Commissario dell'Esercito Britannico.

2 Il riferimento è all'episodio dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme la domenica delle Palme [N.d.T.].

3 Cfr. William Hornaday, *Two Years in the Jungle: The Experiences of a Hunter and Naturalist in India, Ceylon, the Malay Peninsula, and Borneo*, Charles Scribner's Sons, New York 1887, p. 3; e James A. Dolph, *Bringing Wildlife to Millions: William Temple Hornaday, the Early Years: 1854-1896*, Tesi di dottorato, University of Massachusetts, 1975, pp. 141-143.

4 I termini emico [*emic*] ed etico [*etic*] sono stati conati da Kenneth Pike, che esplicita la distinzione fra i due come segue: «Il punto di vista etico studia il comportamento dall'esterno di un particolare sistema e va considerato un approccio iniziale essenziale alla comprensione di un sistema estraneo. Il punto di vista emico, invece, si realizza quando si studia il comportamento dall'interno del sistema» – citato in Alessandro Duranti, *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma 2000, p. 157 [N.d.T.].

concretamente utilizzata. In altre parole, se uno studioso sta analizzando delle figure storiche non rappresentate o sotto-rappresentate – come le donne afro-americane, i contadini irlandesi o gli altri animali – automaticamente si suppone che stia valutando la storia dal punto di vista di queste stesse figure. Ma nella maggior parte dei casi questo non è vero, poiché mentre è certo che la storia sociale può essere fatta dal basso, è altrettanto certo che questi due approcci non sono l'uno sinonimo dell'altro. Di fatto, la loro sovrapposizione è piuttosto rara.

Questa confusione è significativamente diffusa nel campo degli *Animal Studies*. In alcune recenti raccolte di saggi – *Representing Animals*⁵, *The Animal-Human Boundary*⁶, *Animals in Human Histories*⁷ – questa confusione regna sovrana. Ad esempio, il popolare articolo di Erica Fudge «A Left-Handed Blow: Writing the History of Animals»⁸ non fa distinzione fra storia sociale e storia dal basso. L'*agency* viene discussa in quanto teoria, ma non è applicata nella pratica. Gli agenti (cioè gli animali stessi) si dissolvono in una categoria teorica vacua. Si tratta di un punto di vista dall'alto.

La storia dal basso non è una teoria. È una metodologia o una forma di analisi che può essere applicata allo studio di gruppi storiograficamente non rappresentati o sotto-rappresentati. Il suo principale interesse è rivolto a due fattori interconnessi: l'*agency* e la classe. L'*agency* fa riferimento alla capacità delle minoranze di influenzare la propria vita, ad esempio la capacità di una mucca di influenzare e guidare la propria vita. La classe fa riferimento alla/e relazione/i fra figure storiche, ad esempio le relazioni fra una mucca da latte e il suo proprietario, o fra una mucca da latte e i suoi compagni lavoratori nella produzione di latte. La storia dal basso emerge quando gli studiosi scoprono in che modo la combinazione dei fattori legati all'*agency* e quelli legati alla classe hanno dato forma al processo storico complessivo. Studiare la storia delle mucche non significa dunque che i soggetti storici, improvvisamente e senza sforzo, diventino attori.

Si considerino, ad esempio: *Animal Estate: The English and Other Creatures in Victorian England* di Harriet Ritvo⁹; *Savages and Beasts:*

5 Nigel Rothfels (a cura di), *Representing Animals*, University of Indiana, Bloomington 2002.

6 Angela N. H. Creager e William C. Jordan (a cura di), *The Animal/Human Boundary: Historical Perspectives*, University of Rochester, Rochester 2002.

7 Mary J. Henninger-Voss (a cura di), *Animals in Human Histories: The Mirror of Nature and Culture*, University of Rochester, Rochester 2002.

8 Erica Fudge, «A left-handed blow: Writing the history of animals», in N. Rothfels (a cura di), *Representing Animals*, cit., pp. 3-18.

9 Harriet Ritvo, *The Animal Estate: the English and Other Creatures in the Victorian Age*,

The Birth of the Modern Zoo di Nigel Rothfels¹⁰; *Elephant Slaves and Pampered Parrots: Exotic Animals in XVIII Century Paris* di Louise Robbins¹¹; o *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America* di Virginia Anderson¹². In queste opere, gli autori/trici inseriscono un gruppo minoritario – in questo caso, gli altri animali – in storiografie in cui in precedenza questi personaggi comparivano a malapena. Certamente si tratta di esempi di storia sociale. E tuttavia nessuna di queste storie è raccontata dal basso. Gli animali non vengono visti come agenti autonomi. Non sono attivi in quanto lavoratori, in quanto prigionieri o in quanto soggetti resistenti. Gli animali vengono semmai presentati come personaggi statici che, con il passare degli anni, sono stati utilizzati, esibiti e abusati dagli umani. Emergono come oggetti privi di reale sostanza.

Un approccio simile si può riscontrare anche nel campo della storia della tecnologia. Negli studi di Clay McShane e di Joel Tarr sul cavallo¹³, in raccolte di saggi come *Industrializing Organisms: Introducing Evolutionary History*¹⁴, o nel libro di Roger Horowitz *Putting Meat on the American Table: Taste, Technology, Transformation*¹⁵, gli animali sono *cyborg* oppure macchine viventi. In questi testi, i cavalli, le mucche o i polli possono aver lavorato duramente, possono in alcuni casi aver esercitato resistenza, prodotto energia, latte e carne; ma non è dimostrato in che modo i cavalli o le mucche o i polli fossero dei lavoratori, capaci di regolare la propria popolazione e in che modo fossero parte della classe lavoratrice. Gli animali sono considerati attori su un piano teorico, ma non viene dimostrato che fossero realmente tali. Anzi, appaiono come strumenti, come tecnologie che nel corso dei secoli sono state utilizzate e manipolate dagli umani.

Nel campo degli studi ambientali, il metodo usato è analogo. Si considerino due titoli recenti: *The Destruction of the Bison: An Environmental*

Harvard University, Cambridge 1987.

10 N. Rothfels, *Savages and Beasts: The Birth of the Modern Zoo*, John Hopkins University, Baltimore 2002.

11 Louise E. Robbins, *Elephant Slaves and Pampered Parrots: Exotic Animals in 18th Century Paris*, John Hopkins University, Baltimore 2002.

12 Virginia DeJohn Anderson, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*, Oxford University, New York 2004.

13 Cfr. Clay McShane e Joel Tarr, «The Centrality of the Horse in the 19th Century American City», in Raymond Mohl (a cura di), *The Making of Urban America*, 2nd Edition, Scholarly Resources, Wilmington 1997, pp. 105-125; *Id.*, «The Decline of the Urban Horse in American Cities», in «The Journal of Transport History», vol. 24, n. 2, 2003, pp. 177-198.

14 Susan Schrepfer e Philip Scranton (a cura di), *Industrializing Organisms: Introducing Evolutionary History*, Routledge, New York 2004.

15 Roger Horowitz, *Putting Meat on the American Table: Taste, Technology, Transformation*, John Hopkins University, Baltimore 2005.

History 1750-1920 di Andrew Isenberg¹⁶, e *Vicious: Wolves and Men in America* di Jon Coleman¹⁷. In questi saggi, il bisonte e il lupo vengono presentati nel loro divenire storico: dagli effetti dell'introduzione dell'agricoltura europea al cambiamento di atteggiamento verso queste creature. I due animali, però, restano sullo sfondo. Ciascun autore descrive dettagliatamente i metodi usati per ucciderli e sterminarli, e tuttavia bisonti e lupi restano vittime statiche. Ciascun autore fornisce una lezione di carattere biologico sull'argomento che tratta, ma queste lezioni non si intrecciano con la narrazione. Uno dei due autori si sofferma brevemente sugli adattamenti dei lupi in risposta alle attività umane, ma questi adattamenti non vengono approfonditi.

Anche nella storia dell'attivismo per i diritti animali e del vegetarianismo, raramente gli animali giocano un ruolo nella creazione e nello sviluppo degli eventi storici e delle istituzioni. *Reckoning with the Beast* di James Turner¹⁸; *Man and the Natural World* di Keith Thomas¹⁹; *Shelley and the Revolution in Taste* di Timothy Morton²⁰; *Animal Rights* di Hilda Kean²¹ sono monografie che dipingono gli animali come inermi e muti. Cavalli, mucche e maiali esistono nel quadro generale di questi particolari tempi e luoghi, ma gli autori sono di gran lunga più interessati ai trattamenti riservati a queste creature che alle circostanze che ne hanno dato origine. Al di là dell'appello al sentimento, gli animali non sembrano possedere la capacità di produrre un cambiamento sociale.

La storiografia degli *Animal Studies* è stata costruita quasi esclusivamente a partire dalla prospettiva di Hornaday: una prospettiva dall'alto²². La situazione è davvero poco incoraggiante se così tanti libri e saggi contengono la parola "creatura" o "animale" ma nelle loro pagine le creature o gli animali reali compaiono a malapena. In effetti, questo campo disciplinare – relativamente recente – ha raggiunto una fase critica e precaria di

16 Andrew C. Isenberg, *The Destruction of the Bison: An Environmental History, 1750-1920*, Cambridge University, Cambridge 2000.

17 Jon T. Coleman, *Vicious: Wolves and Men in America*, Yale University, New Haven 2004.

18 James C. Turner, *Reckoning with the Beast: Animals, Pain, and Humanity in the Victorian Mind*, John Hopkins University, Baltimore 1980.

19 Keith Thomas, *L'uomo e la natura. Dallo sfruttamento all'estetica dell'ambiente, 1500-1800*, trad. it. di E. Negri Monateri, Einaudi, Torino 1994.

20 Timothy Morton, *Shelley and the Revolution in Taste: the Body and the Natural World*, University of Cambridge, Cambridge 1995.

21 Hilda Kean, *Animal Rights: Political and Social Change in Britain since 1800*, Reaktion, Londra 1998.

22 Un'eccezione degna di rilievo è quella di Anna Williams, «Disciplining Animals: Sentience, Production, and Critique», in «International Journal of Sociology and Social Policy», vol. 24, n. 9, 2004, pp. 45-57.

sviluppo, poiché il predominio della visione dall'alto non ha solo fatto un cattivo servizio agli animali del passato che sono oggetto di studio, ma ha anche ostacolato le relazioni che cerchiamo di costruire con gli animali di oggi. Non dovrebbe essere così. Deve essere messa in pratica una prospettiva diversa, dal basso, se vogliamo raggiungere una miglior comprensione del nesso fra *agency*, classe e storia degli altri animali. In che modo gli animali sono stati attori storici? In che modo hanno creato e dato forma ai rapporti di classe? In che modo ciascuna di queste categorie è correlata alle altre in termini di cambiamento sociale?

Il frutto di una tacita negoziazione

Nel XVII secolo, l'esploratore Fynes Moryson sosteneva:

Le mucche irlandesi sono così testarde che spesso non possono essere munte se non da qualche donna, quando, come e da chi decidono loro. Adirittura, quando queste mucche si rifiutano di dare il latte, le donne si lavano le mani nel letame e strofinano loro delicatamente le mammelle, prendono in mano la coda e con la bocca ci soffiano sopra; con questo incantesimo (perché di incantesimo si tratta) riescono a mungerle. Ebbene, queste mucche sembrano ribellarsi ai proprietari come le persone si ribellano ai propri sovrani²³.

Moryson aveva dovuto ammettere che le mucche sono dotate di *agency*. Le mucche lavoravano e producevano. Resistevano e lottavano. Negoziavano con gli umani le modalità e i limiti del loro sfruttamento. Gli animali stessi erano una forza nel processo di cambiamento sociale. Simulare incapacità, disobbedire agli ordini, rallentare l'andatura, trascinare i piedi, rifiutarsi di lavorare senza ricevere un'adeguata alimentazione e nelle ore più calde, prendersi delle pause senza permesso, opporsi agli straordinari, protestare facendo sentire la propria voce, compiere apertamente o di nascosto piccoli furti, rifiutare seccamente di eseguire compiti nuovi, fingere obbedienza, distruggere le macchine del sistema produttivo, fuggire, scontrarsi apertamente: queste sono tutte azioni che fanno parte di quelle che l'antropologo James C. Scott ha definito «le armi dei deboli»²⁴.

23 Fynes Moryson, «The itinerary of Fynes Moryson», in C. L. Falkiner (a cura di), *Illustrations of Irish History and Topography, mainly of the 17th Century*, Longmans, Green, and Co., Londra 1904, p. 231.

24 Cfr. James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale

Anche se raramente hanno assunto l'andamento di azioni organizzate da un punto di vista progettuale ed esecutivo, tali azioni erano comunque fortemente conflittuali e, occasionalmente, potevano essere coronate da successo. Per quanto riguarda gli scopi del presente saggio, dobbiamo notare che, storicamente, queste forme quotidiane di resistenza non sono state prerogativa della specie umana, dato che ciascuno dei metodi di cui si è detto è stato utilizzato anche dagli altri animali.

Gli asini ignoravano gli ordini. I muli trascinavano gli zoccoli. I buoi si rifiutavano di lavorare. I cavalli distruggevano le bardature. I polli beccavano le mani degli addetti. Le mucche prendevano gli allevatori a calci. I maiali fuggivano dai recinti. I cani rubavano il cibo. Le pecore saltavano le recinzioni. Inoltre, tutti questi atti di resistenza sono stati pienamente riconosciuti dagli allevatori, dai proprietari, dai supervisori o dai gestori come tali: ossia come *atti di resistenza*.

Il poeta settecentesco Henry Needler aveva ben compreso questo aspetto quando raccontava di un'azione di questo tipo, un'azione che si svolgeva ogni giorno. Un cavallo, come scriveva a un amico,

un tempo lavorava in questo cortile; lavorava molto diligentemente, fino a quando non sentiva i rintocchi della campana di mezzogiorno. Da quell'istante, nulla lo avrebbe convinto a continuare il lavoro. Era convinto di aver fatto il suo dovere ed era deciso a opporsi a chiunque gli avesse imposto di proseguire²⁵.

Infatti, per ottenere da queste creature una quantità di lavoro adeguata, tempestiva e vantaggiosa era sempre necessario un certo grado di negoziazione.

Storicamente, proprietari e gestori hanno fatto tre tipi di offerte ai propri lavoratori animali per incrementare la produzione e ottenere obbedienza. La prima consisteva in un trattamento migliore in termini di alimentazione e di condizioni di vita e talvolta poteva anche prevedere una vera e propria amicizia. L'allevatore Carl Penner ammetteva, molto onestamente, che

non si poteva renderli obbedienti [cavalli e muli] a forza di botte. Semplicemente, non funzionava. Se invece li si trattava bene, anche solo un po', se si provava a coccolarli, a strigliarli per bene e a dare loro da mangiare

University, New Haven 1987.

25 Henry Needler, «Letter to Mr. D.», in *The Works of Mr. Henry Needler*, J. Watts, Londra 1728, pp. 213-214.

in abbondanza, imparavano presto chi fosse il padrone²⁶.

Mike Scorback, un cocchiere di Thunder Bay in Canada, aveva scelto un metodo simile:

C'erano nel campo alcuni cavalli con la gola sanguinante. I ragazzi non li pulivano. Allora ho usato la mia acqua per curarli, ho rubato dell'avena dal granaio per aiutarli a produrre più sangue e li ho guariti nel giro di due settimane. [...]. Quei cavalli erano miei intimi amici²⁷.

I minatori della miniera di Denaby Coal «mandavano nei cunicoli della birra per loro, per i pony, come se fosse una medicina»²⁸. Durante la guerra civile, il soldato William Meyer, descrivendo la morte del suo cavallo, si esprimeva così:

Lo stavo guardando, lo vidi sanguinare e poi strillare come un bambino; piansi come se avessi perso un fratello; era stato il mio più fedele e allegro amico, il mio affidabile conduttore e il mio compagno per molti mesi; per me, era stato un piacere prendermi cura di lui e nutrirlo con il miglior cibo, con il mio stesso rancio, quando non restava altro da mangiare²⁹.

La triste scena dei soldati di cavalleria che piangono sui corpi dei loro cavalli feriti o uccisi, anche mentre la battaglia infuriava intorno a loro, non era uno spettacolo infrequente durante la guerra.

Il secondo tipo di offerta era opposto al precedente. Siepi e recinzioni vennero erette per impedire la fuga degli animali. Strumenti crudeli, come i gioghi di legno e gli zoccoli, erano intesi a ridurre le possibilità di movimento. Lo sperone, le briglie e il morso, la frusta e il *bull-whacker* (una mazza chiodata) servivano tutti a provocare dolore. Si diffusero inoltre manuali tecnici che insegnavano l'arte di "spezzare" [*breaking*] la resistenza degli animali. Furono messe taglie sugli evasi. Vennero costruite gabbie per rinchiudervi quelli che venivano ripresi. I proprietari tagliavano

26 Cit. in Alexander C. McGregor, «From Sheep Range to Agribusiness: A Case History of Agricultural Transformation on the Columbia Plateau», in «Agricultural History», vol. 54, n. 1, 1980, pp. 11-25.

27 Cit. in Donald MacKay, *Lumberjacks*, McGraw-Hill, New York 1978, p. 116.

28 Cit. in John Benson, *British Coal Miners in the 19th Century: A Social History*, Holmes and Meier, New York 1980, p. 119.

29 Cit. in David J. Gerleman, *Unchronicled Heroes: A Study of Union Cavalry Horses in the Eastern Theater; Care, Treatment, and Use, 1861-1865*, Tesi di dottorato, Southern Illinois University, 1999, p. 93.

le ali, accecavano gli animali e recidevano loro i tendini. Li castravano e li sterilizzavano. Le corna venivano tagliate. Ciascuna di queste pratiche venne perfezionata e standardizzata. E per gli individui la cui renitenza era indomabile, era prevista una misura definitiva: la pena capitale. I resistenti venivano impiccati alle forche delle città o ai rami degli alberi delle foreste circostanti. I ribelli venivano tormentati a morte durante gli spettacoli e le feste. Agli evasi e agli individui che vivevano autonomamente sul territorio si sparava a vista. Si trattava di pubbliche esecuzioni: brutali nei metodi, eloquenti nell'ostentazione della violenza, determinate a sortire un effetto preciso. La violenza della società nei confronti degli animali divenne una violenza istituzionalizzata.

Questo non è tutto, poiché quanto descritto aveva anche un risvolto ideologico. Gli animali venivano considerati "bruti" e "bestie senza parola". Non possedevano genere, intelligenza e anima. Non provavano piacere o dolore. Venne delineata una dicotomia fra "domestico" e "selvatico"; gli animali che si rifiutavano di essere controllati vennero ulteriormente criminalizzati. Battitori e cacciatori specializzati offrivano i loro servizi professionali per la cattura e l'uccisione di queste bestie selvagge. Quelle che venivano prese erano spesso rinchiusi negli zoo o cedute a circhi ambulanti per essere esibite. Il corpo di quelle uccise veniva conservato e imbalsamato per essere esposto pubblicamente nei musei. Gli umani vennero condizionati a vedere le altre creature come beni di scambio, esemplari da collezione, strumenti da utilizzare o parassiti da eliminare.

La terza non era una vera e propria offerta. Si trattava piuttosto della conclusione delle negoziazioni, della fine del lavoro. Nel corso del XIX e del XX secolo, cavalli, tori, muli e asini proletari vennero sostituiti dalle macchine a vapore, dall'elettricità e dai motori a combustione. Sia negli allevamenti che nelle fattorie, sia nelle miniere che nelle foreste e nel trasporto questa sostituzione doveva avvenire e, infatti, avvenne. Gli storici e gli economisti che studiano i cambiamenti tecnologici hanno dibattuto a lungo per spiegare questa transizione. Alcuni si sono basati sulle analisi costi-benefici. I risultati di queste analisi non sono, però, risolutivi. Altri hanno semplicemente deciso di non prenderle in considerazione. Optando a favore del determinismo tecnologico, hanno affermato che questa transizione è stata un segno del "progresso"³⁰. In entrambi i casi, la mancanza

30 Per alcuni esempi di queste due tendenze, cfr.: Robert E. Ankli, «Horses vs Tractors on the Corn Belt», in «Agricultural History», vol. 54, 1980, pp. 134-148; R. Ankli e Alan L. Olmstead, «The Adoption of the Gasoline Tractor in California», in «Agricultural History», vol. 55, 1981, pp. 213-230; Philip L. Martin e Alan L. Olmstead, «The Agricultural Mechanization Controversy», in «Science», n. 227, 1985, pp. 601-606; Alan L. Olmstead e Paul W. Rhode,

di una spiegazione adeguata è dovuta al fatto che gli studiosi non hanno considerato due fattori primari (ma non mutuamente esclusivi) di tale cambiamento tecnologico: a) l'*agency* degli animali, e b) l'azione politica delle organizzazioni per i diritti animali.

Nel 1827, mentre attraversava l'Hudson, un passeggero descriveva così le condizioni di lavoro a bordo dei battelli trainati dall'energia dei cavalli:

Ci stavamo affannando ad attraccare sulla riva est, fra le imprecazioni e i colpi assestati a un cavallo sfinito di nome Charlie. Alla fine il traghettatore, dopo aver incitato senza alcun risultato le sue povere bestie a far muovere i remi, buttò via la frusta, colpì il cavallo più vicino sulla mascella con una cetra, e urlò, fra il raccapriccio dei suoi compagni, «Dannato Charlie, perché non ti alzi!»³¹.

Era *sempre* questa la difficoltà di lavorare con cavalli, muli, asini e buoi. Gli operatori, infatti, quando acquistavano un traghettatore e dovevano scegliere fra le due forme di trazione alternative, quella a vapore e quella animale, basavano la loro decisione su due elementi³². Il primo era il costo. Il secondo era se i cavalli avrebbero o meno svolto i compiti necessari *in modo ordinato e puntuale*, affinché la loro attività potesse risultare redditizia. In altri termini, ci si chiedeva: qual è la difficoltà del lavoro? Fino a che punto è possibile spremere i lavoratori? Quanto sarà lunga la traversata? Le correnti saranno forti? Quante traversate al giorno si dovranno compiere? E poi: com'è la struttura della barca? Alcuni operatori modificavano appositamente le loro attività per ridurre il lavoro e, quindi, per diminuire l'impegno dei cavalli. Costruivano dei tettucci per riparare i cavalli dal sole e dalla pioggia. Aggiungevano delle pareti per proteggerli dai passeggeri più chiassosi e dalla vista dell'acqua. Aumentavano il raggio del

«An Overview of California Agricultural Mechanization, 1870-1930», in «Agricultural History», vol. 62, n. 3, 1988, pp. 86-110; *Id.*, «The Agricultural Mechanization Controversy of the Interwar Years», in «Agricultural History», vol. 68, n. 3, 1994, pp. 35-53; George B. Ellenberg, «Debating Farm Power: Draft Animals, Tractors, and the United States Department of Agriculture», in «Agricultural History», vol. 74, n. 2, 2000, pp. 545-568; John McKay, *Tramways and Trolleys: The Rise of Urban Mass Transport in Europe*, Princeton University, Princeton 1976; C. McShane e J. Tarr, «The Centrality of the Horse in the 19th century American City», cit.; C. McShane, «Gilded Age Boston», in «The New England Quarterly», vol. 74, 2001, pp. 274-302; Ann Norton Greene, *Harnessing Power: Industrializing the Horse in 19th Century America*, Tesi di dottorato, University of Pennsylvania, 2004.

31 Basil Hall, *Travels in North America in Years, 1827-8*, vol. 2, Cadell, Edimburgo 1829, pp. 66-69.

32 Cfr. Kevin J. Crisman e Arthur B. Cohn, *When Horses Walked on Water: Horsepowered Ferries in 19th Century America*, Smithsonian, Washington DC 1998, pp. 41, 58-59 e 73-74.

percorso di traino per diminuirne lo sforzo fisico.

Nelle città, la condizione produttiva era ancora più precaria. Carri, vagoni, carrozze, veicoli da strada e omnibus trainati da animali affollavano le strade del XIX secolo³³. Ai cavalli e ai muli cittadini occorrevano due anni per essere in grado di svolgere adeguatamente il loro lavoro. Per i conduttori erano necessari tre anni. I turni duravano in media dalle otto alle quattordici ore al giorno. La settimana lavorativa era di sei o sette giorni. Man mano che la popolazione cresceva, aumentavano il traffico e la congestione. All'inizio del XX secolo, il numero di cavalli e muli che lavoravano nelle città americane raggiunse i 35 milioni circa, sei volte in più che all'inizio del secolo precedente. C'erano sempre più veicoli per le strade. L'intensità e la quantità di lavoro continuavano ad aumentare, così come l'enfasi sulla velocità, il ricorso al lavoro notturno, le distanze, il numero di percorsi, i turni (con pause sempre più brevi), i carichi e il numero di fermate e partenze. Tale incremento produttivo ebbe diverse conseguenze.

La prima fu che il sovraffollamento e le malattie cominciarono a divenire un problema. Nel 1872, si diffuse da Toronto a New York un'epidemia che bloccò i trasporti nelle città dell'Est per diversi giorni, se non per settimane. La seconda che il numero di incidenti, feriti e morti, nonché il ricambio di lavoratori, aumentavano sempre di più. Alla fine del secolo la vita lavorativa media di un cavallo di città era al massimo di tre o quattro anni. La situazione era inoltre aggravata dal fatto che i cavalli spesso venivano addestrati e lavoravano in gruppo ed erano così necessari molto tempo e molte energie per introdurre (con profitto) nuovi membri. La terza che questo aumento di produzione comportò un aumento della resistenza esercitata dai lavoratori: ulteriori atti di disobbedienza, rallentamenti, pause non previste; a cui seguirono ulteriori violenze. Se consideriamo che il cavallo, nel corso del XIX secolo, era all'incirca raddoppiato di dimensioni, gli addestratori, i supervisori e i cittadini avevano ancora più motivo di temere questi lavoratori arrabbiati e recalcitranti. Non è che i cavalli non fossero in grado di lavorare più duramente, più velocemente o più a lungo. Si trattava piuttosto del fatto che i cavalli (al contrario del motore a combustione) possedevano la capacità cosciente di rifiutarsi di farlo. Infine, chi gestiva le attività basate sulla trazione da parte dei cavalli, e tutte quelle che da questa dipendevano, non avrebbe più potuto trattare con effertezza e impunemente i propri lavoratori, né spremarli a piacimento

33 Cfr. J. McKay, *Tramways and Trolleys*, cit.; C. McShane e J. Tarr, «The Centrality of the Horse in the 19th century American City», cit.; James Winter, *London's Teeming Streets, 1830-1914*, Routledge, Londra 1993.

per trarne profitto. Anche perché a partire dalla metà del secolo, il movimento per i diritti animali era diventato una forza sociale da tenere in seria considerazione.

L'evoluzione del vegetarianismo e dei diritti animali

Dal XVII all'inizio del XX secolo, il numero di animali impiegati aumentò costantemente. Gli umani testimoniavano quotidianamente questa presenza attiva [*agency*]. Alcuni partecipavano alle attività in qualità di compagni di lavoro. Alcuni ne traevano profitto, come nel caso dei proprietari di fattorie, allevamenti o negozi. Ben pochi, forse nessuno, poteva davvero evitare di averci a che fare. Buoi, tori, mucche e capre erano impiegati nell'industria del cuoio. Le pecore in quella della lana. Le mucche producevano latte, formaggio e burro per l'industria casearia. I polli erano impiegati nell'industria delle uova; i maiali e i vitelli in quella della carne. Si trattava di un lavoro di riproduzione che permetteva di nutrire, vestire e far sviluppare un numero di umani sempre crescente con la propria pelle, la propria pelliccia, il proprio latte, le proprie uova e la propria carne.

Nelle fattorie c'erano buoi, cavalli, muli e asini e, occasionalmente, mucche, pecore o cani di taglia grande che spingevano aratri, erpici, seminatrici, trebbiatrici, o che fornivano energia alle raccogliatrici, alle pressatrici, alle falciatrici, alle mietitrebbie. Nelle miniere, gli animali contribuivano a estrarre oro, argento, pietre ferrose, piombo e carbone. Nelle piantagioni di cotone e nelle filande, facevano girare i mulini che mondavano e pressavano il cotone, cardavano e filavano. Nelle piantagioni di canna da zucchero, schiacciavano e trasportavano le canne. Nei porti, nelle strade, nei canali, trainavano carri, vagoni, barconi postali, merci e persone. Nelle città facevano muovere le carrozze, i tram, gli autobus e i traghetti. Sui campi di battaglia trasportavano l'artiglieria e gli approvvigionamenti, si occupavano delle ricognizioni e delle cariche. Questo era invece un lavoro di produzione: la produzione dell'energia necessaria per far funzionare le macchine del capitalismo. Le moderne trasformazioni agricole, industriali, commerciali e urbane non furono, infatti, imprese esclusivamente umane. La storia dell'accumulazione capitalista è molto più che la storia dell'umanità. I libri scolastici si chiedono: «Chi ha fatto l'America?». Risposta: «Gli animali»³⁴.

34 Cfr. Jason C. Hribal, «Animals are Part of the Working Class: A Challenge to Labor Hi-

Tuttavia, gli animali non si limitavano a lavorare. Resistevano a questo lavoro e lottavano contro lo sfruttamento. Durante gli anni Cinquanta del XIX secolo, il governo degli Stati Uniti introdusse nell'esercito 75 cammelli. Il loro compito principale era quello di trasportare l'equipaggiamento e i soldati. Si trattò, però, di un esperimento di breve durata, poiché i cammelli resistettero. Si rifiutarono di cooperare e di obbedire agli ordini. Si lamentavano a voce particolarmente alta. Sputavano sui loro commilitoni umani, li mordevano. I soldati impararono subito a odiarli e, al tempo stesso, a temerli³⁵. L'esercito statunitense sospese l'esperimento: cavalli e muli ripresero pieno servizio nelle unità militari. In realtà, furono proprio i cammelli a fare del loro lavoro un esperimento. In altri termini, non si trattava affatto di un esperimento. L'esercito cercò attivamente di trasformare questi cammelli in soldati, ma fallì. Perciò, quello che sarebbe dovuto diventare un programma permanente, si limitò a essere un periodo di prova, un test, un esperimento, appunto.

Grazie alla combinazione della crescita esponenziale del numero dei proletari animali e di quella dell'intensità e della durata del loro lavoro, le forme di resistenza quotidiana non potevano che farsi sempre più frequenti. Questo antagonismo crescente spinse proprietari e gestori a negoziare le condizioni di applicabilità e i limiti dello sfruttamento. Ci si domandava: bisogna picchiarli di più? Intervenire chirurgicamente sui loro corpi per cercare di indebolirne la resistenza? Inventare dispositivi in grado di prevenire tali comportamenti? Trattarli meglio? Rinunciare a sfruttare una determinata creatura per provare con un'altra? Lasciare questo tipo di lavoro e cercare una nuova occupazione o un nuovo ramo d'affari? Analogamente, il lavoro e la resistenza degli animali influenzarono altri membri della società umana, alcuni dei quali trovarono elementi comuni nelle lotte che entrambi conducevano contro lo sfruttamento.

L'origine dei diritti animali e del vegetarianismo risiede nella storia di questo lavoro e di questa resistenza. Risiede nella storia del moderno pitagorismo, un movimento che abbracciò il periodo che va dagli anni Quaranta del XVII secolo agli anni Novanta del XVIII. I pitagorici, così chiamati dal nome del famoso filosofo greco, si rifiutavano di sfruttare gli altri animali. Si rifiutavano di mangiarne le carni. Si rifiutavano di ucciderli. Alcuni non bevevano latte e non consumavano latticini; alcuni non mangiavano le

uova; alcuni non usavano il cuoio e la lana; alcuni si rifiutavano di viaggiare su carrozze trainate da cavalli; alcuni non cavalcavano. La motivazione di queste pratiche derivava da due fattori: l'esperienza e la formazione³⁶.

L'esperienza sorgeva dalla loro stessa esistenza. Da bambini, molti dei futuri pitagorici avevano lavorato nelle fattorie. Alcuni avevano continuato a lavorare nei campi; alcuni si erano arruolati come soldati; alcuni si erano impiegati nelle piantagioni di zucchero e di cotone. Altri vivevano nelle città e lavoravano in diversi settori. In ognuno di questi luoghi e occupazioni c'erano altri animali che vivevano e lavoravano, che soffrivano, che resistevano e morivano. Nel corso di questi secoli, lo sviluppo capitalista non isolava gli umani dalle altre creature. Vi era sì una forma di separazione, ma in termini di divisione del lavoro. I lavoratori stessi non erano né lontani né invisibili gli uni agli altri. Anzi, accadeva proprio il contrario. Mentre la cultura contadina veniva distrutta, i lavoratori e i loro maiali, le loro mucche, i loro cavalli e i loro polli venivano spinti a forza e tutti insieme verso un nuovo sistema socio-economico caratterizzato da uno sfruttamento ancora maggiore. Veniva creata una nuova classe lavoratrice, una classe che includeva umani e altri animali. Questa esperienza dischiuse la possibilità della formazione di un nuovo movimento. Quello di cui c'era bisogno era soltanto una scintilla e questa venne fornita dalla formazione.

Storicamente, la formazione dei pitagorici può essere suddivisa in tre periodi. Il primo ebbe luogo durante la Rivoluzione inglese. Il secondo con la Rivoluzione americana. La terza e ultima scintilla fu la Rivoluzione francese.

Lo storico Christopher Hill ha paragonato l'Inghilterra della metà del XVII secolo a un tempo e a un luogo in cui il mondo venne capovolto³⁷. Fu al contempo un periodo di guerra civile e di rivoluzione sociale. Tale periodo si esprime in varie forme, fra le quali l'antinomismo. Con la pubblicazione e la diffusione del Vangelo nella versione di King James, un gran numero di persone leggeva e ascoltava pubblicamente dei passaggi e così era portato a riflettere sulla propria religione, sulla propria chiesa e sulla propria spiritualità. Una delle conseguenze fu appunto l'antinomismo, ossia il rifiuto della legge morale con le sue restrizioni e i suoi vincoli. In nessun ambito questo rifiuto fu più evidente che nella ridefinizione del

story», in «Labor History», vol. 44, n. 4, 2003, pp. 435-453. Una versione rivista dall'autore è comparsa su «Borderlands», giornale online, vol. 11, n. 2, 2012 (http://www.borderlands.net.au/vol11no2_2012/hribal_animals.htm)

35 Cfr. Emmett M. Essin, *Shavetails and Bell Sharps: The History of the US Army Mule*, University of Nebraska, Lincoln 1997, pp. 59-60.

36 Edward Thompson ha analizzato l'equilibrio fra formazione ed esperienza e fra intelletto e sentimenti (Cfr. Edward Palmer Thompson, «Education and Experience», in *The Romantics: England in a Revolutionary Age*, The New Press, New York 1997, pp. 23-24). Si tratta di uno studio molto importante per il tema in questione.

37 Cfr. Christopher Hill, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Settecento*, trad. it. di E. Basaglia, Einaudi, Torino 1981, in particolare pp. 3-8.

posto occupato dagli animali nel mondo, sia nel senso di mondo celeste che in quello di mondo terreno.

Alcuni individui sostenevano, in contrasto con la legge morale, che mucche, polli e cani possedessero un'anima che aveva in sé l'essenza divina. Inoltre, ciascuna di queste creature, dopo la morte, avrebbe partecipato alla vita ultraterrena e alla rinascita spirituale. Perciò, costoro sostenevano – sempre in contrasto con la legge morale – che gli altri animali non fossero bestie e “bruti”. Non erano beni da vendere e comperare. Non erano oggetti da sfruttare a piacimento. Al contrario, queste creature possedevano un valore morale e sociale pari a quello degli umani. Tale valore eccedeva la morale paternalistica. Questi animali erano “creature compagne” [*fellow-creatures*] e membri a tutti gli effetti della nostra società³⁸.

Fra i primi pitagorici di cui abbiamo notizia vi sono il muratore ed ex-combattente Marshall, originario di Hackney, e il suo maestro, il prete laico Giles Randall³⁹. Il cappellaio di Chesham ed ex-combattente Roger Crab⁴⁰ e il sedicente profeta John Robins, che era un vetraio e un calzolaio. I seguaci di Robins: Joan Robins, Joshua Garment, Joan Garment, John Theaurau, Thomas Kerbye, Thomas Tidford, Anne Burrell, Elizabeth Sorrell, Elizabeth Sorrell Jr., Mary Vanlopp, Margaret Hoolis, Elizabeth Haygood, Joshua Beck, John King, Gabriel Smith, John Langley, William Welch, Mary Wenmore, Mary Arthinworth e Jane Thwait⁴¹. Il capitano Robert Norwood⁴² e il giovane apprendista cappellaio Thomas Tryon⁴³. La maggior parte di queste persone lavorava nel commercio. Alcuni si conoscevano bene fra loro, altri no. Alcuni erano familisti, altri anabattisti, altri ancora *ranter*⁴⁴. Ognuno di loro aveva la propria tradizione di radicalismo

38 Cfr. Thomas Edwards, *Gangraena*, Printed for Ralph Smith, Londra 1645, pp. 20-21, 27-28, 34, 67, 79; Roger Crab, «The English Hermit; or, Wonder of this Age», in *The Harleian Miscellany*, vol. 6, Printed for Robert Dutton, Londra 1810, pp. 390-405; Thomas Tryon, *The Way to Health, Long Life and Happiness*, Printed for H. Newman, Londra 1697 (terza edizione).

39 Cfr. T. Edwards, *Gangraena*, cit., p. 80.

40 Cfr. C. Hill, *Puritanism and Revolution*, Penguin, Londra 1958, pp. 303-310.

41 Cfr. Lodowick Muggleton, *The Acts of the Witnesses*, a cura di Ted L. Underwood, Oxford University, Oxford 1999; John Robins, *The Declaration of John Robins and Other Writings*, a cura di Andrew Hopton, Aporia, Londra 1992; Joshua Garment, *The Hebrews Deliverance at Hand*, editore ignoto, Londra 1651; John Taylor, *Ranters of Both Sexes, Male and Female*, Printed for John Hammon, Londra 1651.

42 Cfr. Oliver Heywood, *The Rev. Oliver Heywood, 1630-1702: His Autobiography*, vol. 1, a cura di Joseph Horsfall Turner, A.B. Bayes, Brighouse 1882, p. 861.

43 Cfr. T. Tryon, *Some Memoirs of the Life of Mr. Thomas Tryon*, Printed by T. Sowle, Londra 1705.

44 L'anabattismo è un movimento religioso protestante sorto nel XVI secolo e caratterizzato dal rifiuto del battesimo degli infanti (a favore del battesimo dei soli credenti), dalla totale separazione tra Stato e Chiesa, dalla nonviolenza e da un radicale egualitarismo. I familisti appartene-

politico: rifiuto dello Stato, della proprietà privata o della legge morale. Forse solo alcuni di loro avevano avuto accesso a una formazione scolastica, anche se molti di loro erano autodidatti ed erano colti. Molti erano senza dubbio poveri, se non addirittura indigenti, anche se uno o due di loro alla fine ebbero successo. Alcuni erano ex-combattenti, alcuni erano vedovi, altri vagabondi. Furono proprio queste dure esperienze di vita, nel contesto della formazione rivoluzionaria, a fungere da catalizzatore del movimento.

In guerra, nel processo produttivo o nella quotidianità della vita di città, un piccolo numero di lavoratori giunse a identificare la propria lotta con quella degli altri animali che lavoravano. Thomas Tryon, ad esempio, ha dedicato un'intera sezione di uno dei suoi libri alla prospettiva di questi lavoratori. In essa le mucche si lamentano con i lettori della loro fatica per produrre latte. I buoi descrivono i compiti faticosi che svolgevano nelle attività agricole e commerciali. Le pecore spiegano come i commercianti diventavano ricchi vendendo la loro lana, mentre venivano ricompensate miseramente per gli sforzi compiuti. I cavalli elencano i vantaggi che altri ricavano dal loro sudore⁴⁵. Questa identificazione e questa solidarietà indicano la nascita di una vera e propria coscienza collettiva. Una classe lavoratrice stava creando se stessa.

Il secondo periodo importante fu quello della Rivoluzione americana; in questo caso, i protagonisti furono un piccolo numero di quaccheri abolizionisti. Il più anziano tra questi era Benjamin Lay, un tuttofare, emigrato in America nel 1718, che si oppose all'istituzione della schiavitù non molto tempo dopo il suo sbarco. Successivamente, avrebbe scritto uno dei primi libri abolizionisti: *All Slave-Keepers that Keep the Innocent in Bondage*⁴⁶. Come per il pitagorismo, egli abbracciò l'antischiavismo poco dopo aver lasciato l'Inghilterra. Ma fu solo quando si trasferì a Germantown, in Pennsylvania, che questo credo e questa pratica maturarono. A Germantown, Lay non solo si rifiutò di uccidere altre creature, di mangiarne le carni e di indossare capi di vestiario di derivazione animale, ma si rifiutò anche di usare i cavalli come animali da soma. Si cibava prin-

nevano a una setta anch'essa formata nel XVI secolo: sostenevano la carità come fondamento unico della perfezione e l'amore come unica norma di vita; si opponevano alle confessioni religiose e alle norme codificate. I *ranter* erano una setta che fiorì al tempo del Commonwealth (1649-1660): panteisti, rifiutarono l'autorità ecclesiastica e quella delle Scritture nonché la nozione di peccato; vennero considerati eretici e perseguitati, anche per le loro idee politiche radicali [N.d.T.].

45 Cfr. T. Tryon, *The Way to Health, Long Life and Happiness*, cit., pp. 333-347.

46 Benjamin Lay, *All Slave-Keepers that Keep the Innocent in Bondage*, Arno, New York 1737/1969.

principalmente di cibi bianchi e verdi, cioè latticini e vegetali, e indossava solo tessuti fatti di stracci. Si muoveva esclusivamente a piedi⁴⁷. All'interno della comunità dei quaccheri, nel XVIII secolo, Lay avrebbe influenzato diverse generazioni di individui che adottarono e portarono avanti queste pratiche. Fra questi, esponenti di spicco furono il maestro elementare Anthony Benezet, il commerciante di tessuti John Woolman, poi diventato ministro di culto, e il predicatore nomade Joshua Evans⁴⁸.

Le ragioni che spingevano tutte queste persone ad abbracciare tale tradizione di pensiero erano tre. La prima riguardava il valore della vita: in questo caso, si trattava della credenza antinomista secondo cui la vita di ogni creatura, che si tratti di un umano o di una mucca, possiede un valore assegnato da Dio, un valore che superava gli interessi associati alla produzione e alla riproduzione. La seconda aveva a che fare con la consapevolezza della violazione dei bisogni fondamentali degli animali: la disuguaglianza e lo sfruttamento delle creature animali in questo periodo non facevano che aumentare. La terza riguardava il principio quacchero – predicato ma raramente messo in pratica – di lenire le sofferenze. Considerando questi tre elementi, si può rilevare una certa affinità fra il primo antischiavismo e il pitagorismo.

Nelle descrizioni del periodo in cui era stato ridotto in schiavitù, l'ex-schiavo John Parker paragonava esplicitamente il trattamento delle altre creature a quello subito dalla sua gente. Gli afro-americani «venivano venduti nel Sud come i muli [dei loro padroni] venivano venduti per lavorare nelle foreste»⁴⁹. Parker stesso era «un animale del valore di duemila dollari»⁵⁰. E quando si sviluppò una resistenza contro allo schiavismo, lui non era «altro che una bestia da lavoro in rivolta»⁵¹. Anche Frederick Douglass si esprimeva in modo simile:

Come un giovane animale selvaggio al lavoro, devo essere piegato dal giogo

47 Cfr. Roberts Vaux, *Memoirs of the Lives of Benjamin Lay and Ralph Saniford*, Solomon Conrad, Philadelphia 1815; Lydia Maria Child, *Memoir of Benjamin (and Sarah) Lay*, American A. S. Society, New York 1842.

48 Cfr. George Brooks, *Friend Anthony Benezet*, University of Pennsylvania, Philadelphia 1937; John Woolman, *The Journal of John Woolman*, Introduzione di Frederick B. Tolles, Citadel, Secaucus 1972; Edwin Cady, *John Woolman, Twayne*, New York 1965; Joshua Evans, *Friends' Miscellany: Containing the Journal of... Joshua Evans*, vol. 10, John and Isaac Comly, Philadelphia 1837.

49 Cfr. John P. Parker, *His Promised Land*, a cura di Stuart Sprague, Norton, New York 1996, p. 49.

50 *Ibidem*, p. 61.

51 *Ibidem*.

di una schiavitù amara e definitiva. Ho potuto riscontrare, nella condizione in cui mi trovo, parecchi elementi analoghi a quella in cui si trovano i buoi. Essi sono proprietà e io sono proprietà; essi devono essere domati e io devo essere domato; mi hanno mandato da Covey per spezzarmi, io devo spezzare loro; spezzare ed essere spezzati, questa è la vita⁵².

Quando William Brown osservava che «in queste aste, le ossa, i muscoli, i tendini, il sangue e i nervi di esseri umani vengono venduti con la stessa indifferenza con cui un allevatore del Nord vende un cavallo o una pecora»⁵³, non stava suggerendo un'analogia superficiale. Quando Josiah Henson parlava di cosa significasse essere «una bestiaccia da vendere e comperare»⁵⁴ non stava facendo un paragone approssimativo. E anche Henry Williamson, quando raccontava: «Ho visto persone che erano scappate riportate indietro con le mani legate, come pecore, nei carri»⁵⁵, non stava esprimendo una sorta di discorso empatico sulla condizione delle pecore. Questi ex-schiavi stavano piuttosto descrivendo una realtà concreta, un fatto storico reale. Lo sfruttamento socio-economico è spesso uno sfruttamento istituzionalizzato [*systemic*] e la schiavitù non è una condizione esclusivamente umana.

Alcuni quaccheri della prima metà del XVIII secolo riconobbero e compresero queste connessioni⁵⁶. Lay, Benezet, Woolman e Evans offrirono testimonianze della pratica schiavista. Alcuni vi parteciparono, ne trassero profitto e successivamente finirono per opporvisi. Ognuno di loro ebbe bisogno di tempo per raccogliere le conoscenze e il coraggio necessari per prendere parola contro la schiavitù e per informare gli altri. Tuttavia, non

52 Frederick Douglass, *My Bondage and My Freedom*, Dover, New York 1969, pp. 207 e 212. Douglass si riferisce a Edward Covey, al tempo conosciuto come “addestratore” di schiavi: alcuni schiavisti gli mandavano i proprio schiavi più ribelli affinché venissero “domati” e, dopo un periodo di tempo, potessero tornare a lavorare per il proprio padrone [N.d.T.].

53 William W. Brown, *The Narrative of William W. Brown: A Fugitive Slave*, Addison-Wesley, Reading 1969, p. 52.

54 Josiah Henson, *Autobiography of the Rev. Josiah Henson*, Addison-Wesley, Reading 1969, p. 56.

55 Henry Williamson, «Interview of H. Williamson», in Benjamin Drew, *The Refugee: A North-Side View of Slavery*, Addison-Wesley, Reading 1969, pp. 92-94.

56 Lo storico Donald Kelley ha sostenuto che fra i quaccheri del XVIII secolo si sviluppò una consapevolezza ecologica crescente, una consapevolezza che creò le basi per la nascita di un interesse nei confronti degli animali. Queste tesi, tuttavia, negano l'*agency* di queste creature: il loro lavoro, la loro resistenza e le relazioni di classe. Invece che essere considerati soggetti attivi, gli animali vengono relegati nella categoria dell'“ambiente” (cfr. Donald B. Kelley, «A Tender Regard to the Whole Creation: Anthony Benezet and the Emergence of an 18th Century Quaker Ecology», in «Pennsylvania Magazine of History and Biography», vol. 106, n. 1, 1982, pp. 69-88; *Id.*, «Friends and Nature in America: Toward an 18th Century Ecology», in «Pennsylvania History», vol. 53, n. 4, 1986, pp. 257-72).

c'erano soltanto africani nelle piantagioni e nelle città; c'erano africani, buoi e maiali. Non solo era ingiusto trattare gli umani in un modo così inumano; era ingiusto trattare qualunque creatura in tale modo. Questi quaccheri non si limitarono a boicottare l'uso del rum e dello zucchero per protestare contro il sistema di sfruttamento; essi boicottarono l'uso del rum, dello zucchero, della carne e del trasporto a cavallo.

L'ultima scintilla giunse con la Rivoluzione francese, con la sovrapposizione di diverse influenze di tipo formativo. La prima era costituita dalle tradizioni dei primi pitagorici, oltre che da quegli scritti che solidarizzavano con la loro causa, quali i lavori di John Gay, Alexander Pope, Joseph Addison, Richard Steele e Bernard Mandeville. I libri di Tryon, ad esempio, erano molto noti nel XVIII secolo. I quaccheri li avevano letti. Il giovane Benjamin Franklin fu rapidamente convertito alla causa da tali testi⁵⁷. La maggior parte dei pitagorici successivi li studiò.

La seconda influenza proveniva dall'Oriente. Nel 1791 John Oswald scriveva:

Estendendo a ogni livello della vita le sue credenze [induiste], vedeva in ogni creatura un suo consanguineo, gioiva del benessere di ogni animale e soffriva per la sua sofferenza; perché sapeva con certezza che l'essenza di qualunque creatura è la stessa e che una causa prima eterna è il padre di noi tutti⁵⁸.

Oswald era cresciuto in un piccolo quartiere di Edimburgo. Da giovane, si era arruolato nel reggimento *Royal Highland* ed era stato mandato a Madras, in India. Poco dopo l'arrivo si licenziò e passò l'anno successivo a compiere via terra il viaggio di ritorno in Inghilterra. In questo viaggio percorse i sentieri insieme agli «indiani», ai «curdi», ai «tartari», agli «ottomani»⁵⁹. Oswald visse fra queste popolazioni. Imparò molto: la loro lingua, le loro tradizioni e la loro cultura. Questi incontri lo cambiarono per sempre. È qui che Oswald divenne non un credente induista o musulmano, ma un pitagorico: una sintesi dialettica fra le sue radici nell'Europa occidentale e una ritrovata cultura orientale. Si trattò di un'acculturazione alla rovescia.

57 Cfr. Benjamin Franklin, *The Autobiography and Other Writings*, a cura di Kenneth Silverman, Penguin, New York 1986, pp. 17, 39.

58 John Oswald, *The Cry of Nature; Or, An Appeal to Mercy and to Justice on Behalf of the Persecuted Animals*, a cura di J. Hribal, Edwin Mellen, Lewiston, NY 1791/2000, p. 18.

59 Cfr. David V. Erdman, *Commerce Des Lumières: John Oswald and the British in Paris, 1790-3*, University of Missouri, Columbia 1986.

La terza influenza derivava dall'Illuminismo. La «grande catena dell'essere» insegnava che nessuna creatura, come sottolineato dallo storico Arthur Lovejoy, «era puramente strumentale al benessere di quelli che stavano sopra di lei nella scala»⁶⁰. Questa tradizione non escludeva la gerarchia, ma postulava una gerarchia «senza servitù»⁶¹. Nessun animale «era più importante di un altro»⁶². Ciò significava, secondo quanto asserivano i pitagorici, che l'uomo non deve «usurpare il potere, l'autorità o esercitare la tirannia sugli altri esseri, naturalmente liberi e indipendenti»⁶³. Le giustificazioni addotte per costringerli a lavorare, per usarli nella produzione di merci o per mandarli a morte per produrre alimenti, erano considerate menzognere e false. L'astinenza dai cibi animali era un dovere morale. In questo senso, anche i più piccoli esseri del creato, gli insetti, non dovevano essere fatti soffrire, poiché

la crudeltà, per non dire l'ingratitude, di chi impicca o impala vivi così tanti e begli esseri innocenti per il solo piacere che ci dà la vista delle loro tinte e dei loro colori brillanti, è abominevole⁶⁴.

In questo periodo si diffuse anche la lettura dei classici di storia naturale, come le opere di Plinio e di Sant'Agostino. A partire dal XVI secolo, un numero crescente di trattati e discussioni affrontava specificatamente le questioni relative all'intelletto e al linguaggio della «creazione animale» [*brute creation*]⁶⁵. Era il periodo delle enciclopedie di Buffon, Geoffroy e Goldsmith. Alcune di queste testimonianze erano aneddotiche e filosofiche, alcune erano di tipo biologico, fisiologico e antropologico. In entrambi i casi, questi studi affermavano l'esistenza dell'«esercizio volontario della Ragione negli animali, e l'ovvia somiglianza delle loro facoltà con quelle della specie umana»⁶⁶. Questo esercizio della ragione non era, come suggerivano alcuni scienziati, una questione di istinto. Al contrario, si

60 Arthur Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, trad. it. di L. Formigari, Feltrinelli, Milano 1981, p. 222.

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

63 George Nicholson, *On the Conduct of Man to Inferior Animals*, G. Nicholson, Manchester 1797, p. 51.

64 *Ibidem*, p. 98.

65 Cfr. Peter Harrison, «The Virtues of Animals in 17th Century Thought», in «Journal of the History of Ideas», vol. 59, n. 3, 1998, pp. 463-484; Richard W. Serjeantson, «The Passions and Animal Language, 1540-1700», in «Journal of the History of Ideas», vol. 62, n. 3, 2001, pp. 425-444.

66 G. Nicholson, *On the Conduct of Man to Inferior Animals*, cit.

trattava di forme di intelligenza e comunicazione coscienti. Queste forme di razionalità potevano essere inferiori a quelle degli umani, ma questo non ne impediva l'esistenza o la somiglianza con quelle umane.

Si diffuse inoltre la lettura delle opere di Ovidio, Plutarco, Porfirio, George Cheyne, John Arbuthnot e Rousseau, tutti autori che esploravano gli aspetti di minor salubrità della dieta carnea rispetto al regime vegetariano. Questi studi fornirono le prove che «i cibi animali sopraffanno le facoltà dello stomaco»⁶⁷. Mangiare carne, secondo questi autori, era dannoso per l'intero processo di digestione e di fermentazione. Per contro, i cibi vegetali «dispensano salute fisica, buonumore, e aggiungono alla vivacità animale il sapore eccelso della vita intellettuale»⁶⁸. Il cuore batteva più veloce. Gli organi operavano in modo più fluido. Il corpo viveva più a lungo. La mente era più acuta. La carne non era “naturale” per la dieta umana. Non era necessaria per acquisire forza, peso o velocità nella percezione. Esistevano, infatti, molti esempi storici e antropologici di società che si reggevano e prosperavano senza la carne.

L'ultimo elemento di influenza della Rivoluzione francese fu dovuto alla formulazione dei principi di *égalité*, *fraternité* e *liberté*. Questi principi stavano al centro del pitagorismo. Infatti, la maggior parte dei più importanti pitagorici di questo periodo era costituita da giacobini inglesi. Fra questi, John Oswald, scrittore di Grub-Street, membro del Club dei Giacobini e comandante del Primo Battaglione dei *Pikemen* (e *Pikewomen*)⁶⁹; Richard Phillips, editore del giornale repubblicano *Leicester Herald*⁷⁰; l'avvocato londinese Joseph Ritson⁷¹; Robert Piggot, che aveva reso popolare il *bonnet rouge*⁷²; il ministro di culto William Cowherd e la sua Congregazione di Manchester, che aveva abbandonato la chiesa swedenborghiana nel 1791⁷³.

Fra queste persone, l'idea di *égalité* veniva declinata sia in termini morali che sociali. Sul piano morale, significava che esisteva un'uguaglianza

spirituale fra gli umani e gli altri animali. Sul piano sociale, significava che esisteva un'uguaglianza sociale, appunto. Ad esempio, la parola “bruti”, era «un'espressione assolutamente da evitare, poiché usata per descrivere un essere in modo completamente opposto al suo vero significato»⁷⁴. Erano preferibili espressioni come “compagni animali” o “creature compagne” [*fellow creatures*]. Questa fratellanza si esprimeva attraverso l'idea di *fraternité*. John Oswald non provava semplicemente sollecitudine o simpatia nei confronti degli altri animali. Faceva della loro lotta la sua stessa lotta. Si trattava di una forma di solidarietà. Questi due principi furono poi la base per il terzo. *Liberté* significava che ai compagni animali andavano accordate autonomia e indipendenza. Non dovevano essere governati, guidati o custoditi. Al contrario, dovevano essere liberi di prendere le proprie decisioni, di vivere la propria vita.

Questo periodo rappresentò l'apice della fortuna del pitagorismo, nonché l'inizio della sua definitiva scomparsa. Il momento di maggior successo è testimoniato dalla pubblicazione di tre libri molto influenti: *The Cry of Nature* di John Oswald⁷⁵, *On the Conduct of Man to Inferior Animals* di George Nicholson⁷⁶ e *An Essay on Abstinence from Animal Food, as a Moral Duty* di Joseph Ritson⁷⁷. Il suo declino comincia invece con l'assimilazione di questa tradizione alle tendenze sociali dominanti.

I primi tentativi di riassorbire il movimento avvennero, per la verità, qualche anno dopo. Come sostenne la prolifica scrittrice di storie per bambini Sarah Trimmer⁷⁸, si trattò della promozione della «compassione» [*pity*]. Altri chiamarono questa sensibilità con altri nomi. James Granger, grande biografo e sacerdote, la chiamava «giustificazione» (*apology*)⁷⁹. Humphrey Primatt, il teologo, la chiamava «misericordia» [*mercy*]⁸⁰. Jeremy Bentham la descrisse come «sofferenza empatica» [*pain of sympathy*]⁸¹. In ciascuno di questi casi, il significato è sempre lo stesso:

74 G. Nicholson, *On the Conduct of Man to Inferior Animals*, cit., p. 32.

75 J. Oswald, *The Cry of Nature*, cit.

76 G. Nicholson, *On the Conduct of Man to Inferior Animals*, cit.

77 Joseph Ritson, *An Essay on Abstinence from Animal Food as a Moral Duty*, Richard Phillips, Londra 1802.

78 Cfr. Sarah Trimmer, *Easy Introduction to the Knowledge of Nature*, American Sunday School Union, Philadelphia 1846, p. 49.

79 Cfr. James Granger, *An Apology for the Brute Creation; Or, Abuse of Animals Censured*, Printed for T. Davies, Londra 1772.

80 Cfr. Humphrey Primatt, *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, Printed by R. Hett, Londra 1776.

81 Cfr. Charles F. Bahmueller, *The National Charity Company: Jeremy Bentham's Silent Revolution*, University of California, Berkeley 1981, p. 11.

67 J. Oswald, *The Cry of Nature*, cit., p. 22.

68 *Ibidem*.

69 “Picchieri” [N.d.T.].

70 Cfr. Richard Phillips, *Memoirs of the Public and Private Life of Sir Richard Phillips*, Printed by J. Dean, Londra 1808; *Id.*, *Golden Rules of Social Philosophy*, Printed for the Author, Londra 1826.

71 Cfr. Harris Nicolas, «A Memoir of the Author», in *The Letters of Joseph Ritson*, I-LXXXI, William Pickering, Londra 1833; Bertrand H. Bronson, *Joseph Ritson: Scholar-at-Arms*, University of California, Berkeley 1938.

72 Cfr. D. Erdman, *Commerce Des Lumières*, cit. [Si fa qui riferimento al berretto rosso, emblema della Rivoluzione francese – N.d.T.].

73 Cfr. William Cowherd, *Facts Authentic in Science and Religion*, J. Pratt, Salford 1818.

intenerimento e preoccupazione suscitati dalla sofferenza o dalla sventura di un altro. Tuttavia, nessuno di questi individui sosteneva che fosse ingiusto sfruttare, uccidere o mangiare altre creature. Piuttosto, si trattava di prevenire il “dolore non necessario”. Come sosteneva Bentham, «La domanda da porre non è “[gli animali] Possono ragionare?”, né “Possono parlare?” ma “Possono soffrire?”»⁸².

Gli animali erano delle bestie. Erano separati dall’umanità. Erano subordinati all’umanità. Certo, non dovevano essere platealmente abusati provocando loro sofferenze non necessarie. Gli animali erano come i poveri e i bambini; ossia, mancavano loro le competenze morali e sociali necessarie per provvedere a se stessi in modo adeguato. Ragion per cui queste creature dovevano essere sottoposte a tutela, a una legislazione, dovevano essere governate. Eppure – concludeva Primatt – «la sottomissione è necessaria tanto nel mondo naturale quanto in quello politico»⁸³. E «le bestie al lavoro»⁸⁴, «i servi più economici di cui disponiamo»⁸⁵, non erano esentate da questo sfruttamento legalizzato.

Ad ogni modo, verso la fine del secolo, la promozione della compassione non fu più sufficiente a rallentare l’ascesa del pitagorismo. Il movimento doveva affrontare l’opinione pubblica dominante e doveva farlo in modo più deciso. Questo confronto prese due forme: il vegetarianismo e l’attivismo per i diritti animali.

I primi anni del XIX secolo videro crescere significativamente l’accettabilità sociale della “dieta naturale” o “regime vegetale”. Verso la metà del secolo, il termine “vegetariano” divenne di uso corrente. La prima società vegetariana venne fondata nel 1847 in Gran Bretagna, mentre la prima negli Stati Uniti fu fondata tre anni dopo. Tuttavia, attraverso tale processo di assimilazione, la pratica perse molte delle sue tendenze radicali. Si trattava, come sostenne il medico William Lamb, di una «dieta riformata», di una prassi che si era allontanata dalle proprie radici pitagoriche⁸⁶. Questo allontanamento dalle radici pitagoriche era stato attuato intenzionalmente.

82 Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di S. Di Pietro, UTET, Torino 1998, p. 422.

83 H. Primatt, *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, cit., p. 4.

84 *Id.*, «A Dissertation», in James Toogood (a cura di), *The Book of Nature*, Printed for Samuel Hall, Boston 1802, p. 12.

85 *Ibidem*, pp. 38-39.

86 Cfr. Henry Wyndham, *William Lamb, M.D.: A Pioneer of Reformed Diet*, London Vegetarian Society, Adelphi 1940; John F. Newton, *A Return to Nature; or, A Defense of the Vegetable Regimen*, Printed for T. Cadell, Londra 1811; Percy B. Shelley, *A Vindication of Natural Diet*, AMS, New York 1975.

Si prenda come esempio la vicenda del reverendo William Metcalfe. Nel 1817, questo discepolo di William Cowherd emigrò a Philadelphia. Qui, anziché essere accolto dai quaccheri, fu attaccato da questa comunità. Questa, infatti, dopo essersi dissociata dalle idee dei primi quaccheri, chiese a Metcalfe di rinnegare il proprio pitagorismo. Lui si rifiutò e nel 1821 pubblicò *Abstinence from the Flesh of Animals*⁸⁷. Questo saggio avrebbe influenzato due importanti figure del vegetarianismo successivo: Sylvester Graham e Bronson Alcott⁸⁸. Tuttavia, nessuno dei due mostrò un interesse concreto per il benessere delle altre creature, quanto piuttosto per la salute individuale. Caratteristici del loro approccio erano alcuni elementi di disciplina sociale: operosità, sobrietà, frugalità. Ciononostante, costoro chiamarono la loro rivista *Moral Reformer*.

Lo sviluppo storico dell’attivismo fu simile. Il primo appello in favore dei «diritti delle bestie» venne redatto nel 1796 e fu scritto dal più avanzato specialista nella cura e nel trattamento medico dei cavalli, John Lawrence. Due anni dopo, il medico di Cambridge Thomas Young argomentava in modo simile a favore della «fondazione dei Diritti degli Animali»⁸⁹. Si trattava di proclamare per il riconoscimento dei diritti politici, che introducevano forme di protezione giuridica per la “creazione animale” che considerassero «sia l’umanità che il profitto»⁹⁰. Tuttavia, ciò non equivaleva all’affermazione dell’uguaglianza o della fraternità. In altre parole, grazie a un rovesciamento della tradizione pitagorica, la libertà [*liberty*] (in questo caso, i diritti politici) costituiva il punto di partenza da cui uguaglianza e fraternità avrebbero (o non avrebbero) potuto svilupparsi. La relazione fra gli umani e gli altri animali si fondò sempre più sulla legalità. Si trattava insomma di una riforma della classe media e gli animali facevano parte della classe lavoratrice.

A cavallo fra i due secoli, la legislazione per la tutela degli animali iniziò a essere sostenuta con campagne parlamentari sempre più frequenti. La prima legge inglese che riconosceva alcuni diritti ai cavalli, presto seguita da una a favore dei vitelli, fu approvata nel 1822. Queste leggi prescrivevano ai padroni, prevedendo sanzioni pecuniarie, di fornire alle loro bestie

87 William Metcalfe, *Abstinence from the Flesh of Animals*, J. B. Lippincott, Philadelphia 1821.

88 Cfr. Colin Spencer, *The Heretic’s Feast: A History of Vegetarianism*, University of New England, Hanover 1995, pp. 272-273.

89 Cfr. Thomas Young, *An Essay on Humanity to Animals*, Printed for T. Cadell, Londra 1798, pp. 2, 3 e 8.

90 John Lawrence, *A Philosophical and Practical Treatise on Horses, and on the Moral Duties of Man towards the Brute Creation*, vol. 1, Printed for T. N. Longman, Londra 1796, p. 131.

condizioni di lavoro migliori, più sicure e più sane. La prima organizzazione formale che si dedicò esclusivamente a questo tipo di azione politica venne fondata due anni dopo a Londra: la “*Society for the Prevention of Cruelty to Animals*”. Oltreoceano, la “*American Society for the Prevention of Cruelty to Animals*” venne istituita a New York nel 1866. A fine secolo, centinaia di organizzazioni del genere erano attive in tutta Europa e negli Stati Uniti⁹¹.

Anche se queste organizzazioni, durante il XIX e all’inizio del XX secolo, svilupparono una gran varietà di campagne per gli animali proletari, la più riuscita fu quella volta a difendere i diritti dei cavalli e dei muli. Furono collocate fontane pubbliche lungo le strade per i cavalli al lavoro. Ospedali e servizi di ambulanza si occupavano della salute e del trasporto dei muli feriti. I ripari, il cibo, l’acqua, tutti gli aspetti delle condizioni di lavoro e anche la salute e il benessere di queste creature iniziarono a essere controllati con cadenza mensile, se non addirittura settimanale o giornaliera. Con il passare del tempo, queste istituzioni divennero più grandi, più forti e più agguerrite. Vennero approvate leggi comunali, statali e federali che regolamentavano lo sfruttamento e proteggevano i diritti di questi lavoratori. Il mancato rispetto di queste leggi era sottoposto a un controllo costante e poteva esitare in cause legali, multe e reclusione; inoltre era motivo di cattiva reputazione presso l’opinione pubblica. Fu grazie a questa resistenza combinata – la resistenza di cavalli, muli e umani – che si realizzò la storica transizione dalla trazione animale alla trazione a vapore. Non si trattò di progresso: si trattò della fine di una negoziazione⁹².

Conclusioni

Negli anni successivi alla loro pubblicazione, le idee e gli scritti di Ernest

91 Cfr. Brian Harrison, «Animals and the State in 19th Century England», in «The English Historical Review», vol. 88, n. 349, 1973, pp. 786-820; Richard D. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Basil Blackwell, Londra 1989; H. Kean, *Animal Rights*, cit.; Diane L. Beers, *For the Prevention of Cruelty: The History and Legacy of Animal Rights Activism in the United States*, Ohio University, Athens 2006.

92 Questa fine delle negoziazioni, proprio come nel caso dei lavoratori umani, non coincise necessariamente con un agiato pensionamento. Anzi, perlopiù questo non si realizzò. Per una descrizione delle tristi conseguenze dell’abolizione dei carri trainati dai cani a Londra, cfr. M. B. McMullan, «The Day the Dogs Died in London», in «London Journal», vol. 23, n. 1, 1998, pp. 32-40. Quando, il 15 dicembre 1956, le ultime due unità di muli dell’esercito statunitense vennero sciolte si tenne una piccola cerimonia e vennero tributati gli onori del caso a due soldati, uno dei quali divenne la *maschotte* della *West Point Academy*. Ma per gli altri 136 muli, non ci furono onorificenze. Vennero rapidamente – e silenziosamente – messi in vendita (cfr. E. Essin, *Shavetails and Bell Sharps*, cit.).

Seton, Jack London e William Long non sono stati generalmente ben accolti da parte della comunità accademica. Spesso ignorati, ridicolizzati o derisi, sono stati accusati di tutto, dall’antropomorfismo al romanticismo. Anche ai loro tempi questi individui furono etichettati e liquidati come «ciarlatani della natura» da parte dei loro colleghi naturalisti⁹³. Si trattava chiaramente di uno scontro fra due diverse prospettive.

Seton, London e Long avevano tutti un’esperienza di relazione diretta, prolungata e intima con gli altri animali, specialmente con quelli autonomi. Vivevano in mezzo a loro. Lavoravano con loro; lavoravano *contro* di loro. Grazie a queste esperienze appresero che gli animali possiedono la capacità di fare e di prendere in mano la propria storia. Tale esperienza mise alla prova e al contempo cambiò la loro prospettiva. Al di là della simpatia, risvegliò in essi qualcosa d’altro. Iniziò a prendere forma una coscienza collettiva. Queste esperienze e questa formazione trovarono espressione nei loro scritti.

In libri come *Wild Animals I Have Known*, *School of the Woods* e *Il richiamo della foresta*⁹⁴ venivano raccontate al grande pubblico storie di lupi, cani, conigli e uccelli. Anche se spesso erano ispirate da eventi e personaggi reali, questi racconti popolari furono certamente romanziati. Ciononostante, le tesi e le prospettive che propugnavano erano reali per gli autori che li scrissero. Gli animali possiedono una forma di *agency*. Gli umani possono identificarsi nelle lotte di queste creature. La solidarietà fra umani e altri animali è possibile. Queste tesi, ad esempio, ispirarono la costituzione, nel 1918, del *Jack London Club*, un’organizzazione il cui unico scopo era quello di difendere gli altri animali. In particolare, i suoi membri chiedevano la chiusura immediata di zoo, l’abolizione di circhi e rodei e la messa in libertà degli animali lì imprigionati e sfruttati. Questa organizzazione divenne talmente potente da costringere, negli anni fra il 1925 e il 1929, il *Ringling Brothers and Barnum & Bailey Circus* ad accettare leggi che impedivano di impiegare animali, un’impresa straordinaria che nessuna delle organizzazioni odierne, quali la *PETA*, la *HSUS* o l’*ASCPA*⁹⁵, ha mai realizzato⁹⁶. Questo era ciò che spaventava e irritava

93 Cfr. Ralph H. Lutts, *The Nature Fakers: Wildlife, Science, and Sentiment*, University of Virginia, Charlottesville 2001.

94 Ernest T. Seton, *Wild Animals I Have Known*, Random House, New York 1898/1991; William J. Long, *School of the Woods*, Ginn and Co., Boston-Londra 1902; Jack London, *Il richiamo della foresta*, trad. it. di G. Celati, Einaudi, Torino 1986.

95 Rispettivamente, *People for the Ethical Treatment of Animals*, *Human Society of United States*, *American Society for the Prevention of Cruelty to Animals* [N.d.T.].

96 Cfr. Lisa Mighetto, *Wild Animals and American Environmental Ethics*, University of Arizona, Tucson 1991, pp. 68-70.

Theodore Roosevelt, William Hornaday e John Borroughs. Questo è quello che non cessa di disorientare e spaventare gli studiosi. La combinazione di animali, *agency* e classe può costituire una forza significativa e potente nella realizzazione del cambiamento sociale.

Traduzione dall'inglese di Marco Reggio

Massimo Filippi

Il marchio della bestia e il nome dell'uomo **Anti-tesi sull'*oikonomia* dello specismo**

I. Il nome dell'uomo

1. Lo specismo non è un pregiudizio. Un pregiudizio è un oggetto definito che un soggetto completamente immune da esso può criticare e combattere con le armi della ragione e della logica per mostrarne la falsità e debellarlo. È evidente, però, che oggetto, soggetto, ragione e logica sono categorie interne ad un sistema che prevede un'ininterrotta separazione binaria tra presunti opposti da gerarchizzare. Le categorie che la nozione di pregiudizio mette in gioco e da cui è messa in gioco sono indissociabili dallo specismo; *lo specismo si alimenta di categorie e le categorie alimentano lo specismo*. Non a caso, sia in Occidente che in Oriente, quando si è deciso di parlare delle oscure giunture del reale, si è ricorsi alla metafora dell'abile macellaio capace, senza sforzo apparente e con gesti di estatica bellezza, di penetrare nei punti dove la carne offre minor resistenza, nei punti dove la comunanza, per poter essere, si è ripiegata, aprendo lo scarto che il potere può fratturare.

2. Lo specismo è una stanza, al cui interno è rinchiuso l'intero nostro esistere come individui e come specie. E non c'è un fuori al di fuori di questa stanza, ma altre stanze che ne riproducono, seppur con declinazioni differenti, la logica e l'architettura: la stanza dei generi, delle razze, delle classi. Anche il linguaggio è una di queste stanze, al pari del diritto, della sovranità, della morale, dell'individuo, della specie. In questa stanza, ci è preclusa la possibilità di assumere una distanza prospettica per poter criticare lo specismo mettendoci al di fuori di esso. Ogni via di fuga verso l'esterno è bloccata, anche perché porsi all'esterno vorrebbe dire riprodurre la potenza sezionante della macchina specista, la distinzione dentro/fuori. Per questo, il fuorilegge è così necessario affinché la Legge possa funzionare. *Possiamo s-fuggire allo specismo solo aprendo un varco al suo interno, trasgredendo i suoi confini, andando ad abitare quella soglia perennemente bandita dalla barra disgiuntiva*: l'abbandono dello specismo non può far leva sulla stessa sintassi che lo rende

possibile e che esso rende possibile.

3. L'abbandono dello specismo non prevede un movimento in avanti o all'indietro, ma un passo di lato, una dislocazione, un'inclinazione, una piega, o meglio un aggirarsi sul posto senza una meta e un(a) fine prestabiliti(e). È un percorso travagliato attraverso le regioni dell'aporia che prevede una dislocazione del Sé e di sé, un'immersione dentro l'abisso della finitudine. L'abbandono va lasciato venire, non è qualcosa che un soggetto autonomo può decidere – assestando, come indica l'etimo di questo termine, un altro taglio – perché in questo caso non si farebbe altro che riprodurre all'infinito la logica che si sta cercando di rifiutare. *L'abbandono dello specismo non è un'altra rottura epocale prodotta da una qualche avanguardia, ma un evento che non smette di ripetersi nel nascere, crescere e morire della moltitudine dei viventi.* È un ripetersi di eventi che balbettano una lingua senza sintassi, una lingua e una sintassi che si bucano nel momento stesso in cui si enunciano, denunciando e denunciandosi, annunciando e annunciandosi.

4. Lo specismo è una macchina dialettica il cui centro è vuoto. Lo specismo è una macchina che lavora per produrre ciò che permette il suo stesso funzionamento: la distinzione umano/animale. Come tutto ciò che distingue per distinguersi, esso riassorbe al suo interno ciò che al contempo mette fuori. Come tutte le macchine della teologia politica, lo specismo lavora distinguendo un polo positivo da uno negativo, per escludere il secondo appropriandolo nel primo. *Lo specismo è una macchina vuota e chiasmatica:* esclude includendo ed include escludendo ciò che ha già incluso/escluso, unisce separando e separa unendo ciò che ha già unito/separato. Per questo, come tutte le macchine, lo specismo è così pervasivo e sfuggente, così refrattario a farsi arrestare. Non è possibile afferrare lo specismo perché, volenti o nolenti, siamo dentro di esso, pronti per essere risucchiati dal buco nero che lo riempie; è invece possibile lasciarsi trascinare dal flusso che corre tra gli opposti, non negandone la polarità ma la loro messa in gerarchia, per prendere congedo dalla razionalità ancora irrazionale della logica tassonomizzante, dal gesto impositivo che riduce le vite a singoli gesti e posture, che le trasforma in una serie di casi.

5. La macchina dello specismo è parte di una macchinazione più ampia al cui centro vuoto sta il dispositivo, altrettanto vuoto, di persona. La persona, sia nella sua filiazione dal diritto romano che nella sua filiera

cristiana, unisce dividendo, al pari della sua versione politica moderna: l'individuo. La persona individuale è l'indivisibile eretto sulle macerie della divisione: al suo interno tra l'uomo e l'animale, al suo esterno con tutte le altre "persone". Tanto che abbiamo perso di vista che la società non è una somma di "individui", ma ciò che avviene tra di "loro". La persona/individuo includente è al centro della nozione di diritto, di democrazia, di sacralità della vita e quella escludente è al cuore degli stati di eccezione, della figura del sovrano come di quelle del burocrate, del funzionario e del tecnico, dell'imputabilità e della colpa, dell'autoaddomesticamento, dei campi e dei mattatoi. Queste due persone, però, dividendosi, si uniscono, anche se recitano su palcoscenici differenti, su palcoscenici che a prima vista paiono opporsi l'un l'altro. *Soggetto, soggezione e assoggettamento sono uniti/divisi in un medesimo plesso concettuale: quello della re(s)clusione.* La re(s)clusione è l'operazione che permette di dividere un dentro da un fuori e di rinchiudere il fuori nel dentro dopo averlo reificato, dopo averlo reso un caso, dopo averlo chiamato in causa di fronte alla sovranità di un qualche tribunale trascendente.

6. La re(s)clusione riconosce nel concetto di natura il suo operatore più proprio e irrinunciabile. Il concetto di natura è ambiguo, al contempo interno ed esterno all'uomo. Grazie a questa sua posizione anfibia, esso permette l'invenzione di un dentro e di un fuori dell'uomo, che si catturano a vicenda tramite la reificazione. Sia la natura interna dell'uomo che quella esterna a lui possono così, senza problemi, assumere sia le sembianze di forze oscure da reprimere o da addomesticare che l'aspetto di passati irenici da (ri)conquistare o di salvifici futuri in cui risorgere. La natura umana è il proprio dell'uomo, la sua proprietà più naturale, quella proprietà che contribuisce, performativamente e materialmente, all'opera di sezionamento e di reificazione del mondo. Ancora di più: la natura umana è già essa stessa il frutto della divisione. Che cosa sono la natura e l'umano se non categorie, costrutti artificiali, originatisi dopo che si è sezionata una qualche forma di natura dalla cultura e l'umano dal resto del vivente? Che cosa sono se non meccanismi talmente ben congegnati da risultare assolutamente naturali? Non esiste una natura umana se non come risultato di una categorica opera di smembramento. *La natura umana è sinonimo di specismo senza riserve; è il colonizzatore cuore di tenebra dell'antropocentrismo; è il sogno abietto dei potenti; è il nome dell'uomo.*

II. Il marchio della bestia

1. Se lo specismo è parte di una macchinazione più ampia, è anche, e contemporaneamente, il centro vuoto di tale macchinazione. Le dicotomie gerarchizzanti persona/cosa, sovrano/sudditi, norma/stato di eccezione, normale/anormale, individuale/pre- e post-individuale, anima/corpo, maschio/femmina, bios/zoé, cultura/natura, atto/potenza, sostanza/attributi, morale/politica, conscio/inconscio, intelligenza/istinto, fine/mezzo, significato/significante, vita contemplativa/vita attiva, vivo/morto hanno tutte, in qualche modo, a che fare con la dicotomia umano/animale. *Per questo non siamo mai stati specisti e al contempo lo siamo sempre stati nel senso più saturo del termine.* Ecco l'arcano che dobbiamo pensare: questa antinomia non è dismissibile come contraddizione, pena il moltiplicare il lavoro della macchina escludente/appropriante e della macchinazione. Il mistero non è comprendere come sia possibile coniugare ciò che viene assunto come opposto – l'operazione della chimica –, ma assumersi il compito politico di disarticolare la disgiunzione per accedere al comune del vivente – l'operazione dell'alchimia. Il problema politico dell'av-venire non è quello di definire meglio gli opposti per cercare di essere più inclusivi. Questa operazione, infatti, non è a costo zero: se la macchina deve continuare a funzionare, è vitale l'immissione di altro carburante (appropriazione) e la produzione di altre scorie (esclusione). L'arcano è invece quello di comprendere le modalità di produzione e di codificazione degli opposti, il mistero che si cela nella potenza della congiunzione "e", della congiunzione non assimilativa. La politica dell'evento a cui siamo chiamati è l'oblio dell'accento spettrale che è sempre pronto a infestare l'inter-essere dell'e, la sua sobrietà che fa accedere (al)l'immanenza e (al)la moltitudine. È scoprire, senza accelerare i rotismi delle macchine sezionanti, come sia possibile passare dall'è all'e, dall'enunciazione calcolante all'incalcolabile annuncio dell'esistere, dalla produzione di differenza al movimento del continuo differire, dalla sostituibilità all'insalvabilità. La politica dell'evento è la ricerca di un è la cui coniugazione all'infinito "è" divenire.

2. Quando si passa dal tentativo di definire che cosa sia lo specismo a quello di portare alla luce ciò che esso produce si compie un passo sul posto che cambia profondamente le linee prospettiche e l'architettura della stanza che si appropria del fuori. Questo passo è quello che segna il passaggio dallo specismo come pregiudizio allo specismo come ideologia giustificazionista. Ideologia giustificazionista di prassi che

operano attraverso lo smembramento di corpi. Portato alle sue estreme conseguenze questo passaggio indica verso un altro passaggio ancora: lo specismo non è tanto e solo un'ideologia giustificazionista, quanto anche e piuttosto quelle stesse prassi smembranti che necessitano, per continuare a funzionare indisturbate, di essere giustificate, legittimate, trasformate in Legge e in Natura, in legge di natura e nella naturalità della legge. *Lo smembramento di corpi non è una conseguenza dello specismo, è lo specismo.* Ciò può sembrare ovvio, ma di fatto non lo è: la prestazione fondamentale della macchina specista, come delle altre macchine e, più in generale, della macchinazione, è infatti quella di presentare come unificante il meccanismo o i meccanismi di cui si avvale per dividere, separare, classificare e gerarchizzare. Lo specismo funziona e finziona; è un'opera di fiction terribilmente efficiente. Tanto che, pur non essendosi mai dato l'umano, si pensa di poterlo superare con un'ulteriore mossa trascendente che ci trasporti nel pre-umano o nel post-umano, altri due opposti che raggiungono il loro punto di tangenza sulla superficie dello specchio in cui si riflettono l'uno nell'altro. Dovremmo invece cominciare a rammemorare, gioiosi, l'immanenza dell'in-umano. Si dice: «Divide et impera», forse si dovrebbe cominciare a comprendere che "la divisione è l'impero".

3. Per lungo tempo l'antispecismo è stato preda dell'efficiente trappola dello specismo. Il termine stesso di specismo riflette la natura dell'inganno. Lo smembramento dei corpi, infatti, non ha mai rispettato il confine della nostra specie. Lo specismo non esiste; è una comoda finzione per far continuare a funzionare, seppur sempre più stancamente, la macchina della filosofia morale impantanatasi nelle secche dell'umanesimo. Così come non esistono le specie, comode finzioni classificatorie dell'impresa biologica. *Se le specie e lo specismo non esistono, l'antispecismo può essere colto solo come movimento.* Movimento interno a se stesso che, passando attraverso la moltiplicazione delle differenze – operazione che ha cancellato l'idea che differenza sia sinonimo di gerarchia e che l'uomo marchi il centro dell'universo –, lo ha portato dalla acritica accettazione dell'identità dell'uomo – per cui soltanto gli animali con il suo marchio potevano accedere alla sfera dell'umano –, al riconoscimento della comune indistinzione nella finitudine e nella precarietà dell'essere-carne – carne-del-mondo che si smarca da ogni forma di proprietà, poiché il suo proprio più proprio è l'improprietà disappropriante del soffrire e del morire. In questo movimento, il Soggetto che ha sempre celebrato, negandoli, il proprio errare, le proprie ferite,

le proprie mutilazioni, afferma ora l'orrore, la tragedia e l'osceno che lo percorre e si rende comprensibile solo nel movimento di degradazione, nell'accettazione del fatto che la bellezza, un tempo usata per negare l'animale, è in realtà l'esaltazione dell'animalità costituente. Il mostro che l'Io aveva sempre messo fuori (per chiamarlo in causa e farne un caso) per condannarlo (e così attribuirsi le sue qualità più proprie) è ora dentro il Soggetto stesso, che è diventato mostro e che, come tale, si accetta. L'Io e l'Altro si muovono e si indistinguono nell'io (che) è un altro.

4. *Se lo specismo è una delle tante macchine che smembrano, la resistenza ad esso non può che impegnarsi a rimembrare.* Nel doppio senso – nel sentire raddoppiato – di ricomporre l'infranto e di ricordare. Ricomporre l'infranto chiama ad un abissale atto di memoria che, facendosi attraversare e perforare dall'oblio – disconnettendo così la “naturale” linearità temporale della persona che sostiene l'intero impianto dell'attribuzione e dell'imputabilità –, apre le porte a chi, e a quanto, è stato obliato. Non a caso la memoria, e non la procreazione, è ciò che anima la parentela, la reciprocità dell'essere, l'essere in comune perché costituiti dal transpersonale. Ricordare l'oblio a cui siamo consegnati significa allora, innanzitutto, onorare la memoria dei senza nome, di tutti gli smembrati, senza per questo doverli rinchiudere nel recinto del nome e del nomos. Vuol dire onorare la memoria dei morti e dei non-vivi, di chi non è mai stato considerato umano, di chi non lo è ancora e di chi lo è stato. Come polvere dell'esistente, tutti costoro ci attraversano, sono esseri totemici, ossia, etimologicamente, co-residenti. Nell'estasi dello sciamano, essi ci parlano la lingua dell'oblio, ci invitano a richiamare l'immemorabile, a non consegnarli di nuovo al nemico che non ha mai smesso di vincere. Rimembrare è lasciare che il lutto per ogni vita offesa non venga rielaborato e quindi addomesticato, ma che erompa nel pianto e che questo si faccia (r)esistenza. Questo ricordare anomalo, questo r(i) evocare ricomponne l'infranto.

5. Ricomporre l'infranto è riconoscere l'insufficienza della categoria della differenza, di quella differenza che è sempre pronta a essere divorata dalla categoria dell'identità – che cosa è la differenza se non un altro modo per identificare e classificare? La ricomposizione dell'infranto, così come la memoria, preferisce lo scarto alla differenza. Lo scarto è un disordinato mettersi a fianco l'uno dell'altro, è tensione estrema tra vicinanza e distanza, tra contatto e separazione: è riconoscimento che il

rapporto è esterno ai termini che si relazionano; è la carezza e il bacio dell'addio, il punto di diramazione che rammenta l'oblio dell'essere in comune che solo il distacco desiderante rende possibile. E al contempo lo scarto è la polvere dell'esistente, la dissipazione dell'oikonomia, oikonomia che lo scarto stesso re-immette, contro la volontà di quella, nell'economia generale – scevra da ogni considerazione economica – del dispendio, della perdita, della dissoluzione e della morte. Dell'inoperosità. Lo scarto è l'inosservato distacco amoroso, è il processo produttivo dello spazio indistinto e comune del tra. Questo spazio è il luogo che (ir)rompe (in) ciò che è, il luogo in cui ci intratteniamo e che ci trattiene, tra gli altri e con gli altri, sul bordo della finitudine. La trasparenza del tra, la sua fragilità di ragnatela, le sue finissime trame ci fanno scivolare, veloci, lontani dal continente dell'uomo; ci rendono traduttori della lingua tattile che ancora parliamo pur non conoscendola e allo stesso tempo inquietanti traditori della sovranità del nostro regno impegnati a vivere la vita grazie a cui viviamo e non a salvare la vita che viviamo. *La differenza fissa; lo scarto vede e si lascia vedere; il tra si vive, produce e si produce, nell'oscurità luminosa di un in-terminabile crepuscolo.*

6. Se ciò che caratterizza il politico è il binomio amico/nemico, l'antispecismo è politico. E la sua politica non può che consistere nello smascherare l'opera di divisione che si nasconde dietro l'unificazione sovrana e biopolitica, dietro la colonizzazione dell'universale. Nel far emergere il fuori che è già dentro la stanza; il luogo dove unificazione e divisione si rendono massimamente indiscernibili: quello della classificazione. La classificazione, infatti, unisce i diversi in un unico ed immenso sistema di divisione appropriante. Il cuore vuoto della classificazione è la categoria. *Kategoriein* significa attribuire e imputare. Attribuire è individuare, mossa tramite la quale lo stesso gesto personalizza e spersonalizza, crea un caso. Imputare è produzione di passioni tristi, è intentare causa, trasformare in cosa, consegnare alla sostituibilità chi è appena stato portato in giudizio come individuo insostituibile. *Il compito politico dell'antispecismo è immenso: non è “solo” quello di liberare gli animali, gli umani ridotti ad animali già trasformati in cose e l'animalità che, nonostante tutto, continua a percorrerci da parte a parte, ma anche e soprattutto quello di liberarci dalla tassonomia, dal marchio della bestia.*

III. e

1. La tassonomia ha due volti: quello ontologico che classifica il vivente e quello materiale che costruisce recinti. Due volti con la stessa funzione di sancire proprietà (private). Due volti che, privando e mutilando, si rafforzano a vicenda: le classificazioni producono proprietà e le proprietà producono classificazioni. *Categorie e recinti si chiamano a vicenda, si sdoppiano per riflettersi nel Sé.* Solo chi è facoltoso possiede facoltà e solo chi è nelle sue facoltà – e, quindi, “ne ha facoltà” – è facoltoso. L’antispecismo, allora, è attraversato da un’ulteriore antinomia: quella di essere politico (perché accetta la divisione amico/nemico) e al contempo di non esserlo (perché subito deve revocare quella divisione al fine di poter sviluppare una politica dell’amicizia – che aporeticamente non prevede nemici), per sciogliere l’indiscernibile della proprietà nell’indistinzione dell’impersonale, per (ri)dare vita a singolarità multiple e senza attributi, per smarcarsi dalla logica della causa, del caso e della cosa. L’antispecismo è im-politico, in quanto si mette dentro al paradigma del politico per mandarlo fuori giri. È un passo che porta nei pressi della politica e della morale – di cui vede l’intreccio –, senza mai coincidere completamente con loro. Il corpo politico dell’antispecismo è un corpo senza organi.

2. *Revocando lo sguardo della tassonomia, l’antispecismo dovrebbe, nel suo ultimo passo sul posto, liberarsi anche della distinzione tra potere e vita.* Non esiste da una parte il potere e dall’altra la vita. La vita, abbandonate le passioni tristi, è potenza e possibilità, ha immediatamente e irrevocabilmente a che fare con il potere. Solo dopo essere entrato nel circolo delle categorie e nel mondo della divisione escludente, il potere è pensabile esclusivamente come forza materiale di assoggettamento e di erezione del Soggetto. Dentro il fuori che sta anche dentro questo circolo, il potere è potenza, ciò che i corpi possono. E la potenza è potenza-di e potenza-di-non, è ciò che resta latente in ogni atto, è al contempo creazione e inoperosità: im-potenza. Im-potenza e vita si sovrappongono fino a indistinguersi nella vulnerabilità e nella finitudine, nel potere di poter-soffrire e nel potere di poter-morire. Nella resistenza e nella precarietà che restano tali finché il potere non si trasforma in dominio, riducendo la vita a nuda vita. Da un altro angolo visuale, il potere con tutte le sue macchine è dentro la vita: anche il desiderio che intende reprimere e reprimersi è ancora desiderante. La macchinazione, volente o nolente, è percorsa e destituita del suo non-senso dal proliferante “non

del senso” delle macchine desideranti.

3. Ma è possibile pensare al di fuori delle categorie? No, è impossibile – e, forse, pensare inizia da qui. È possibile una vita senza proprietà, altissimamente povera, radicalmente im-potente? No, è impossibile – e forse, proprio per questo tale vita è un ibrido che si chiama forma-divita; è una vita che rende zoé indisponibile alle categorie del bios, rendendosi a sua volta indisponibile a ogni forma di proprietà. Ma questo non ci consegna all’anomia, che poi è il marchio dell’apocalisse? No, tutto questo libera la potenza riterritorializzante/disappropriante del linguaggio che già parliamo. Un po’ come è successo per la ripresa gioiosa del termine queer. Un po’ come dovrebbe accadere per la locuzione “altri animali”: oggi espressione comunque antropocentrica – l’uomo resta l’animale metro di misura universale, l’invariante che rende gli altri animali altri animali –, domani, chissà, evidenza senza sconti dell’implosione dell’umano; nell’indistinzione della vita sensibile, gli umani saranno finalmente quello che sono e sono sempre stati e che non hanno mai smesso di negare: altri animali, appunto. L’antispecismo è l’estrema profanazione del sacro dell’umano che arresta ogni altro gesto di profanazione. *L’antispecismo si realizza dissolvendosi.*

4. L’antispecismo è l’annuncio di un mondo in cui tutto può aver luogo, dove nulla è fuori luogo. Di un mondo che afferma la propria negatività, un mondo dove la dissipazione non è senza senso, ma si fa senso e sensualità. Dove la polvere viene lasciata là dove si deposita, perché si sente che anche la potenza, il mancato, l’incompleto, l’interrotto sono parte essenziale dell’arabesco dell’esistente. Perché si sente lo smembramento del reale, il conflitto che lo percorre, la sua impermanente contraddizione e il suo ininterrotto fluire che nessuna categoria potrà mai ingabbiare per sempre. L’antispecismo è sentire la vita fin dentro la morte nella difesa della sofferenza, è lo stato di eccitazione che sospende lo stato di eccezione permanente che ha sbarrato lo scarto tra l’umano e l’animale. *L’antispecismo è sentire che sente che anche il movimento storico è racchiuso nell’abbraccio dell’eccentricità della vita.*

5. L’antispecismo è il gesto inoperoso che ci disloca, senza spostarci dal luogo che già abitiamo, nelle cantine dell’edificio della macchinazione, laddove sono rinchiusi gli animali. Non per identificare un nuovo fondamento, ma per mostrare la cupa violenza delle fondamenta della nostra architettura sociale, politica e ontologica. Per mettere fine, con

l'affermazione della comunanza nella finitudine, al tempo della fine. *L'antispecismo è il katechon laico, la potenza liberante, che, facendosi ospitare dalla carne-del-mondo, e ospitandola, frena l'incedere del katechorein, dell'apocalisse del mondo della carne, dell'immensa carneficina che già siamo.* È un katechon laico perché sa che l'apocalisse non prelude al tempo della salvezza, che il suo frenare non rallenta l'avvento della parousia. Perché lascia che questa avvenga qui e ora, in ogni istante, nel trascorrere eccedente e dissipativo dell'evento. L'antispecismo è disperato, non perché senza speranza, ma perché ha dislocato la speranza nel suo ultimo rifugio, perché sospende la pena (del capitale). L'antispecismo è disturbante perché, dislocando, turba: perché disloca nel turbamento. Nel turbamento del senso che è scatenamento dei sensi: liberazione dalle catene e frenesia del pathos. L'antispecismo è un vento che spira, un vento che unisce senza separare perché accarezza le foglie, i fogli e le faglie del vivente senza appartenere a nessuno, perché circola disappropriando, perché è finitudine che ci rimette, in terra, in mare e in cielo, in mezzo ai mortali. Siamo chiusi – ci siamo rinchiusi – in una stanza con delle porte strette. Ma è proprio dalle porte strette che passa il messia.

6. L'antispecismo è l'indicibile. Ma ciò di cui non si può parlare non condanna al silenzio, al tacere. Ciò di cui non si può parlare può sentire e farsi sentire. *L'antispecismo è divenire sensuale*, è l'eccedenza del desiderio e l'accesso al desiderio e l'eccesso del desiderio e il desiderio di eccedersi: desiderio che di-viene e che si tende fino al punto di massima torsione produttiva e di incandescenza proliferante, sfuggendo per un soffio alla presa della (ri)produzione. Quel soffio è il respiro. È l'attimo che, pur essendo temporale, sospende il tempo nel tempo che (ar)resta, è tempo che si scioglie nell'interminabile balbettio dell'e...e...e...

Federico Regaldo

Libertà di espressione per le associazioni animaliste?

Le associazioni animaliste sono veramente libere di esprimere le opinioni dei cittadini loro associati? La risposta, purtroppo, è negativa e le sue ripercussioni sono amplissime: non solo un'associazione animalista che non possa esprimere le idee che la muovono vede drasticamente limitata la sua capacità di incidere sulla società e radicalmente mortificati i propri fini statutari; ma, soprattutto, uno Stato che reprime in modo ingiustificato e aprioristico le idee di questo o quel gruppo di individui, che non tutela le minoranze, che non si cura di salvaguardare il pluralismo, rappresenta una collettività malata, all'interno della quale possono scaturire pericolosi conflitti.

Perché questa risposta inequivocabilmente negativa, senza “se” e senza “ma”? Partiamo dall'Italia: in concomitanza con l'epidemia della cosiddetta “mucca pazza” – una vicenda emblematica della bieca avidità umana, disposta a tutto pur di ottenere denaro: anche a forzare gli animali erbivori a nutrirsi di farine di carne – la LAV intervenne con una campagna pubblicitaria volta a informare i cittadini e a scoraggiare il consumo di carne. Ma il Codice di autodisciplina pubblicitaria italiano pare essere più attento al fatto che l'opinione pubblica non venga scossa da allarmismi, paure e turbamenti, piuttosto che a quello che i cittadini vengano realmente informati sui lati oscuri dei processi produttivi industriali, nonché sui pericoli e sulle atrocità che gli stessi comportano. Così, tale campagna cadde sotto la scure del Giuri dell'autodisciplina pubblicitaria¹, sulla base del rilievo che il *pay-off* «Vitella. La carne malata» era ritenuto capace di ingenerare ingiustificato allarmismo, sentimenti di paura o di grave turbamento e di colpevolizzare chi non intendeva aderire all'appello propagandato².

Il tempo è passato, ma la situazione non è migliorata: nel 2013, mentre l'Unione Europea reintroduceva la possibilità di alimentare gli animali con farine di carne, un'altra campagna pubblicitaria, promossa questa volta da *Campagne per gli Animali*, veniva proibita dal Comitato di Controllo (organo-filtro delle segnalazioni di pubblicità ingannevoli), con pronuncia del

¹ Pronuncia del Giuri n.151 del 1996.

² Cfr. Maurizio Fusi e Paolina Testa, *Diritto e pubblicità*, Lupetti, Milano 2006, p. 312.

Giuri (organo giudicante) confermativa della proibizione, poiché foriera di sentimenti di turbamento, veicolo di un perentorio giudizio di condanna nei confronti dei non vegetariani e riportante immagini scioccanti, consistenti nell'allusione allo smembramento di un corpo umano³.

In questo caso, si trattava di manifesti che riproducevano l'immagine di un bambolotto con le fattezze di un bambino fatto a pezzi e confezionato in una vaschetta, a cui era affiancato un testo che recitava: «Chi mangi oggi? Gli animali non sono cose. Quando li mangi o li sfrutti, mangi qualcuno. Non qualcosa. Diventa vegan». Un'affermazione scontata, su fatti evidenti anche a un bambino che abbia avuto la possibilità di interagire, almeno una volta, con un animale; un'espressione, invece, meritevole di censura e repressione per gli organi di autodisciplina pubblicitaria. Infatti, il Giuri, a livello di proclamazione teoretica, dichiarava di comprendere le istanze animaliste; peccato però che la regola operativa adottata confermasse la proibizione a proseguire quella campagna pubblicitaria; il Giuri, infatti, si è trincerato dietro una dubbia questione procedurale, per suggellare il divieto imposto dal Comitato di Controllo. Ci si deve poi chiedere che cosa significhi, in concreto, l'affermazione del Giuri, secondo cui ciascuna specie «non altera né modifica, ma mantiene la propria, specifica natura». Significa, forse, che, nonostante le apparenti aperture in senso antispecista, il Giuri rimane in accordo col Comitato di Controllo, secondo cui «l'equiparazione dell'animale all'uomo lede la dignità della persona»?

Se in Italia le iniziative delle associazioni animaliste vengono così drammaticamente frustrate, almeno si può sperare in una qualche forma di tutela a livello europeo? La risposta è nuovamente negativa e, riguardando un intero continente, ancora più preoccupante di quella che è stata fornita con riferimento alla situazione italiana. Mi limiterò all'esame dei casi più recenti.

Nel 2004, la sezione tedesca della *PETA* aveva pianificato una campagna pubblicitaria shock, intitolata: «L'Olocausto sul tuo piatto»⁴. La campagna,

3 Pronuncia del Giuri n. 32 del 2013.

4 Su questa specifica campagna propagandistica, cfr. anche Susann Witt-Stahl, «Auschwitz non sta sul vostro piatto. Note critiche sul paragone tra olocausto e massacri animali», trad. it. di M. Maurizi, in www.liberazioni.org/articoli/Witt-StahlS-01.htm. Alcune tesi sostenute dall'autrice non appaiono condivisibili. Ad esempio, ella ritiene che la campagna «rappresenta una trivializzazione dell'Olocausto». Tale postulato, però, non fa altro che avvalorare il ragionamento seguito dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo e conduce necessariamente alla soppressione della libertà di espressione per l'associazione animalista promotrice di tale iniziativa propagandistica; oppure, ella aderisce alla prospettiva secondo cui la carne sarebbe semplicemente un «omicidio». Credo che un «omicidio» sistematico e organizzato di miliardi di individui, in qualsiasi ordinamento giuridico, debba essere definito in termini ben diversi, molto più vicini a quello di «olocausto», che non a quello comunemente utilizzato per indicare l'uccisione occasionale e sporadica di un uomo: un episodio che, in Italia, fortunatamente, riguarda meno dello 0,001% della popolazione.

già condotta con simili modalità e consentita negli Stati Uniti, consisteva in alcuni manifesti, ciascuno dei quali riportava una fotografia di internati nei campi di concentramento nazisti, abbinata a una di animali segregati in allevamenti intensivi, accompagnate da un breve testo. Uno dei manifesti mostrava prigionieri nudi ed emaciati posti a fianco di bestiame denutrito, sotto al titolo «Scheletri deambulanti». Altri manifesti mostravano cadaveri umani accatastati e maiali macellati sotto al titolo «Umiliazione finale» e file di prigionieri coricati su letti a castello insieme a file di polli disposte in batteria, sotto al titolo «Per ciò che riguarda gli animali, ognuno diventa un nazista». Un altro manifesto, raffigurante un prigioniero nudo e denutrito a fianco di un bovino altrettanto denutrito, era intitolato «L'Olocausto sul tuo piatto» e riportava la seguente dicitura: «Tra il 1938 e il 1945, 12 milioni di esseri umani sono stati uccisi durante l'Olocausto. Altrettanti animali sono uccisi ogni ora in Europa per l'alimentazione umana»⁵.

A seguito di questa campagna, alcuni rappresentanti delle comunità ebraiche tedesche, ritenutisi offesi dal paragone tra le vittime dei campi di sterminio e gli animali d'allevamento, avevano richiesto alla magistratura locale l'emissione di provvedimenti inibitori, che la medesima aveva concesso e che erano poi stati confermati in tutti i gradi di giudizio, sino dinanzi alla *Bundesverfassungsgericht*, la Corte costituzionale tedesca di Karlsruhe. Segnatamente, la *Bundesverfassungsgericht* ritenne che la campagna in questione avrebbe «reso triviale e banalizzato il destino delle vittime dell'Olocausto». La *PETA* presentò ricorso alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, denunciando, tra gli altri, la violazione dell'art. 10 della Convenzione europea sui diritti dell'uomo da parte della Repubblica Federale Tedesca. Ebbene, che cosa ha deciso la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo? Pur riconoscendo che la campagna della *PETA* fosse di pubblico interesse, la Corte europea si è barricata dietro l'osservazione secondo cui «il riferimento all'Olocausto deve anche essere visto nello specifico contesto della storia tedesca [...] e [deve] rispettare la posizione del Governo, secondo cui il medesimo si ritiene vincolato a speciali obblighi nei confronti degli ebrei residenti in Germania»⁶. Di fatto, ha lasciato carta bianca all'operato della *Bundesverfassungsgericht* e ha convalidato quanto da questa già deciso, ovverosia che l'interesse per la protezione degli animali non è sufficientemente forte da prevalere su di una asserita e non meglio esplicita lesione

5 *PETA Deutschland vs Germany*, sentenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo (sezione V), dell'8 novembre 2012, paragrafo 7.

6 *Ibidem*, paragrafo 49 (traduzione dell'autore; ove non diversamente indicato, anche le successive citazioni sono traduzioni dell'autore).

dell'onore personale di coloro che si erano lamentati⁷. Ma non basta, poiché la Corte ha sostenuto ancora che «la ricorrente non ha fornito prova di non disporre di altri mezzi per attirare l'attenzione del pubblico sui temi della protezione animale»⁸.

Su questo punto, è bene far notare che la Corte ha completamente obliterato le ragioni degli animalisti: la situazione raffigurata nella propaganda della *PETA* non deriva dallo sfruttamento delle più opinabili tecniche di *marketing*; la *PETA*, ad esempio, non ha raffigurato un prete e una suora che si baciano o un malato terminale di AIDS al solo fine di attirare l'attenzione, ossia col fine ultimo e solo lievemente dissimulato, di vendere *jeans* o magliette⁹. La *PETA* invece rappresenta una parte (magari anche piccola, ma non per questo non meritevole di tutela) della popolazione, inorridita dalle quotidiane e sistematiche pratiche di uccisione degli animali “da reddito”, perpetrate dai fautori – nonché maggiori beneficiari – del modello di società consumistica occidentale. In altri termini, la *PETA* rappresenta quelle persone a cui lo spettacolo dei bovini in fila nel retro di un macello suscita lo stesso orrore provocato dalla vista delle fotografie dell'Olocausto. Certi animalisti – o, meglio, certi antispecicisti – non accostano allevamenti intensivi e campi di concentramento per il mero fine di “attirare l'attenzione del pubblico”, ma lo fanno perché pensano che l'orrore suscitato dalle due raffigurazioni sia in qualche modo analogo.

Se l'Europa intende essere un continente democratico, allora occorre che a questa parte della popolazione venga accordato il diritto di manifestare pacificamente (e questo avverbio, con riferimento alla propaganda in oggetto, non può essere revocato in dubbio) le proprie opinioni. Ma se qualcuno pensasse che, in questo caso, la Corte, pur non scrivendolo apertamente, abbia voluto sostanzialmente derogare alla Convenzione, trattandosi di una situazione molto particolare – quella dell'evocazione dell'Olocausto nel Paese che vi ha dato origine – commetterebbe un grave errore. Infatti, la Corte, da svariati anni a questa parte, non mostra alcuna sensibilità per la libertà di espressione delle associazioni animaliste.

Ad esempio, nel caso *Animal Defenders International vs The United Kingdom*, di particolare importanza, poiché deciso dalla cosiddetta “Grande Camera” (l'equivalente delle nostre “Sezioni Unite”) il 22 aprile 2013¹⁰, la

Corte ha confermato che la proibizione di un messaggio pubblicitario di un'associazione animalista, da parte di un organismo di autoregolamentazione inglese, non costituisce violazione del principio di libertà di espressione. *Animal Defenders International* è un'associazione che si propone di contrastare l'impiego di animali a scopi di commercio, scientifici e di intrattenimento e, nel 2005, aveva lanciato una campagna pubblicitaria televisiva, intitolata: «Il mio amico è un primate»¹¹; lo spot televisivo che avrebbe voluto trasmettere si apriva con un'immagine di un animale in gabbia, nella quale una bambina incatenata emergeva gradualmente dall'ombra. Lo schermo diveniva quindi bianco e tre messaggi venivano riportati in sequenza: «Uno scimpanzé ha l'età mentale di un (bambino) di quattro anni»; «Sebbene condividiamo il 98% del nostro patrimonio genetico, loro sono ancora ingabbiati e maltrattati per farci divertire»; e «Per saperne di più e per aiutarci a porre fine a tutto questo, ordina per cortesia il nostro materiale informativo al costo di 10 sterline». Nella scena finale dello spot, lo scimpanzé si trovava nella stessa posizione della bambina¹². Tale spot televisivo venne censurato dal *Broadcast Advertising Clearance Centre*, poiché, a detta di questo organismo di autoregolamentazione britannico, trattavasi di propaganda politica, di cui, come tale, era proibita la diffusione radiotelevisiva da una legge del 2003. La censura venne confermata dai massimi organi giurisdizionali inglesi, ovvero la *High Court* e la *House of Lords*¹³.

Prima di passare all'esame della decisione presa su questa vicenda dalla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, mi sia consentita un'osservazione sulle pronunce delle corti inglesi: possibile che tanto blasonati magistrati, che si fregiano dei titoli di “Eccellenza” e di “Baronessa”, non si siano posti la più elementare delle domande: lo scimpanzé, nei territori governati da Sua Maestà, ha diritto di voto? La risposta a tale domanda avrebbe forse potuto suggerire che la campagna dell'*Animal Defenders International* nulla aveva a che fare con partiti politici e competizioni elettorali, ma con qualcosa di molto più importante dell'arte del governo: con la compassione, con la giustizia e con l'etica. Inoltre, pare incredibile che le Corti inglesi non si siano avvedute dell'effetto aberrante e pericoloso derivante dall'equiparazione della propaganda sociale, politica o culturale alla pubblicità elettorale,

7 *Ibidem*, paragrafo 48.

8 *Ibidem*, paragrafo 50.

9 Cfr., ad es., pronuncia del Giuri n. 148 del 1991. *Contra*, Susann Witt-Stahl, «Auschwitz non sta sul vostro piatto», cit.

10 Peraltro, la Corte è risultata profondamente divisa al proposito: infatti la sentenza è stata adottata con una maggioranza di un solo voto, ovvero con nove voti favorevoli e otto contrari.

11 «My Mate's a Primate». *Animal Defenders International vs The United Kingdom*, sentenza della Corte (Grande Camera), del 22 aprile 2013.

12 *Ibidem*.

13 Uno spot analogo, solo lievemente modificato, è tuttora visibile sul sito internet http://www.ad-international.org/animals_in_entertainment/go.php?id=2548&ssi=7, poiché la legge inglese del 2003 che proibisce la propaganda politica ha ad oggetto esclusivamente l'attività radiotelevisiva.

lasciando di fatto campo libero alla sola pubblicità commerciale, l'unica che, per definizione, possa pretendere di essere "non politica" e che, pertanto, sarà generalmente consentita. Anche le Corti inglesi rafforzano ora quel processo di acritica e integrale adesione della società britannica al più sfrenato modello capitalistico-consumistico: un percorso iniziato svariati decenni or sono e che ora non può più nemmeno essere efficacemente rimesso in discussione.

Veniamo dunque alla pronuncia della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo: questa conferma la legittimità della proibizione della campagna pubblicitaria di *Animal Defenders International* sulla base di molteplici rilievi, di cui uno, però, mi pare dirimente:

Vi è abbondanza di differenze storiche, culturali e politiche all'interno dell'Europa, cosicché spetta a ciascuno Stato il compito di plasmare la propria visione democratica [...]. In ragione del diretto e continuo contatto con le forze vitali del proprio Paese, con le proprie comunità e i loro bisogni, le autorità legislative e giudiziarie sono quelle meglio situate per stabilire le particolari difficoltà nel salvaguardare l'ordine democratico nel proprio Stato [...]. Allo Stato deve essere pertanto accordato un margine di discrezionalità con riguardo a valutazioni complesse e peculiari a tale Paese, le quali sono risultate di fondamentale rilevanza per le scelte legislative di cui al presente caso¹⁴.

Quello della *PETA* in Germania e quello di *Animal Defenders International* nel Regno Unito vengono entrambi dipinti dalla Corte come casi "particolari", "specifici" di un certo Paese, cui la Corte lascia ampie possibilità di sopprimere la libertà di espressione. A questo punto, sorge spontaneo domandarsi a che cosa serva una Corte europea a tutela del principio di libertà di espressione se, nei casi più delicati, debba sempre prevalere la ricostruzione più confacente al "contesto storico" del singolo Paese.

Infine, è necessario un accenno a un ultimo recente caso, indicato come *Tierbefreier e.V. vs Germany*, deciso dalla Corte con sentenza del 16 gennaio 2014. Qui si tratta di un giornalista che nel 2003 si fece assumere da una società (individuata con la sola iniziale "C.", dalla Corte) che praticava sperimentazione animale e allevava animali "da laboratorio". Nel corso del proprio lavoro, il giornalista registrò di nascosto svariate ore di filmati, che documentavano il trattamento riservato agli animali, dopodiché, cessato il rapporto di lavoro con la società "C.", offrì delle sintesi di tali filmati alle maggiori emittenti tedesche. Uno di questi filmati venne ripreso da

un'associazione animalista e messo a disposizione del pubblico attraverso il rispettivo sito internet. A quel punto, la società in oggetto richiedeva un provvedimento volto a impedire l'ulteriore diffusione del filmato, il quale veniva effettivamente concesso dal *Landgericht* di Münster e poi confermato dall'*Oberlandesgericht* (Corte d'Appello) di Hamm. Il 30 gennaio 2009, la *Bundesverfassungsgericht* si rifiutava di discutere il ricorso presentato dalla *Tierbefreier* contro la decisione della Corte d'Appello di Hamm, senza fornire alcuna motivazione e l'associazione animalista si rivolgeva, dunque, alla Corte Europea dei Diritti dell'Uomo. La Corte, confrontata all'annoso problema della libertà di espressione di un'associazione animalista, confermeva nuovamente la legittimità dell'attività repressiva, questa volta statuendo che

le corti nazionali hanno trovato una giusta via di mezzo fra il diritto alla libertà di espressione dell'associazione ricorrente e l'interesse della società C. a proteggere la propria reputazione¹⁵.

In conclusione, all'atto pratico, sarà molto più facile che l'opinione pubblica di questo continente venga sopraffatta da spot televisivi di prosciutti "dolci", "teneri" e "soffici"; da *réclame* di cibi industriali a base di uova "fresche"; di scenette con bovini che producono il latte in modo "felice", dopo aver brucato su alpeggi idilliaci; piuttosto che la stessa venga informata sulle atrocità commesse negli allevamenti (intensivi), nei macelli o nei laboratori di sperimentazione animale. Il tutto, con buona pace delle proclamazioni teoretiche della Corte, con le quali la medesima sostiene che il principio di libertà di espressione, garantito dall'art. 10 della Convenzione, non dovrebbe limitarsi a regolamentare la facoltà degli Stati contraenti di imporre restrizioni, ma piuttosto obbligare questi ad assumere vere e proprie misure positive concrete, affinché le loro società abbiano carattere pluralistico¹⁶. Può forse dirsi connotato dal pluralismo un settore inondato di messaggi commerciali di un certo tenore e con pochissimi messaggi etico-filosofici di tenore opposto, per giunta proibiti dagli Stati europei con l'avallo della Corte?

¹⁵ Paragrafo 59 della sentenza *Tierbefreier*, cit.

¹⁶ Cfr. «Research Report: Positive Obligations on Member States under Article 10 to Protect Journalists and Prevent Impunity», ECHR, 2011, pubblicato sul sito della Corte (<http://www.echr.coe.int>).

¹⁴ Paragrafo 111 della sentenza *Animal Defenders International*, cit.

Serena Contardi

Pordenone, 30 marzo: analisi di un pestaggio

Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia, perché saranno giustiziati.
(Piergiorgio Bellocchio)

Un uomo invade di fronte alla telecamera, si fa rosso in volto, schiuma. Minaccia il primo cittadino di Pordenone, lo deride e lo provoca, di nuovo inavvertitamente sputa. Il suo nome è Gaetano Montico, presidente della *SIAC* (Sindacato Europeo Addestratori e Allevatori Animali Esotici), e lo spettacolo che mette in scena per gli utenti di *youtube* è l'allegoria involontaria, nonché più riuscita, dei fatti di Pordenone del 30 marzo scorso. Un pestaggio feroce di cinque attivisti antispecicisti pacificamente intenti a manifestare – testimoni gli agenti della Digos, due dei quali coinvolti nelle colluttazioni – contro lo sfruttamento degli animali non umani nei circhi¹.

La città di Pordenone è stata per almeno dieci anni quel che si dice un “Comune virtuoso” riguardo al trattamento degli animali, nonostante alcune pesanti contraddizioni. Nel 2003 il Comune emanava un regolamento di tutela degli animali che sanciva di fatto il divieto assoluto di spettacoli con animali:

È vietata, su tutto il territorio comunale, qualsiasi forma di spettacolo o di intrattenimento pubblico o privato, effettuato a scopo di lucro, che contempli, in maniera totale oppure parziale, l'utilizzo di animali, sia appartenenti a specie domestiche che selvatiche².

Sebbene il regolamento in questione sia stato interpretato in maniera piuttosto “libera” dal Comune stesso, disposto ad ospitare eventi come

il *Campionato italiano di Ornitologia*, *Amici animali in fiera* e *Country Christmas* (che il 43,49% del Capitale Sociale di *Pordenone Fiere S.p.A.* sia attualmente detenuto dal Comune non sembra in questo caso solo una circostanza), da quell'anno nessun circo con animali attendò più a Pordenone. Le cose cambiano nel 2012-2013: il circo *Millennium* dei fratelli Coda Prin impugna il regolamento e fa ricorso al TAR, ottenendo l'annullamento del divieto di spettacoli con animali. Nel marzo del 2014 i circensi tornano a Pordenone, decisi a «non porgere l'altra guancia»³.

Un'aggressione è qualcosa di difficile da negare, specie quando le prognosi non lasciano molto adito all'immaginazione. La sera di domenica 30 marzo, trascorse 11 delle 12 giornate previste per gli spettacoli tra i presidi animalisti autorizzati dalla Questura e sorvegliati dalle forze dell'ordine, sei addetti del circo *Millennium* circondano l'auto di alcuni manifestanti, ne estraggono a forza gli occupanti (un uomo e una donna) e – letteralmente – *li caricano di botte*, per poi accanirsi contro le persone intervenute per fermarli (compresi due agenti della Digos). Non si tratta dell'esplosione estemporanea di una rabbia mal sopita, ma di quella che è stata giustamente definita una *spedizione punitiva*: voluta, premeditata, in seguito mai deplorata e anzi neanche troppo celatamente legittimata.

Sebbene nel video su *youtube* Montico si scagli furiosamente contro Claudio Pedrotti, sindaco di Pordenone, reo di aver condannato – e avrebbe potuto fare altrimenti? – le violenze, nessuna solidarietà reale è mai giunta alle vittime dell'aggressione da parte del Consiglio Comunale. Le parole scelte per commentare l'accaduto sono frettolose, formali, annacquate fino a rendere lecito il dubbio che non di un pestaggio si sia trattato, ma di un «tafferuglio»⁴ di cui entrambe le parti sarebbero responsabili, anche se non in maniera uguale. Eppure, neanche questa “morbidezza”, che tanto sconcerca e ferisce le persone aggredite così come le associazioni promotrici del *sit-in* di protesta (*Animalisti FVG* e *LAV Pordenone*), basta a placare Montico, il quale si spinge a pretendere delle scuse: il sindaco avrebbe dovuto schierarsi, dalla parte dei circensi ovviamente. Non si tratta probabilmente soltanto di una mossa strategica, la baldanza di chi l'ha fatta talmente grossa da non aver più nulla da perdere, quanto di una fastidiosa sorpresa nel non vedersi pienamente sostenuti da quelle istituzioni sulle quali il circo sta scommettendo per il proprio futuro. Come gli stessi circensi amano ribadire, persino la Conferenza Episcopale Italiana

1 Siac Sindacato, «Risposta al sindaco di Pordenone», <https://www.youtube.com/watch?v=8kLLGUspCE>.

2 Articolo 19, comma 1, Regolamento tutela animali del Comune di Pordenone.

3 Cito liberamente le parole di Gaetano Montico in chiusura del video menzionato all'inizio.

4 Questo è il termine che il sindaco Pedrotti impiega per descrivere l'accaduto. Cfr. Consiglio Comunale di Pordenone del 08/04/2014, <https://www.youtube.com/watch?v=r4mRy1t8vxA>.

ha un Ufficio Nazionale per la pastorale dei fieranti e dei circensi e a Pordenone Don Andrea Rossi, parroco del santuario della Madonna delle Grazie, si era espresso favorevolmente sul circo, invitando gli animalisti a «occuparsi di altre realtà di sfruttamento animale»⁵. Ancora più significativa la posizione del vescovo di Concordia-Pordenone, Mons. Giuseppe Pellegrini, al quale gli animalisti si sono rivolti perché condannasse pubblicamente l'aggressione. Le dichiarazioni di Sandro Sandrin, referente della Libreria Vaticana a Pordenone, lasciavano infatti pensare ad una minimizzazione della violenza da parte degli ambienti vicini alla Chiesa. Il vescovo si è rifiutato di pronunciarsi, limitandosi ad osservare che «gli esseri umani vengono prima degli animali»⁶.

Del tutto complementare alla linea del presidente della *SIAC* è la discesa in campo di Antonio Buccioni, presidente dell'*ENC (Ente Nazionale Circhi)*. Se Montico si era mosso su un duplice piano – da un lato gonfiando le insinuazioni secondo cui gli attivisti avrebbero ripetutamente provocato i circensi, insultato i passanti e commesso atti di vandalismo; dall'altro echeggiando le risa sguaiate di chi sostiene che gli animalisti ne siano usciti malconci perché «notevolmente inferiori a livello fisico» –, Buccioni non esita ad addossare l'intera responsabilità del pestaggio ai pestati, qualificando l'episodio come l'ennesima dimostrazione dell'«impudicizia» e del «larciume intellettuale» dei «settori animalisti». Un delirio che non si spiega soltanto con la consueta pomposa aggressività di Buccioni, ma con la precisa volontà di far passare delle proteste lecite, autorizzate e assolutamente pacifiche per una provocazione studiata e spregevole:

Poi ovviamente salta fuori il video girato dagli animalisti che immortala esclusivamente la reazione dei circensi, ma chi era presente sul posto nella giornata di ieri e in quelle precedenti, può testimoniare come i metodi animalisti siano mirati proprio a provocare, a far saltare le staffe, perché per ore e ore, davanti all'ingresso del tendone, slogan e cartelli offensivi prendono di mira i circensi e il pubblico formato da famiglie con bambini piccoli, con accuse gratuite, false e denigranti per un intero settore lavorativo. Risulta chiaro a chiunque che la provocazione, portata proprio a quel complesso che sta vivendo il lutto per la scomparsa di un padre del circo come Elio Bizzarro, di cui si celebrano oggi (31 marzo) i funerali a Latina, e a cinque

giorni dal martirio di Roberto Gerardi, appalesa la volontà, da parte di certo mondo animalista, di andare allo scontro fisico con metodi da squadacce e, ripeto, tradendo una impudicizia intellettuale che riflette la totale assenza di valori e rispetto per la dignità umana e finanche per la morte⁷.

Questa è una mistificazione che si costruisce su altre due mistificazioni, perché durante la giornata di lutto per Elio Bizzarro da parte dello staff del *Millennium* (venerdì 28 marzo), gli attivisti hanno scelto di non tenere alcun presidio e perché Roberto Gerardi non è un martire ma una persona morta di infarto, come purtroppo può accadere⁸.

Gli animalisti non hanno alcun rispetto della famiglia e dei bambini e non conoscono neppure la reverenza che si deve ai morti. Montico li aveva già contrapposti alle «persone civili», quelle che lavorano dentro al circo e quelle che si divertono ad assistere agli spettacoli. Non ci si stupisca dunque se appare del tutto legittimo sottoporli a metodi adeguati: «spezzarli»⁹, come si dice in gergo per gli animali non ancora domati. Con un'operazione che sembra confermare in pieno il motivo secondo cui il primo passo verso la giustificazione della violenza è la disumanizzazione degli avversari, il mondo del circo lavora a ritardare la propria estinzione. Tristemente, riuscendoci. La lettera aperta di Gaetano Montico al Ministro dell'Interno Angelino Alfano e «a tutte le prefetture e questure», nella quale si chiede di non rilasciare il permesso di manifestare ad «associazioni animaliste o privati cittadini» se non «lontano dai luoghi di sosta e lavoro dei circhi»¹⁰, suonerebbe grottesca, se i fatti di Pordenone non si fossero arricchiti di risvolti amari. Quest'anno per la prima volta nella storia della *Sagra dei Osei*, manifestazione avicola che ha luogo tutti gli anni a Sacile (Pordenone) la prima domenica dopo Ferragosto, gli attivisti di *Animalisti FVG* non hanno ottenuto il permesso di manifestare in Piazza del Popolo, come avveniva da diversi anni¹¹.

7 Cfr. www.circo.it, «Sui fatti di Pordenone interviene il presidente Buccioni», <http://www.circo.it/sui-fatti-di-pordenone-interviene-il-presidente-buccioni/>.

8 Roberto Gerardi era un addetto del *Circo di Praga*, colpito da malore dopo un diverbio con un manifestante del *Ppa (Partito protezione animali)*. Ricoverato all'ospedale di Chiari, muore due giorni dopo (18 marzo 2014). Definito da Buccioni «il primo martire italiano dell'odio animalista nei confronti della gente del circo», è stato trasformato in un simbolo nella lotta contro l'animalismo. Cfr. Antonio Buccioni, «Buccioni (Enc): "Roberto Gerardi primo martire dell'odio animalista contro i circhi"», <http://www.circo.it/buccioni-enc-roberto-gerardi-primomartire-dellodio-animalista-contro-i-circhi/>.

9 Nel lessico dell'addestramento circense «spezzare» un animale significa indurlo alla piena e totale obbedienza.

10 Cfr. <http://www.siaceuropa.eu/index.html>.

11 Motivo per cui gli attivisti si sono rifiutati di manifestare. Per maggiori informazioni, si

5 Benché, va detto, Don Andrea si sia espresso così *prima del pestaggio*.

6 Cfr. Loris Del Frate, «Il vescovo: "Gli esseri umani vengono prima degli animali"», *Il Gazzettino*, 15/04/2014, http://www.ilgazzettino.it/PAY/PORDENONE_PAY/il_vescovo_gli_esseri_uman_i_vengono_prima_degli_animali/notizie/633476.shtml.

Il Comitato Provinciale per l'Ordine e la Sicurezza Pubblica ha assegnato loro uno spazio assai meno visibile e frequentato e non è escluso che il «modello Sacile» verrà applicato anche in occasione dell'attentamento a Pordenone del *Circo Orfei*, dall'11 al 16 settembre.

rimanda a *Animalisti FVG*, «Perché non saremo in Piazza del Popolo», <http://animalistifvg.blogspot.it/2014/08/perche-non-saremo-in-piazza-del-popolo.html>.

Luigia Marturano

Percorsi e sfumature di bio-violenza

In appendice al suo breve saggio *L'onesto porco. Storia di una diffamazione*¹, Roberto Finzi riporta l'ode settecentesca di Tigrinto Bistonio² che descrive il cotechino come «il non plus ultra de la Meraviglia». Ma il maiale, ci insegna Finzi, bisogna imparare ad apprezzarlo fin da vivo. Bisogna riabilitarlo, tesserne le lodi, perché, quando viene spinto giù dal camion e trascinato all'interno del mattatoio, avrà pure negli occhi «uno stupore insostenibile»³, ma ricordiamoci che ha appena fatto testamento⁴: «Prima lascio che il mio corpo sia da una caterva di golosi con varie cuocitura nel lor ventre seppellito»⁵, assicurandosi che ogni sua singola parte venga utilizzata per le umane «necessità». L'olfatto per i tartufi, le setole per calzolai e sommi pittori, la pelle per i setacci, il grasso per stucchi, sapone e candele, le ossa per il gioco dei dadi, il fiele come medicamento... In cuor suo, il porco è soddisfatto d'aver condotto con onestà, senza pretese, il proprio «mestiere» che consiste nel prepararsi pazientemente a divenire ogni sorta di prelibatezza per il palato umano. Non appena sarà stato sgozzato, non appena i pezzi del suo corpo «donato» scivoleranno lungo i piani della catena di smontaggio, attorno a lui, e purtroppo solo allora, inizierà a levarsi luce d'aureola. Ma tant'è, così avviene anche per i santi, dice con tono irriverente Franco Sacchetti: vengono festeggiati solo da morti⁶.

Finzi, con il suo erudito *excursus* storico, si preoccupa di restituire al maiale una buona reputazione. Vuole scrostargli di dosso tutta la lordura che millenni di espressioni umane gli hanno incollato addosso, in modo che al macello possa giungere roseo e ripulito. Quanto ingiurioso e infamante fango si è, infatti, accumulato fra le sue setole: porco è sinonimo di lussuria, cupidigia, sporcizia, ottusità. Il maiale (porco, verro, scrofa

1 Roberto Finzi, *L'onesto porco. Storia di una diffamazione*, Bompiani, Milano 2014.

2 *Ibidem*, p. 147.

3 Claudio Magris, «Introduzione» a R. Finzi, *L'onesto porco*, cit., p. 6.

4 *Ibidem*, p. 49.

5 *Ibidem*, p. 46.

6 *Ibidem*, p. 45.

che sia) è, secondo Giordano Bruno, «brutus omnino», rappresenta cioè il massimo grado della brutalità⁷. Quale ingiustizia morire con sì pessima fama... Se quest'innocente deve essere immolato per la sopravvivenza del genere umano, che almeno ogni onta sia lavata! Che non ci siano ombre sulla sua condotta, in realtà unicamente votata al sacrificio, che si purifichi il suo corpo addirittura pensato come momentaneo parcheggio del demonio⁸. E che le conclusive e "inevitabili" sofferenze vengano lenite a questo «commensale»⁹ un tempo nutrito con la sciacquatura delle nostre pignatte!

Finzi si interroga sulla ragione di cotanta ingratitudine e scarsa considerazione. Eppure, nei secoli, nessun maiale ha mai fatto mistero della propria intelligenza, della propria astuzia, della propria forza... Non serve scomodare Esopo¹⁰, che narra di uno scontro fra un leone e un maiale conclusosi alla pari, per descrivere la ferocia sperimentata nella realtà da numerosi allevatori che hanno dovuto fare i conti con la ribellione dei loro maiali. Nessun maiale ha mai abbassato lo sguardo di fronte a chi avesse voluto provare a sostenerlo. Il naturalista William Henry Hudson, dice Finzi, descrive addirittura la linea visiva diritta del maiale che ci guarda «come se fossimo concittadini e fratelli [...] e, senza servilismo o insolenza, ci dimostra un cameratismo spontaneo e amabile, o un'aria cordiale»¹¹.

Ulisse con un porco ci ha addirittura parlato, ma si trattava di Grillo, un suo compagno trasformato in maiale da Circe¹². Il re di Itaca vuole convincerlo a riprendere le sembianze d'uomo, ma non riesce nel suo intento: perché tornare alle umane preoccupazioni e illusioni, alle gioie effimere – chiede la vittima del sortilegio – e lasciare la dolce voluttà suina, l'epicurea inclinazione? È vero, restando maiale diverrà prosciutto, ma la morte non giunge comunque per tutti e magari in conclusione, per gli umani, di una vita infelice? Perché rinunciare al mestiere di "onesto porco" per riabbracciare le malignità e l'ipocrisia umana?

L'arringa difensiva di Finzi è al suo apogeo. A testimoniare c'è il maiale stesso. Eccolo, in tutta la sua saggezza. Servono altre prove? È felice della propria condizione e dell'offerta di sé. Spazzolato e finalmente lustrato come si conviene, può andare dritto verso il suo ultimo viaggio. Potrà

7 *Ibidem*, p. 33.

8 *Ibidem*, p. 71.

9 *Ibidem*, p. 91.

10 *Ibidem*, p. 93.

11 *Ibidem*, p. 107.

12 *Ibidem*, pp. 149-161.

essere ucciso e mangiato senza che vi sia più la necessità di screditare, secondo una cattiva coscienza e malcelati sensi di colpa, la fonte di tanta immeritata goduria.

Quel che è certo, è che però, Finzi, nel suo colto percorso fra i meandri della storia (umana) e della letteratura, ha sì incontrato filosofi e santi, poeti e scrittori, ma un maiale in carne ed ossa no, non l'ha mai incontrato. Non ha incrociato il suo sguardo: vi avrebbe letto qualcosa di diverso dal desiderio d'essere un «futuro fornitore di delizie per il palato»¹³. Non avrebbe parlato del maiale al singolare, che non esiste se non nei processi produttivi dell'industria della carne e nella vulgata neoanimalista¹⁴, ma di maiali al plurale, della moltitudine di maiali che vivono e muoiono, che sono sfruttati e vengono uccisi.

Pim invece lo sguardo di un maiale se lo ricorda, gli pareva ridesse di lui. Si chiamava René. Lo riconosce all'interno del mattatoio, tra altre centinaia di maiali, «bestie sbucciate come banane»¹⁵, già appeso e sgozzato. Sotto la luce livida dei neon che riverbera sul bianco delle piastrelle e sui ripiani d'acciaio, «le lingue pazientano, agganciate in alto a perdita d'occhio [...], le orecchie si ammassano in monticelli perfetti»¹⁶. Pim sviene. Sarà poi l'emozione di sentirsi all'interno della «grande catena del vivente, ininterrotta e implacabile»¹⁷, un sentimento di "necessità" a farlo riprendere. E allora vorrebbe fermare i lenti tentacoli della piovra meccanica dell'allevamento industriale. Vorrebbe restituire a ogni animale smembrato le cure dell'allevatore e un fazzoletto di verde. Pim, Pim..., scorre più dolce il sangue di chi ha guardato per un po' il sole?

Pim è un apprendista macellaio, un ragazzo lungo e sottile come la lama dei suoi coltelli e con gli occhi gialli come le foglie d'autunno. Ci racconta la sua storia Joy Sorman in *Come una bestia*, conducendoci in un tragico viaggio dei sensi (e della coscienza) fra gli odori, i rumori, le morfologie, i colori dei corpi. Un percorso alla ricerca di un incontro, di uno sguardo che ancora attende una risposta. Un percorso che siamo chiamati a fare insieme a Pim, che desiderava un mestiere concreto, lui così abile ad aggiustare tutto, e che ha scelto di diventare macellaio. Pim che ama gli animali e che cerca il modo migliore per ucciderli. Pim che fa di tutto per incontrarli e

13 *Ibidem*, p. 117. A questo proposito, Finzi non manca di accomiarsi con una ricetta secentesca per la preparazione della mortadella (*ibidem*, pp. 143-146).

14 Cfr. Antonio Volpe e Serena Contardi, «Editoriale», in «Animal Studies», n. 7, 2014, pp. 5-15.

15 Joy Sorman, *Come una bestia*, trad. it. di C. Poli, nottetempo, Roma 2014, p. 45.

16 *Ibidem*, p. 46.

17 *Ibidem*, p. 47.

manca l'incontro più importante: quello con un maiale che evade dal mattatoio e così si salva. Forse proprio per questo l'autrice lascia che siamo solo noi a incontrarlo. Pim, il macellaio, non può.

Pim ama la carne. Quando fa l'amore, sono i pezzi di carne che cerca e riconosce, con le sue dita ossute, nei corpi delle ragazze. La carne è diventata la sua ossessione. E lui sa di menta, di cloro e di carne.

Pim ama la carne. Presto si scopre un «cavaliere macellante»¹⁸. Le sue mani seguono le nervature, soppesano la polpa, percorrono le fibre. È il migliore. Respira le particelle sospese nell'aria, rugiada di sangue, e sui tavoli non lascia traccia delle sue ri-costruzioni. La carne vive una seconda vita "interiore", fatta di parti svelate che trasmettono vitalità a chi le assume. Pim parla con i corpi mutilati: «Ti taglierò con rispetto e zelo»¹⁹. Pim piange, lotta, danza con la carne che penzola nelle celle frigorifere. Sulla carne si addormenta e il suo sogno va dal nero al rosso, in un mondo in cui ormai esiste soltanto questo colore.

Pim ama la carne. È grato alle mucche quando «il sangue denso e lucido esce a fiotti sonori»²⁰ e una zampa viene mossa per farlo meglio defluire. Vorrebbe incontrare la "plebe animale" prima che diventi carne che urla, prima che sia invisibile. È grato agli operai e alle operaie dei mattatoi, proletari dell'industria della carne, per il loro lavoro «straziante e pericoloso – ma che qualcuno "deve" pur fare – per nutrire l'umanità carnivora e progressista»²¹. Si considera fortunato: il suo mestiere comincia dopo.

Pim ama la carne.

I ventri squarciati, però, non gli rivelano la sorpresa che ogni volta si aspetta di trovare, i tesori dei singoli. Allora cerca le mucche in una stalla, dove sono protette, curate, accudite, dove l'allevatore le conosce una a una e appende le loro fotografie alle pareti perché lavorano al suo fianco, sono produttive, fanno "carriera" con lui. Il loro latte scorre, come il sangue, a fiotti sonori, litri a migliaia. A fine carriera, l'allevatore non ha cuore di veder andar via i suoi animali e allora manda un sms a un uccisore professionista: «Maiale da sgozzare ☺»²². Niente mattatoio. Si muore molto meglio a casa propria, sullo sfondo di un'alba tiepida. E sul terreno che lo assorbe, il sangue è meno rosso che sulle piastrelle. Pim ha visto il lombo, il girello e lo scamone pascolare con pacifico godimento. S'è inebriato di

paglia pulita e di panna che sa di erbe profumate.

Pim ama la carne. La accarezza da viva, sotto le sue dita riconosce già i pezzi del macellaio. Non ha paura della tenerezza e dell'ombra delle ciglia, pone cuore e respiro all'unisono con quelli di una mucca, le si acciambella attorno, si lascia scrutare in profondità. Pim trabocca di amore riconoscente.

A Parigi apre una macelleria di lusso perché la carne se lo merita, la carne è di moda e lui saprà accontentare la clientela più esigente. È ormai un artista e il bancone è la sua tavolozza: «cinque metri di lunghezza su cui lo sguardo scivola dal rosso più intenso, manzo vermiglio e pecora scarlatta, a quello più chiaro, vitello rosato e traslucido, pollame, maiale livido»²³. Sulla vetrina, in lettere dorate, si legge "Pim macelleria" e lui pretende carne di bestie che se la siano goduta, allevate a vino rosso e Vivaldi, ammazzate con Mozart in sottofondo. La musica rende tenera la carne, il terrore la rende immangiabile. Pim baratta la polpa di manzo col bordeaux intenso dei tulipani, carne come fiori. Avido di conoscenza, legge di cannibali che mangiano il nemico ucciso e i propri defunti, così che i corpi non vengano divorati dai vermi e il lutto possa essere rielaborato. Dei morti si assimilano i ricordi, la carne rinasce nella carne. «Pim è laico, ma la carne è una religione»²⁴.

A un certo punto, Pim sente di poter fare qualcosa di grandioso per la macelleria. Vuole liberare la carne. Vuole che possa attaccare, difendersi, fuggire. Crede di doverlo, questo, agli animali. Pim riesce a pensarli soltanto nati per soddisfare le esigenze umane, ma vuole che tornino a essere preda da conquistare.

Sorman ci accompagna così all'incontro finale e ora lo sguardo dell'umano e della mucca si fermano l'uno nell'altro. Siamo alla risposta da dare: Pim solleva il fucile. Il suo percorso l'ha riportato in un tempo originario: è il primo cacciatore, il primo macellaio, il primo carnivoro.

18 *Ibidem*, p. 75.

19 *Ibidem*, p. 105.

20 *Ibidem*, p. 57.

21 *Ibidem*, p. 49.

22 *Ibidem*, p. 83.

23 *Ibidem*, p. 113.

24 *Ibidem*, p. 129.

Federico Battistutta

Moltitudine e zoesofia

La differenza italiana

C'è chi parla, un po' accademicamente, di *Italian Theory* per indicare quel filone del pensiero filosofico-politico di casa nostra che ha posto al centro della sua riflessione la consustanzialità del conflitto, con la conseguente necessità di pensare un soggetto antagonista¹. Si tratta di una vicenda lunga cinquant'anni, che va dal primo operaismo di Raniero Panzieri e Mario Tronti, quello che s'impenna intorno alla figura dell'operaio-massa delle grandi fabbriche, illuminato da un'intuizione che ribalta e scardina il rapporto tra capitale e lavoro: qui è il capitale a essere costretto a inseguire le lotte operaie, il principio (*in principio*) è la lotta di classe²; per passare al secondo operaismo di Toni Negri in cui si delinea l'emergere di un nuovo soggetto, l'operaio-sociale, dislocato lungo l'intero asse metropolitano, nella fabbrica diffusa³. Sempre negli stessi anni Negri intraprenderà quel cammino che lo condurrà oltre Marx, proprio a partire dalla lettura dei *Grundrisse* marxiani, oltre il Marx de *Il Capitale*⁴, fino a incontrare, arrivando così ai nostri giorni, il post-strutturalismo francese. Con tutte le rotture di percorso, teoriche e affettive, possibili e immaginabili. Così, ad esempio, Tronti ha recentemente riletto le vicende sociali e politiche degli anni Settanta:

L'operazione di seppellire con disonore il Novecento, inaugurando un nuovo modo di fare politica, è venuta agli immaginosi contestatori degli anni Sessanta-Settanta ed è stata realizzata dai fattivi conservatori degli anni Ottanta-Novanta. Emerge lì e si impone dopo la figura dell'individuo

sovrano, quando fin lì era sovrano il popolo, sovrano lo Stato, sovrana la nazione, entità collettive, dove la sovranità può incarnarsi, nella storia, ed esprimersi, nella politica⁵.

Italian Theory allora come espressione propria e specifica della *differenza italiana*⁶. E della differenza italiana (con particolare attenzione alla più recente riflessione di Negri) e della possibilità di allargare e integrare lo scenario del conflitto al di là dell'antagonismo sociale, includendo altri piani – di genere, di razza, di specie fino al livello ecologico – si proverà a parlare nelle pagine seguenti.

Comando imperiale e macchina antropologica

Cominciamo col dire che Negri è stato uno degli autori che maggiormente ha tematizzato le nozioni di biopotere e biopolitica elaborate da Michel Foucault. Secondo il pensatore francese il potere e la politica odierni divengono *biopotere* e *biopolitica* in quanto mirano a farsi carico e a porre sotto controllo la vita stessa della specie umana attraverso specifiche tecnologie di governo (occupandosi della salute e delle malattie, della regolamentazione degli indici di natalità e mortalità, ecc.). Il potere non è mera istanza repressiva, ma un apparato che produce individui sociali attraverso pratiche di disciplinamento dei corpi e regolamentazione delle popolazioni. Detto diversamente,

si potrebbe dire che al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte⁷.

1 Cfr. Dario Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012.

2 Come riferimenti minimi: Raniero Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1976, e Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1971.

3 Cfr. Antonio Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, a cura di P. Pozzi e R. Tommasini, Multhipla, Milano 1979.

4 Cfr. Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, Feltrinelli, Milano, 1979. Si tratta delle lezioni tenute all'*École Normale Supérieure* di Parigi, nel 1978.

5 M. Tronti, *Per la critica del presente*, Ediesse, Roma 2013, p. 131. Lo stesso Tronti, in altro contesto, propone una lettura, in chiave teologizzante: «La differenza tra me e Toni Negri non è tanto riconducibile a Spinoza o Hobbes, è piuttosto di altro tipo. Toni mantiene il paradigma escatologico, io invece assumo il paradigma katecontico» (*Id.*, *Noi operai*, DeriveApprodi, Roma 2009). Sul *katechon*, il potere che trattiene e contiene, cfr. Massimo Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013. Per una riflessione alternativa al *revival* teologico-religioso cfr. A. Negri, *Il lavoro di Giobbe*, SugarCo, Milano 1990. Restando ferma un'idiosincrasia nei confronti della mistica (ad es.: «Il misticismo puzza sempre di padrone», in A. Negri, *Macchina tempo*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 324).

6 Su questo tema cfr. anche: A. Negri, *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma 2005, in cui l'autore descrive il processo che va «dall'affermazione *separatista* della differenza a un'affermazione *costituente* della medesima» (p. 18); vale a dire che in tale transizione la differenza «si mostra come creativa, è il passaggio che riconduce l'incubo al sogno e il sogno a un progetto di vita» (p. 27).

7 Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli,

Foucault ricorre spesso nelle pagine di *Impero*, il primo volume della trilogia di Hardt e Negri, come colui che ha consentito di cogliere con chiarezza un passaggio fondamentale nell'analisi delle forme sociali attuali: la transizione dalla *società disciplinare* alla *società del controllo*⁸. Infatti l'intera opera si fonda – secondo una procedura già operaista – sulla considerazione che il capitalismo e la sovranità imperiali per sopravvivere hanno la necessità, tutta parassitaria, di controllare e appropriarsi della creatività e della produttività della vita sociale, *primum movens* dello sviluppo capitalista.

Percorrendo la nozione foucaultiana di biopotere e biopolitica lungo un'altra direttrice, Giorgio Agamben è giunto a esiti più interessanti per il discorso che stiamo trattando. Ci riferiamo in particolare al concetto di *macchina antropologica* (il rimando va soprattutto alla distinzione – risalente all'antica Grecia – tra *bios* e *zoé*: la vita specializzata, da una parte, e la nuda vita indifferenziata, dall'altra), vale a dire al dispositivo in base al quale avviene la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale e umano/inumano. L'umanità viene così definita attraverso la sottrazione e l'esclusione di ciò che, pure appartenendo alla vita e alla vita stessa dell'uomo, non è reputato umano⁹. Ciò induce a due brevi, iniziali considerazioni: la prima è che l'uomo prima di essere un produttore e un lavoratore è un prodotto e un lavorato (con buona pace dell'operaismo); secondariamente osserviamo che l'uomo fa l'uomo separandosi dall'animale (un animale, si badi bene, che risiede fuori, ma anche dentro l'essere umano).

Ma il comando imperiale non si limita a definire e governare la vita umana, filtrandola attraverso la macchina antropologica, bensì estende i suoi apparati di controllo e amministrazione nei confronti della vita presa nella sua totalità: specie animali non umane, sementi e colture, interi ecosistemi, fino alla stessa Terra e allo spazio. Quello che sta avvenendo non è altro che la conversione di tutti questi elementi all'interno degli ingranaggi dell'apparato mondiale di produzione e commercializzazione. Recentemente Rosi Braidotti ha parlato di zoo-proletariato per indicare lo sfruttamento animale; sin dall'antichità, gli animali sono stati utilizzati come schiavi naturali per i lavori più faticosi e come materia prima in molti settori merceologici. A partire da qui è possibile riconoscere i

Milano 1988, p. 122.

8 Cfr. Michael Hardt e Antonio Negri, *Impero*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, p. 38: «Per molti aspetti, l'opera di Michel Foucault ha preparato il terreno all'analisi del funzionamento concreto del comando imperiale».

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

profondi legami vitali che connettono l'uomo alle altre specie animali (la vita non è «proprietà esclusiva e diritto inalienabile di una sola specie, quella umana»¹⁰), provando a ribaltare un quadro storicamente determinato, per sostenere, in contrasto al regime imperiale vigente, una svolta zoe-egalitaria in grado di tracciare

un nuovo contesto politico, [...] un progetto affermativo in risposta alla mercificazione della vita in tutte le sue forme, che rappresenta la logica opportunistica del capitalismo avanzato¹¹.

Dal canto loro Negri e Hardt, in *Impero*, dichiarano di concordare – come fa appunto Rosi Braidotti – con le analisi di Donna Haraway che, seguendo l'asse spinoziano, «insiste sulla necessità di abbattere le barriere che abbiamo eretto tra l'umano, l'animale e la macchina»¹², ma sembra che non traggano da tale discorso tutte le conseguenze necessarie.

L'oggetto ecosofico

Proviamo ad allargare il discorso dalla questione strettamente animale a quella ecologica. Si osserva subito che la Terra non può essere considerata una sfera d'interesse incasellata accanto ad altre, in quanto costituisce lo sfondo immanente su cui si stagliano tutte le altre. Noi, insieme agli altri viventi, condividiamo le sorti del pianeta che abitiamo, da esso dipende, fino in fondo, la vita nostra e di tutto il resto.

Non basta: va dichiarata l'interrelazione fra i vari piani. «La crisi ecologica», ha scritto lucidamente Guattari, «rinviava a una crisi più generale del sociale, del politico e dell'esistenziale»¹³. Tale riconoscimento rende necessaria una messa in gioco radicale dei modelli di riferimento predominanti che hanno prodotto tali crisi. In altri termini,

come modificare le mentalità, come reinventare delle pratiche sociali che

10 Rosi Braidotti, *Il postumano*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 68.

11 *Ibidem*, p. 79.

12 M. Hardt e A. Negri, *Impero*, cit., p. 98. Di Donna J. Haraway, cfr. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995.

13 Félix Guattari, *Caosmosi*, trad. it. di M. Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1992, p. 117.

ridiano all'umanità – se lo ha mai avuto – il senso di responsabilità, non soltanto, per quanto riguarda la propria sopravvivenza, ma anche per l'avvenire della vita sul nostro pianeta, la vita delle specie animali e vegetali e la vita delle specie incorporee come la musica, l'arte, il cinema, il rapporto con il tempo, l'amore, la compassione all'altro, il sentimento di fusione nel cosmo?¹⁴

È la prospettiva che Guattari chiama ecosofica (espressione presente in altri autori – Rudolf Bahro, Arne Naess, Raimon Panikkar — pur diversamente tematizzata).

Nei confronti degli animali non umani troviamo da parte di Negri e Hardt la medesima disattenzione che manifestano anche nei confronti della questione ecologica, nonostante alcune affermazioni di principio a cui però non fanno seguito gli esiti attesi. Come nella chiusa di *Impero*, quando celebrano Francesco d'Assisi e il suo cantico cosmico:

Egli contrapponeva una vita gioiosa che comprendeva tutte le creature e tutta la natura: gli animali, sorella luna, fratello sole, gli uccelli dei campi, gli uomini sfruttati e i poveri, tutti insieme contro la volontà di potere e la corruzione¹⁵.

O nel loro più recente lavoro – *Questo non è un manifesto* – quando parlano (e non possono non farlo) del degrado ambientale e della distruzione di piante e specie animali, della contaminazione della terra e del mare, affermando: «Sembra che l'umanità sia completamente impotente davanti alla distruzione del pianeta e delle condizioni necessarie alla

14 *Ibidem*. Sul medesimo argomento si veda anche F. Guattari, *Le tre ecologie*, trad. it. di R. d'Este, Sonda, Casale Monferrato 1991, in cui l'autore individua tre registri ecologici (ambientale, sociale e relativo alla soggettività umana) per comprendere e agire sull'attuale crisi ecologica: «Non si avrà alcuna vera risposta alla crisi ecologica se non su scala planetaria e a condizione che si operi un'autentica rivoluzione politica, sociale e culturale che sappia riorientare gli obiettivi della produzione dei beni materiali e immateriali. Una tale rivoluzione non dovrà dunque riguardare soltanto i rapporti di forza visibili su grande scala, ma anche i territori molecolari della sensibilità, dell'intelligenza e del desiderio» (pp. 14-15).

15 M. Hardt e A. Negri, *Impero*, cit., p. 382. In un altro contesto, Negri celebra la natura, rigogliosa, esuberante, la sua bellezza e la sua iperproduttività («A nature that is so hyperproductive, so intensely beautiful» – Cesare Casarino e Antonio Negri, *In praise of the common. A conversation on philosophy and politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, p. 180). Una rilettura diversa e più articolata del francescanesimo è quella di G. Agamben, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza 2011, p. 171: Francesco delinea una via «che si mantiene in relazione non solo alle cose, ma anche a se stessa sul modo dell'inappropriabilità e del rifiuto della stessa idea di una volontà propria».

propria vita)¹⁶. Ma a tali constatazioni non fanno seguito riflessioni che inseriscano la questione ecologica e quella animale in un quadro di riferimento più ampio, in grado di abbracciarle, riconoscendole come interrogativi anche nostri. Ciò appare difficilmente comprensibile anche alla luce dell'ontologia monista di matrice spinoziana a cui costantemente il pensiero di Negri si riferisce. Così in *Impero*: «Egli [Spinoza] rifiutava di attribuire alla natura umana una legge diversa dalle leggi che riguardano la totalità della natura»¹⁷.

Moltitudine e *general intellect*

Contro le strategie dell'impero, dispiegate ormai su scala planetaria (convertite sempre più in necropolitica, tanatotecnologie e *warfare*), Hardt e Negri contrappongono la moltitudine, ribadendo il vecchio principio operaista del primato del conflitto, della forza che proviene dal basso: «La costituzione dell'Impero non è la causa, ma la conseguenza del sorgere di questi nuovi poteri»¹⁸. All'analisi di questa nuova forza i due autori hanno dedicato il secondo volume della loro trilogia nel quale esplorano le potenzialità della moltitudine, tali da poter dare luogo alla costituzione ontologica di un nuovo mondo¹⁹.

Su cosa sia e come debba essere intesa questa nuova soggettività – la moltitudine – è utile rivolgersi al testo di un altro autore dell'*Italian Theory*: Paolo Virno, il quale ha cercato di tratteggiare gli elementi di una sorta di grammatica della moltitudine²⁰. Virno individua Spinoza

16 M. Hardt e A. Negri, *Questo non è un manifesto*, trad. it. di S. Valenti, Feltrinelli, Milano 2012, p. 58.

17 M. Hardt e A. Negri, *Impero*, cit., p. 98. Ma è ne *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano 1981, che troviamo continui riferimenti da parte di Negri all'«infinito come principio» (p. 70), alla «rotondità dell'essere» (p. 71), alla «versatilità dell'essere» o all'essere assoluto come «superficie del mondo» (p. 77). Anche se vi è al contempo l'affermazione di una prassi trasformativa circoscritta alla sola specie umana: «L'infinito è da ora organizzazione della liberazione umana: esso si dà come potenza nella prospettiva dell'umana liberazione» (p. 189). Trascurando come nella tradizione dell'Occidente, ad es. nelle lettere paoline, sono rinvenibili tracce che alludono a un processo di redenzione e liberazione di portata cosmica («Tutta la creazione soffre e geme fino ad oggi nelle doglie di un parto», *Romani* 8, 22).

18 M. Hardt e A. Negri, *Impero*, cit., p. 365.

19 M. Hardt e A. Negri, *Moltitudine*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2004. Sul nesso impero-moltitudine cfr. anche A. Negri, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

20 Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

come colui che per primo ha saputo tematizzare appieno tale concetto²¹. Per il filosofo olandese la *multitudo* sta a indicare una pluralità di soggetti resistente a ogni tendenza omologante. La moltitudine si costituisce e si mantiene come rete di individui, aggregazione di singolarità; pertanto andrebbe sempre declinata al plurale. La *reductio ad unum* è un arnese che non funziona con la moltitudine. Certo si dà collettività, ma la dimensione collettiva non è centripeta, non è il luogo su cui fondare l'unità statale e le sue gerarchie, ma apre alla possibilità di forme democratiche orizzontali, recalcitranti ogni forma di delega (democrazia diretta, radicale, partecipativa, ecc.). Qui Spinoza si contrappone a Hobbes, il quale negli stessi anni, elaborava ben altre teorie. Infatti Hobbes detesta la moltitudine, l'esistenza sociale e politica dei molti in quanto questa è vista come pericolosa per l'esistenza di quell'entità che incarna il monopolio di ogni decisione politica e di ogni violenza: lo Stato. Per Hobbes, la *multitudo* va sostituita con il popolo. Se la moltitudine non ama lo Stato, il concetto di popolo, al contrario, è legato a filo doppio con ciò che incarna l'apparato statale. Affinché si dia Stato ci deve essere popolo e viceversa. La moltitudine può esistere solo prima della nascita dello Stato, vale a dire prima del trasferimento dei propri diritti naturali al sovrano e allo Stato. Se il popolo rinvia sempre a una trascendenza (lo Stato, il sovrano, le leggi, ecc.), la moltitudine è il nome di un'immanenza irriducibile.

Dietro la riproposizione, per quest'epoca, della nozione di moltitudine vi è la riorganizzazione socio-economica che va sotto il nome di post-fordismo, caratterizzata dall'adozione di nuove tecnologie e di nuovi criteri organizzativi che pongono enfasi sulla flessibilità dei lavoratori. In particolare, la moltitudine post-fordista viene letta alla luce del «Frammento sulle macchine» presente nei *Grundrisse* di Marx, in cui si parla di *general intellect*, l'intelletto generale della società, l'insieme delle conoscenze, il sapere da cui dipende sempre più la produttività sociale. Con questa conclusione, da parte di Virno:

La moltitudine postfordista mette in rilievo sul piano storico-empirico l'*antropogenesi* come tale, ossia la genesi stessa dell'animale umano, i suoi caratteri differenziali. Li ripercorre in compendio, la ricapitola²².

Moltitudine e *shabbat*

Qui sta il punto dolente del discorso operaista e post-operaista. Che il capitalismo post-fordista, con tutto quello che implica (moltitudine compresa), costituisca, *tout court*, la ricapitolazione della storia della specie umana è un dono all'Occidente e un omaggio che nessun capitalismo francamente si merita; al massimo si può parlare, dentro la storia delle umane genti, di un possibile esito – uno fra i tanti – rispetto agli infiniti futuri possibili; altrimenti resteremmo irretiti e impoveriti in una visione lineare e unidimensionale del tempo (quella dell'Occidente e dello sviluppo capitalista). La pluralità dei soggetti (non riducibile ai lavoratori della conoscenza europei) invoca la pluralità delle scansioni temporali! Il tempo storico è qualcosa di più complesso e articolato, prevede dislivelli e torsioni temporali, al cui interno il passato (anche quello primitivo) non è mai definitivamente passato, ma può riaffiorare gravido di futuro.

Questa osservazione sbocca su di un'altra. La “grammatica della moltitudine” analizza la soggettività nella sua interiorità (l'intelletto, le tonalità emotive), così come nella sua socialità (il lavoro, la politica), ma non compare mai in relazione con il resto (ambiente, natura, ecosistema, cosmo, *Umwelt* o la denominazione che più aggrada). Insomma, di questione ambientale e animale non c'è traccia. O meglio: se ne parla solo in rapporto al lavoro («Il lavoro è ricambio organico con la natura»). Ma, coi tempi e con le emergenze in corso, considerare la natura solo come fonte di approvvigionamento di materie prime è davvero poco. Il soggetto della moltitudine si trova così tagliato fuori da una relazione con gli altri viventi (piante e animali), se non rubricandoli a mezzi per i propri fini; ma questo è proprio un tratto che marca tristemente l'Occidente e la sua storia. Così non ci discostiamo granché dall'antropologia e dalla cosmologia di ascendenza veterotestamentaria che hanno conferito all'uomo quel potere di dominare e soggiogare ogni forma vivente. Dalla moltitudine, così intesa, non ci si può attendere molto. Si tratta allora di varcare tali limiti. La rete di relazioni e comunicazioni plurali, di cui parla Virno, va raccolta e spinta oltre le soglie dell'umano, verso un insieme di relazioni e comunicazioni di portata cosmica, queste sì veramente plurali. È l'intero mondo naturale a produrre il comune, così come, se di moltitudine si vuole parlare, si dirà di una moltitudine multispecie, in cui il lavoro e la produttività animali sono percepite in continuità con quelli umani.

Non solo, si tratta anche di andare oltre una lettura meramente

21 Agamben, dal canto suo, trova riferimenti alla moltitudine già in Dante, commentatore di Aristotele. Cfr. G. Agamben, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza 2010, pp. 379-384.

22 P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 68.

lavorista della moltitudine. Il rifiuto del lavoro (parola-chiave di tutto l'operaismo) deve poter poggiare su una dimensione sabbatica. Con le parole di Agamben:

Occorrerà mettere da parte l'enfasi sul lavoro e sulla produzione e provarsi a pensare la moltitudine come figura, se non dell'inazione, almeno di un operare che, in ogni atto, realizzi il proprio *shabbat*²³.

Quello che si apre allora è un radicale salto ontologico verso un processo di liberazione totale che taglia trasversalmente e al contempo ricomponde le questioni di classe, di genere, di razza e di specie, fino a inseguire il "sogno di una cosa" in cui «i rapporti fra gli animali e gli uomini si comporranno in una nuova forma e l'uomo stesso si riconcilerà con la sua natura animale»²⁴.

Ma qui, rispetto all'*Italian Theory*, siamo già dentro un altro discorso, stiamo alludendo a nuove grammatiche e a nuove politiche (a «nuovi cieli e nuova terra»). È l'incipit, il momento aurorale di una zoesofia, di un sapere che affonda le radici e trae energia nel e dal flusso incessante della vita, un sapere che è un sapore (*sapio*, non *cognosco*; quindi non *gnosis* astratta), inscritto nell'esperienza, sulla capacità di relazione, sugli odori, il tatto e gli affetti, su di una sensibilità etica ed estetica finalmente incarnate e di porzioni cosmiche.

23 G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 384. Cfr. anche Joshua Abraham Heschel, *Il Sabato*, trad. it. di L. Mortara ed E. Mortara Di Veroli, Rusconi, Milano 1972, in cui si afferma che, mentre per Aristotele il riposo è in funzione del lavoro, per la sensibilità biblica il sabato è stato creato per amore della vita: non per accrescere l'efficienza produttiva, ma per realizzare il culmine del vivere.

24 G. Agamben, *L'aperto*, cit., p. 11.

NOTE BIOGRAFICHE

Federico Battistutta, laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Milano, si occupa prevalentemente di questioni riguardanti il religioso contemporaneo (anarchismo religioso, ecoteologia, dialogo interreligioso e teologia animale). Ha pubblicato: *Trittico eretico* (2005), *Il canticone delle creature* (2009), *Verità e cammino* (2012) e *No man's land* (2012).

Judith Butler è una delle pensatrici più importanti e innovative del panorama filosofico contemporaneo. È professore di Retorica e Letteratura comparata presso l'Università di Berkeley. In italiano sono stati pubblicati: *Corpi che contano*, *La rivendicazione di Antigone*, *Scambi di genere*, *Vite precarie*, *La vita psichica del potere*, *Critica della violenza etica*, *La disfatta del genere*, *Soggetti di desiderio*, *Parole che provocano*, *Strade che divergono* e *A chi spetta una buona vita?*

Jason C. Hribal è uno storico. Ha scritto, oltre a diversi articoli, *Fear of the Animal Planet: the Hidden History of Animal Resistance* (2010). Il saggio qui tradotto è apparso per la prima volta in «Human Ecology Review», vol. 14, n. 1, 2007.

Federico Regaldo è dottore di ricerca in Diritto comparato, avvocato del Foro di Milano e *Avocat au barreau* a Bruxelles. È autore di testi in materia di diritto dell'Unione Europea.

Benjamin Schultz-Figueroa è saggista e artista. Ha esposto opere e presentato video presso l'*Anthology Film Archives*, il *Northwest Film Forum* e la Biennale di Shanghai. Ha pubblicato sulle riviste *Brooklyn Rail*, *Culture Machine* e *Photomeditations Machine*. I suoi lavori si focalizzano sull'emergenza della vita non umana nei *Critical Animal Studies* e nella *moving image*.

S E G N A L A Z I O N I



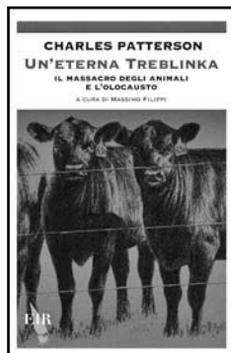
Rasmus Rahbek Simonsen
Manifesto queer vegan
 a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio
 Gli Artigli
 Ortica editrice, 2014 - € 10,00

Che cosa significa dichiararsi vegano?
 In che modo il passaggio da una dieta carnivora a una vegana influisce sul senso della propria identità?
 Il veganismo sfida il carattere fondamentale del modo in cui “agiamo”. Sfida il nostro sé.

Massimo Filippi e Emilio Maggio
Penne e pellicole. Gli animali, la letteratura e il cinema
 Mimesis, Maggio 2014
 Pagine: 210, € 18,00



Da settembre torna in libreria, in una nuova edizione,
***Un'eterna Treblinka* di Charles Patterson.**



La nota primatologa Jane Goodall, a proposito di *Un'eterna Treblinka*, ha detto: «Un libro che svolgerà un ruolo insostituibile nel definire gli infiniti torti perpetrati dalla nostra specie sugli altri animali nel corso della storia. Vi invito vivamente a leggerlo e a riflettere profondamente sulle inevitabili implicazioni del suo messaggio».