

“ Smettere di trovare ovvio e scontato ciò che non dovrebbe esserlo, smettere di pensare che non sia problematico ciò che in realtà dovrebbe esserlo.

– Pierre Bourdieu ”

Liberezioni

47

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

inverno 2021

47

A.SOTTOFATTORI Marxismo e antispecismo: una relazione (im)possibile? **A.VOLPE** Spettri in una stanza. Derrida, la gatta, Nancy **P.ARCARI**, **F.PROBYN-RAPSEY** E **H.SINGER** Dove le specie non s'incontrano: animali invisibilizzati, natura urbana e limiti della città (parte 1) **P.MASON** Il caso del cane marrone **TROGLODITA TRIBE** Chiudiamo i canili! **C.KULESKO** Primatologia dell'orrore, orrore della primatologia **E.MAGGIO** *Exterminate All the Brutes*. Vedere la razza è fare la razza **F.DALLAGÀ** *Land. Milk. Honey*. Lo sfruttamento della Terra Promessa dalla prospettiva del non umano



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 6,00



Liberazioni

Trimestrale Anno XII n. 47 / Dicembre 2021

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

Direttore responsabile

Roberta Marino

Coordinatore di redazione

Massimo Filippi

Redazione

Luca Carli, Silvana Ferrara, Claudio Kulesko, Emilio Maggio, Luigia Marturano, Teresa Masini, Bianca Nogara Notarianni, Chiara Stefanoni, Federica Timeto, Ilaria Toson

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

Finito di stampare nel Dicembre 2021
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): 20 €
- Annuale simpatizzante: 30 €
- Annuale sostenitore: a partire da 50 €

Abbonamenti per l'Europa

- Annuale (4 numeri):
* con invio trimestrale: 50 €
* con invio semestrale: 45 €
* invio annuale: 40 €
- Annuale sostenitore (4 numeri)
con invio trimestrale: a partire da 70 €

Per richieste e informazioni

redazione.liberazioni@gmail.com

Per i pagamenti:

- con bonifico bancario: **IBAN
IT52V0760101600001009083229**

- con versamento su conto corrente postale: **ccp 1009083229**
intestato a "Associazione Culturale Liberazioni"

Dove trovare la rivista (L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.eu)

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/ Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Asti	Centro di Documentazione Libertario Felix - Via Enrico Toti, 5
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Tarò	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 3807704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61 Nuova Libreria Rinascita - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Adespotos - Via delle fontane, 15
Grado	CaVegan - tamarasandrin@virgilio.it - 3473080298
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	Libreria Les Mots - Via Carmagnola ang. Via Pepe Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
Napoli	Libreria Tamu - Via Santa Chiara, 10/h Libreria Ubik di To. Mar. s.r.l. - Via B. Croce, 28
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Rimini	Associazione Grottarossa - via della Lontra, 40 Biblioteca Civica Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Via Marino Mazzacurati, 76 Libreria Anomalia - Via dei Campani, 73
San Piero a Grado	Ippoasi - Via Livornese, 762
Torino	Associazione Animalincittà - c/o Cascina Roccafranca - Via Rubino, 45 Biblioteca Civica Centrale - via Della Cittadella, 5 Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2
Trento	Biblioteca antispecista Rossana Fontanari - via del Suffragio, 13
Valchiusa	KOIVU - Strada provinciale per Trausella, 20 - 3770847881
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
Verona	Libre! - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - libreverona@gmail.com Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a

www.liberazioni.eu - redazione.liberazioni@gmail.com

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

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

Gli occhi fuori dalle orbite, [...] legge il racconto di alcune scene che si

producono nelle fattorie: lotte isteriche di animali piumati prima della morte, che si strappano insensatamente le piume, zuffe, caos. Nel terrore della morte. Ciò nonostante il numero di polli abbattuti cresce [...].

Colto da un immenso disgusto, stupito di un simile massacro di cui fino a quel momento non aveva mai sentito parlare, né su cui aveva mai espresso un giudizio, [...] si sente ancora più a disagio quando in una visione rivede i piccoli pulcini vivi e color oro, usciti dall'uovo [...]. Pigolano e gli corrono incontro, come bambini. Per domandare la sua protezione.

Nei giornali che sfoglia, continuano a scorrere le immagini di allevamenti, non solo di polli e galline, ma anche di vitelli, di agnelli, di conigli. Dalle foto i vitelli guardano [...] con i loro occhi tondi. Lo guardano nell'oscurità. Solo il fotografo li ha illuminati, stesi sul cemento, una corda attorno al collo.

[...]

Fino a quel momento, come tanti milioni di persone, si era nutrito normalmente, mangiava in pace così come si respira, senza riflettere [...]. Mai aveva avuto né lo aveva sfiorato l'idea che si possano uccidere, per lui, tanti animali, che si possano, per lui, sgozzare tante creature di Dio, in modo così empio, selvaggio e cannibalesco.

Chino sulle immagini, all'improvviso pensa che queste creature siano mute e che la loro voce durante l'agonia non sia compresa da nessuno. Quanto sono varie! Agnelli, vitelli, galline, maiali: creature tutte diverse ma tutte uguali nella morte [...]. Per i vitelli, i maiali, gli agnelli, le pecore, non una parola. Si uccidono e si mangiano in ogni luogo della terra. Mai fino ad allora gli era venuto in mente di intraprendere una riflessione sulla carne rossa, sanguinante, degli animali.

Adesso, col pensiero, oltre ai cadaveri degli esseri umani, vede ammonticchiati uno sopra l'altro, i cadaveri degli animali a formare una specie di Kilimangiaro. Quanti agnelli, pecore, buoi, vitelli, conigli, caprioli, maiali? Sgozzati, sanguinanti, maleodoranti, finiti nel suo stomaco? E nel pianeta, quanti animali scuoiati, cotti, arrostiti?

Quell'orrore improvviso, quel disgusto [lo percepisce] da uomo sconvolto, come si fosse appena imbattuto in quella carne, sgozzata per lui, che cammina in una foresta andandole incontro, seguendo l'unico stretto sentiero sul bordo di un precipizio.

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 Aldo Sottofattori
Marxismo e antispecismo: una relazione (im)possibile?
- 30 Antonio Volpe
Spettri in una stanza. Derrida, la gatta, Nancy
- 44 Paula Arcari, Fiona Probyn-Rapsey e Hayley Singer
Dove le specie non s'incontrano: animali invisibilizzati, natura urbana e limiti della città (parte 1)

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 57 Peter Mason
Il caso del cane marrone
- 67 Troglodita Tribe
Chiudiamo i canili!

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 73 Claudio Kulesko
Primatologia dell'orrore, orrore della primatologia
- 87 Emilio Maggio
Exterminate All the Brutes. Vedere la razza è fare la razza
- 100 Francesco Dallagà
Land. Milk. Honey
Lo sfruttamento della Terra Promessa dalla prospettiva del non umano

NOTE BIOGRAFICHE

Aldo Sottofattori

Marxismo e antispecismo: una relazione (im)possibile?

Perché il marxismo non può essere antispecista

La questione può essere posta partendo dal pensiero di Marx ed Engels. Nell'imponente corpus teorico elaborato dai due filosofi non si ritrova la benché minima empatia verso gli altri viventi e, tanto meno, una qualsiasi critica dello specismo¹. Consideriamo allora il saggio «Marxism and the Animal Question»² di Maila Costa, membro del Partito Comunista Brasiliano e attivista per la liberazione animale. L'articolo si apre con alcune affermazioni condivisibili:

Marx [...] non si è concentrato sullo studio della relazione tra gli esseri umani e altri esseri senzienti. Non era la prima volta che Marx avrebbe trascurato una categoria determinante per l'emergere e il mantenimento del capitalismo, come ha fatto in relazione al lavoro non retribuito delle donne nella riproduzione sociale [...]. È evidente il predominio di una narrativa indifferente nei loro confronti³.

Dunque Marx è specista?

Il dibattito se Marx fosse specista o meno è irrilevante, poiché essendo anacronistico non deve sovrapporsi alla storicità della manipolazione animale. Il materialismo storico cerca di comprendere un tempo e i suoi fenomeni

1 Esiste un cenno difficilmente interpretabile in *Sulla questione ebraica*. Marx cita un passo di Thomas Müntzer nel quale il teologo e rivoluzionario dichiara insopportabile «che tutte le creature siano diventate proprietà, i pesci nell'acqua, gli uccelli nell'aria, le piante sulla terra: anche la creatura dovrebbe diventar libera», <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/questione-ebraica.pdf>, p. 15. Nel gioco dei rimandi difficilmente Marx fa propria la visione religiosa e misticheggiante di Müntzer (la quale, a sua volta dovrebbe essere interpretata). È più logico pensare che la citazione marxiana cerchi soltanto un generico riferimento contro l'idea della riduzione della natura a proprietà privata. La stessa presenza «delle piante» nel passo in questione conforta questa ipotesi.

2 Maila Costa, *Marxism and the Animal Question*, in animalliberationcurrents.com/marxism-and-the-animal-question/.

3 *Ibidem*.

in base al suo modo di produzione e al suo consolidamento nel corso della storia. Quindi, l'assenza di studi marxiani sugli animali non dovrebbe essere più importante dello stesso sfruttamento degli animali, che è una delle pratiche sociali più comuni e naturalizzate nell'attuale modo di produzione⁴.

Da un lato questo passaggio sembra suggerire che, poiché il problema stava nascendo nel periodo in cui Marx è vissuto, è naturale che i fondatori del comunismo fossero mentalmente lontani rispetto alla questione. Dall'altro che, essendo la prospettiva comunista inserita in un processo di sviluppo progressivo della civiltà umana, automaticamente la questione si sarebbe imposta e avrebbe trovato soluzione, in quanto questione morale, con il superamento del capitalismo. Insomma, si gioca su un tasto ambiguo valutando l'intensificazione di un fenomeno e non il fenomeno stesso che sarà pure storico, ma è comunque dotato di una profondità temporale enorme e, dunque, presente *anche* durante la vita del «Moro». Pertanto, l'ammissione di una «narrativa indifferente» di Marx (riguardo l'alterità animale) rappresenta la prova più evidente del suo specismo – soprattutto se, di converso, si considerano le pagine scritte con passione al calor bianco sulle sofferenze del proletariato.

Questo, però, potrebbe non essere importante poiché lo sviluppo della dottrina marx-engelsiana avrebbe potuto subire evoluzioni grazie alle scuole marxiste successive. Purtroppo, in quasi due secoli di approfondimenti, rielaborazioni, interpretazioni condotte in ogni parte del mondo – il marxismo è il pensiero politico che ha influenzato le moderne vicende umane più di qualsiasi altro – non esiste alcuna traccia riguardo una qualche attenzione alla questione animale. Si possono consultare annali, biblioteche, autori, conferenze e bibliografie sterminate che hanno accompagnato le varie «rinascite» del marxismo, ma non si riuscirà a trovare il minimo accenno alla liberazione animale quando, al contrario, l'idea stessa di liberazione umana diffusa dal marxismo ha impregnato lo spirito del tempo per almeno un secolo e mezzo⁵. Possiamo disporre di una toccante lettera di Rosa Luxemburg⁶ che attesta uno sguardo straziato sulla violenza esercitata sul corpo ferito di un bufalo durante la Prima Guerra Mondiale, così come di alcune

4 *Ibidem*.

5 Se possiamo individuare un periodo d'oro, che va approssimativamente dal 1848 al 1991, l'onda lunga del marxismo non può certo dirsi esaurita ed è altamente probabile che nuove forme di pensiero da esso influenzate siano in incubazione e destinate a riprendersi la scena nei prossimi tempi.

6 Rosa Luxemburg, *Un po' di compassione*, a cura di M. Rispoli, Adelphi, Milano 2007.

riflessioni dei filosofi francofortesi⁷. Tuttavia, si tratta di casi che non ci propongono una teoria di liberazione, quanto piuttosto espressioni di sgomento di fronte a questioni di natura esistenziale e forse – proprio per questo – votate a fatale insolubilità.

Per quale motivo il marxismo è specista, e, quindi, non può offrire alcun supporto né teorico né pratico alla prospettiva della liberazione animale? Prima di rispondere a questa domanda è necessaria una premessa. Il marxismo possiede in sé due aspetti: il primo è descrittivo, analitico, materialistico; il secondo, normativo, “messianico”, ideale. Ci troviamo di fronte alla classica separazione tra “studio dei fatti” e “enunciazione di valori”. Il primo è soggetto ad analisi scientifica, mentre il secondo costituisce il portato della volontà del soggetto e deve essere ben distinto dal primo. Questo binarismo, quando si pone in modo integrato, è espressione sia di forza che di debolezza.

La forza dipende dal fatto che le prospettive valoriali non sono semplici aspirazioni, come nella cultura idealistica. Il comunismo *non* è – a differenza delle molteplici battaglie che l’hanno preceduto – una semplice aspirazione alla libertà e alla giustizia. Esso è ritenuto inevitabile (o, almeno, possibile) in virtù delle contraddizioni insolubili cui è votata la società che lo precede. Per questo la società capitalistica deve essere studiata a fondo per comprenderne l’evoluzione. Qualunque pensiero razionale che si ponga l’obiettivo di trasformare uno stato di cose deve conoscere la dinamica interna del sistema analizzato al fine di controllare se quello stato di cose può evolvere dalla condizione 1 (studiata) alla condizione 2 (desiderata). La debolezza dipende invece dal fatto che se l’analisi contiene inesattezze o errori (condizione, tra l’altro, normale nelle procedure scientifiche), questi possono ripercuotersi nelle prospettive desiderate e vanificarle. Comprendere l’implicazione “analisi concrete → perseguimento dei fini” è fondamentale, perché la plausibilità del comunismo trova la propria giustificazione materiale nel primo termine della relazione. Tuttavia la plausibilità del comunismo esula dal nostro discorso. Nel nostro specifico caso è *rilevante* soltanto il discorso sul secondo termine della relazione (i fini). Dobbiamo chiederci perché nel marxismo gli altri animali (intesi come viventi a cui restituire autonomia) sono i grandi assenti; dobbiamo soprattutto capire perché nessuna morale comunista attuale sia nella condizione di sostenere la liberazione degli animali dal dominio della specie umana.

7 Max Horkheimer, *Crepuscolo, Appunti presi in Germania 1926-1931*, trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1977.

I valori e gli ideali del marxismo – a differenza dello sviluppo scientifico del suo metodo di indagine – sembrerebbero tutt’altro che originali⁸. I desideri di giustizia e di uguaglianza universale escono dalla testa di Marx ed Engels come Minerva dalla testa di Giove? Non esistono già, magari in forma grezza, lungo tutto il tempo storico? Molte voci autorevoli ne sono profondamente convinte e, chiamandole a testimonianza, è possibile comprendere il motivo per il quale è *proprio* il percorso storico basato sull’idea di giustizia ed eguaglianza a osteggiare l’incorporazione dei valori antispecisti nell’universalismo umanista.

Nel saggio *Socialism and Animal Liberation: a Necessary Synthesis*, Stephen F. Eisenman afferma:

Il socialismo è un ordine economico e politico che pone i bisogni comuni al di sopra dei desideri privati e che valorizza le persone rispetto alle cose che producono o vendono. In questo senso ampio, è un sistema vecchio quanto gli umani stessi⁹.

In seguito alle grandi trasformazioni storiche che hanno introdotto strutturazioni gerarchiche nelle società umane,

la ricchezza personale o dinastica, prima evento eccezionale, divenne un principio ostentato, e il socialismo nelle sue *molteplici forme* divenne un’idea radicale, persino pericolosa¹⁰.

Il saggio chiama in causa *Utopia* di Thomas Moore, indicato come primo esempio di idea (utopistica) capace di immaginare una qualche forma di socialismo, seppure del tutto avulsa dalle condizioni materiali dell’epoca e, quindi, irrealizzabile. Insomma, una produzione ideale non diversa da quelle che Marx avrebbe successivamente criticato individuandone l’astrattezza basata solo sulla capacità immaginativa umana. Ma Eisenman non si ferma a Moore. Per dimostrare come la potenza dell’idea socialista incarni la storia – sebbene in forme che, pur conservando il proprio nucleo essenziale, si raffinano nel tempo –, accenna alle successive esperienze inglesi e francesi fino ad arrivare a

8 «L’idea di comunismo ereditata da Marx ha una storia lunga, che attraversa tutta la modernità ed è legata a doppio filo con eresie religiose e rivolte sociali». Etienne Balibar e Chiara Giorgi, in AA.VV., *Comunismo necessario*, trad. it. di R. Antonucci, Mimesis, Udine-Milano 2020, p. 294.

9 Stephen F. Eisenman, «Socialism and Animal Liberation: A Necessary Synthesis», <https://animalliberationcurrents.com/socialism-and-animal-liberation/>.

10 *Ibidem* (enfasi aggiunta).

compimento con Marx ed Engels e, grazie a loro, giungere alla scoperta delle leggi di sviluppo storico che possono finalmente assegnare un futuro a una società rinnovata.

L'idea di cogliere l'aspirazione al comunismo nel percorso storico non è originale. Un altro testo prende proprio *Utopia* di Moore come punto di partenza per un ragionamento simile. Si tratta di un libro dello storico Giorgio Spini¹¹ che, in maniera corposa, descrive il percorso di esperienze umane di tipo comunista al quale il saggio di Eisenman dedica poche righe. Un discorso analogo viene proposto anche da Romolo Gobbi in *Figli dell'Apocalisse*¹². Questo testo offre un elemento aggiuntivo rispetto ai precedenti. Retrodata le spinte di *liberazione* ai primissimi movimenti eretici cristiani che intravedevano nell'Apocalisse e nella lettura "autentica" dei Vangeli la seconda venuta di Cristo e l'instaurazione del Regno di Dio sulla Terra. Da questi, via via si sarebbero sviluppate forme di pensiero critico a carattere millenaristico in cui, tuttavia, l'aspetto religioso si sarebbe progressivamente indebolito dando vita a idee prettamente sociali. Più recentemente Umberto Galimberti riprende questa interpretazione:

Nell'età moderna, [...] lo schema della storia della salvezza ha perso il suo contenuto religioso, non la forma; e il senso che la storia della salvezza aveva conferito al tempo si trasferisce nella teoria del progresso, per cui ogni stadio del tempo è compimento di certe preparazioni storiche e anticipazione di compimenti futuri. In questo modo, un fondo soteriologico sopravvive anche nella più radicale desacralizzazione dell'escatologia cristiana, dove il tema della redenzione viene recuperato e ripresentato nella forma della liberazione. Si presentano come figure della liberazione, e quindi come forme secolarizzate dell'escatologia della salvezza sia la scienza, sia l'utopia, sia la rivoluzione [...] conservando lo schema cristiano che prevede il passato come male, il presente come redenzione, il futuro come salvezza¹³.

Qualche riga prima, allo scopo di supportare la tesi, Galimberti cita un passaggio di Salvatore Natoli:

La morte di Dio non lascia solo orfani, ma anche eredi. Questo Dio era ancora in agonia quando si facevano avanti i suoi sostituti: le filosofie del

progresso e le ideologie della rivoluzione. La necrosi di Dio dà luogo a un innumerevole pullulare di salvezze che tanto più proliferano quanto più falliscono¹⁴.

Il quadro che si definisce sembra confermare una tesi che, in prima battuta, può apparire sorprendente e persino fastidiosa, soprattutto per come la questione viene posta dagli autori citati, che paiono voler chiudere definitivamente i conti con il marxismo (con l'eccezione di Eisenman, come vedremo). Scoprire di avere debiti – o peggio, lontane parentele – con ambiti a lungo (e tuttora) criticati come il cristianesimo può sollecitare reazioni assai ruvide. Alla fine, però, è probabile che uno studio che approfondisse queste brevi note non farebbe altro che consolidarle. Del resto, come si spiegherebbe l'attenzione e la vicinanza empatica con cui gli storici marxisti hanno riletto eventi "premarxisti" come il Tumulto dei Ciompi? O la rivoluzione mancata dei contadini tedeschi sotto la guida di Thomas Müntzer? O l'epica dei *levellers* e dei *diggers*? In tutti questi casi la commistione della sfera politica con quella religiosa era ancora molto forte al punto da non offrire che una fragilissima linea di separazione. Non per questo gli storici marxisti hanno disdegnato queste esperienze. Anzi, se da un lato questi momenti storici sono *sempre* letti e interpretati dai marxisti come storicamente immaturi e quindi viziati da idealismo, dall'altro vengono esaltati perché in essi si coglie l'eterna aspirazione al raggiungimento di quella condizione umana che, finalmente fondata su un solido approccio materialista, porrà fine all'infelicità dei popoli.

La messa a nudo della natura universale delle aspirazioni ideali del comunismo rappresenta un indebolimento del marxismo e delle sue prospettive? Perché dovrebbe? La grandezza del marxismo – occorre ripeterlo – non sta tanto nel recupero di una tradizione di liberazione quanto, piuttosto, nel suo perfezionamento all'interno di una inedita fondazione scientifica. Il marxismo l'ha chiarito una volta per tutte: i "valori", l'etica, gli ideali, *quando nascono in contrasto con le forme di vita materiali vigenti non possono mai realizzarsi* e, dopo aver avuto un momento di possibile gloria, finiscono per dissolversi in attesa di una rinascita destinata a rivivere un nuovo fallimento. In certi casi vengono "risciacquati" e incorporati nel sistema dei valori *riconosciuti* distorcendo completamente l'originaria funzione di liberazione. Comprendere questo non è uno straordinario risultato ancor lungi dall'essere acquisito

11 Giorgio Spini, *Le origini del socialismo*, Einaudi, Torino 1992.

12 Romolo Gobbi, *Figli dell'Apocalisse*, Rizzoli, Milano 1993.

13 Umberto Galimberti, *Cristianesimo, la religione dal cielo vuoto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 26.

14 Salvatore Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 265.

dal mondo moderno, tuttora avviluppato nelle sue teologie idealistiche? È certo un punto d'arrivo di eccezionale importanza perché *impone la possibile ricerca delle condizioni materiali* che permettono al mondo degli ideali di aprirsi in tutte le sue possibilità.

A questo punto, dovrebbe apparire chiaro il motivo per il quale la critica allo specismo è del tutto estranea al marxismo. L'antispecismo è un corpo estraneo nella stessa civiltà occidentale (e dunque mondiale, considerando come l'Occidente abbia permeato del suo pensiero il mondo intero) perché i suoi valori derivano da una tradizione che è nata, e si è sviluppata, in maniera profondamente antropocentrica e specista. Catari, lollardi, taboriti, anabattisti e via via tutti i successivi movimenti moderni liberatisi degli orpelli religiosi di cui il marxismo rappresenta l'ultima e più significativa tappa, hanno sempre avuto uno sguardo fisso sull'“Uomo”. Il resto, ciò che era (ed è) fuori dall'umano, continua a essere quello sfondo chiamato “natura” e posto unicamente al suo servizio.

Sebbene le contraddizioni del lungo *possesso* umano della natura abbiano aperto recentemente dubbi profondi sulla prassi della nostra specie riguardo il trattamento dell'ambiente e delle sue risorse, si continua strenuamente nell'errore di considerare l'umano di *pasta ontologica* diversa rispetto a quanto lo circonda. Il risultato è lo sviluppo del mito del *buon amministratore* della natura, per porre un freno alle pratiche predatorie attuate dai sapiens sin dai primordi della loro apparizione. Questa espressione fuorviante – “buon amministratore” –, è stata ripresa da Papa Francesco¹⁵ dal catechismo della chiesa cattolica. L'umano ha travolto il suo rapporto con il mondo materiale, ha cessato di essere un “buon amministratore” della natura e, posto di fronte all'evidenza dello scempio causato da pratiche distorte, deve ritrovare l'armonia con ciò che lo circonda. Che questa visione sia propria di chi pone alla base del proprio pensiero libri ritenuti “sacri” è abbastanza normale. Lo sembra meno se una visione analoga viene assunta dalla stragrande parte del pensiero laico e ambientalista tutto proteso a cercare una compatibilità umano-natura in un quadro che estrae il primo termine dal secondo considerandolo un'entità *a parte*. Ciò riconferma come la cultura occidentale nella sua interezza abbia ricevuto dal cristianesimo un marchio da cui fatica a liberarsi: l'*antropocentrismo*, cioè il rifiuto sistematico di ritenersi parte (problematica) della comunità biotica, l'insieme della

15 Papa Francesco, *Laudato si, Sulla cura della casa comune*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo 2015.

comunità dei vivi¹⁶. Così, l'adozione del binarismo *umano-natura* – un binarismo d'uso pericoloso e da evitare o, almeno, da maneggiare con estrema cautela – minaccia seriamente la possibilità di comprendere ciò che l'antispecismo mette a fuoco: l'attenzione verso gli altri viventi diversi dagli umani che, se fanno parte della natura, ne fanno parte negli stessi termini in cui ne fanno parte gli umani.

Il marxismo non esce da questa tradizione. È anzi incardinato nelle stesse convinzioni degli altri movimenti di emancipazione che hanno assorbito il limite *umanista* perdendo la capacità di comprendere come anche la più fantastica produzione dello spirito umano sia *un fatto puramente interno alla specie*. Che l'umano realizzi nove sinfonie o che componga il poema più alto ed eterno è rigorosamente affar suo e dei suoi simili, né può uscire dal perimetro della sua socialità. Se il cane di casa non apprezza tutto questo, ciò non è un limite evolutivo del cane né rappresenta una manifestazione della sua inferiorità.

Se ci spostiamo dalle produzioni dello spirito alla riproduzione sociale (che possiede una natura materiale), le cose cambiano nettamente. Infatti – in virtù della capacità di produrre lavoro e quindi di uscire dalla proprietà prettamente consumatoria degli altri animali –, l'umano (in quanto *corpo*) è obbligato ad accedere a risorse materiali mostrando una grave incapacità: non è in grado di comprendere le conseguenze *esterne* del proprio agire, cioè gli effetti del lavoro quando modifica, manomettendoli, i meccanismi riproduttivi della natura. Oggi, finalmente, buona parte del mondo umano si sta rendendo conto degli effetti irreversibili e distruttivi messi in atto dalla “civiltà”. Ma il limite antropocentrico continua a manifestarsi senza mostrare cedimenti. Il sintomo è sempre quello, l'ancoraggio al binarismo umano-natura che estrae l'umano (se stesso) dal cosmo per farne (farsi) un elemento a sé: quel soggetto destinato a proporsi come *buon amministratore* (delle risorse) della natura. Sia la cultura ecologista sia il nuovo filone eco-marxista non hanno compiuto i passi necessari per liberarsi della cultura antropocentrica, rendendo vani i tentativi *obbligati* per mettere in campo le politiche necessarie per risolvere i problemi evidenziati e temuti.

In ultima analisi, come già argomentato, il concetto di liberazione

16 L'antropocentrismo (forma terminologica brutale e sincera al posto di quella edulcorata di “umanismo”) è l'altra faccia dello specismo. Mentre il primo indica una separazione ontologica dell'umano rispetto alla realtà – anche all'interno di una logica naturalistica – e rappresenta l'espressione del suprematismo umano, lo specismo chiama in causa le altre specie per esprimere il disprezzo nei loro confronti. In altri termini, quando l'umano esce dal solipsismo antropocentrico e guarda fuori di sé mantenendo lo sguardo del “dominatore”, allora si manifesta come specista.

animale è del tutto avulso dalla prospettiva socialista e non ha lasciato alcuna traccia nel percorso ideale del marxismo a partire dalla sua nascita. Così come è vero che in tutte le realizzazioni socialiste del XX secolo gli altri esseri viventi sono stati concepiti unicamente per scopi utilitaristici. Lo specismo attraversa tutta la cultura *antisistema* (e non solo) dell'Occidente che, multiforme per infiniti aspetti, risulta uniformata sotto il suo segno. Solo l'antispecismo rappresenta una via di fuga da un regno totalizzante e tarato sull'umano.

La variante ecosocialista

Tra la fine del vecchio millennio e il nuovo, l'analisi dei testi di Marx ha posto in risalto dei passaggi a cui le scuole tradizionali non avevano prestato adeguata attenzione. Si tratta dell'idea della "frattura metabolica". Una serie di osservazioni di Marx – influenzato dagli studi di Justus von Liebig – sull'impoverimento delle componenti essenziali del terreno a causa della produzione agricola nella campagna e del consumo nella città pongono nuove riflessioni, pur minoritarie, nel vastissimo corpus marxiano e sembrerebbero gettare le basi per un pensiero attento alle condizioni che debbono essere soddisfatte per mantenere l'equilibrio nella riproduzione sociale¹⁷. Il recupero di questa idea ha – per i pensatori ecosocialisti – implicazioni importanti. Innanzitutto, sutura due lembi teorici che molti interpreti hanno spesso considerato, se non separati, malamente componibili: l'opera di Marx e quella di Engels. In secondo luogo, assegna a Marx un'attenzione ecologista che contrasta con l'immagine che tradizionalmente viene associata al fondatore del materialismo storico.

L'impostazione ecosocialista risulta tuttora estremamente minoritaria rispetto alla letteratura dell'universo della sinistra critica. Storicamente, il pensiero marxista ha trascurato i passaggi testuali in questione, emersi soltanto da studi recenti. Tuttavia, la drammaticità della questione ambientale potrebbe offrire all'ecosocialismo ampie possibilità di sviluppo. L'attenzione, infatti, verso le questioni ambientali nate in questa fase storica, combinata con le consolidate categorie politiche ed economiche del marxismo, potrebbe rappresentare lo spazio teorico adatto per una possibile offerta politica del futuro.

¹⁷ Cfr. <https://monthlyreview.org/2013/12/01/marx-rift-universal-metabolism-nature/>.

Ora, però, bisogna rientrare nella questione centrale a cui queste pagine sono dedicate. La prepotente intrusione della *natura* nei fatti umani¹⁸ può assegnare all'ecosocialismo quell'attenzione all'alterità animale da sempre ignorata dalle altre scuole marxiste? Occorre dire che porre al centro della propria attenzione la natura e l'ambiente non corrisponde a una vicinanza all'antispecismo. Ciò si rileva anche nei movimenti che combattono battaglie ambientaliste ed ecologiste: pur facendo dell'ambiente il fuoco dei loro interessi, sono (in genere) risolutamente antropocentrici. A parte poche e interessanti eccezioni, il mondo ambientalista è disinteressato alla sofferenza degli altri animali e ai modi con i quali la nostra specie esercita il potere più spietato verso la vita non umana. Ma l'ecosocialismo? L'ecosocialismo si porta dietro, immutato, tutto il carico etico e ideale tipico dei movimenti *antisistema* cui si è accennato in precedenza. Esso ha ereditato l'avversione contro le profonde ingiustizie che hanno costellato la storia dalle origini fino all'attuale fase di dominio del capitale. Pertanto, dobbiamo domandarci se questa prospettiva, *unita* alla nuova consapevolezza di dover porre in discussione la relazione malata umano-natura, possa determinare, almeno potenzialmente, un'estensione dei suoi ideali di solidarietà a nuove categorie di soggetti a cui l'umanità riserva il destino più crudele!

Per dare una risposta adeguata a questa domanda è sufficiente consultare i molti documenti dei vari movimenti che si ispirano all'ecosocialismo. Il primo documento da esplorare è il noto *Manifesto ecosocialista* di Michael Löwy. Il termine "animali" non compare. La *Terza Conferenza Ecosocialista Internazionale* tenutasi a Bilbao, il 23, 24 e 25 settembre 2016, ha prodotto un documento di intenti piuttosto articolato che, tuttavia, ignora completamente la condizione degli (altri) animali. È possibile cercare sul web conferenze, incontri, documenti ormai centrati sulla parola chiave "ecosocialismo" o negli equivalenti spagnolo, francese, tedesco e inglese. Una ricerca accurata su questi siti rivela una totale assenza della questione animale. Se qualche volta il termine "animale/i" appare, è solo per essere associato alle piante, per riferirsi alla *natura* in generale.

L'ecosocialismo è sensibilmente diverso dalle tradizioni marxiste

¹⁸ Ovviamente, la natura è sempre stata la protagonista dei fatti umani. Tuttavia, l'umano moderno se ne è via via dimenticato proprio mentre si disponeva a esercitare il massimo della sua potenza trasformativa. Cosicché la reazione della natura – pandemie, carestie, variazioni climatiche, inquinamento – pare proprio mostrarsi come una "potente intrusione" sui piani programmatici della nostra specie come mai accaduto nel passato. Un'imperiosa *nemesi* rispetto ai comportamenti controadattativi che una parte della specie umana ha deciso pervercacemente di adottare.

ortodosse ed economiciste che insistono ciecamente nella sottovalutazione della questione ambientale, quando perfino non ne ignorano l'esistenza. Contemporaneamente, però, si presenta simile – se non equivalente – per quanto riguarda l'eccezionalità dell'umano, a cui viene attribuita la capacità di rispondere ai bisogni specie-specifici se solo l'umanità riuscisse a liberarsi dall'ingombro storico del capitalismo. La letteratura ecosocialista (come, del resto, quella tradizionale) è ricca di analisi perfette riguardo i mali, le cecità, le contraddizioni e le attività criminali del capitalismo, ma è caratterizzata da un ottimismo indisponente nel momento stesso in cui prefigura risolutive potenzialità umane una volta tolto di mezzo il modo di produzione capitalistico.

In sintesi, siamo di fronte a un'impostazione teorica che fa emergere un umano capace di assumere la funzione del nuovo “demiurgo”, reinnestandosi nel percorso “positivo” del marxismo ortodosso. *L'umano del futuro*, che emerge dall'epoca post-capitalista, recupera tutto l'ottimismo degli scritti marxiani. È possibile concludere che il marxismo in tutte le sue varianti non rappresenta un ambito favorevole alla liberazione degli altri animali a causa della fissità dello sguardo sull'*umano liberato*. La maledizione del dualismo umano-natura si porta dietro – più o meno consapevolmente – l'antica rivoluzione cristiana che postula una separazione dell'uomo dal resto della “natura”. Il marxismo è l'ultima forma assunta dalla rivoluzione umanista che, pur essendo universalista e persino profondamente naturalista, circoscrive l'universalismo a quell'*ente spirituale emerso* in virtù degli strani percorsi dell'evoluzione (o forse dal caso?).

A questo punto, è il caso di dedicare qualche riflessione al dibattito sviluppatosi sulla rivista «Monthly Review». I titoli degli interventi richiamano l'attenzione di coloro che aspirano alla liberazione animale perché contengono termini importanti della riflessione antispecista (animalismo, specismo, ecc.); perciò è naturale che l'attivista antispecista senta l'esigenza di capire meglio posizioni di questo genere. Inoltre, i partecipanti al dibattito sostengono tutti la prospettiva ecosocialista. Cioè, lo studio di questo caso offre l'occasione per verificare se l'ecosocialismo presenti almeno qualche ambito in cui la liberazione animale venga presa in adeguata considerazione. Un'avvertenza prima di inoltrarci sinteticamente in questo dibattito: l'attenzione non dovrà focalizzarsi tanto sulla citazione degli scritti di Marx, quanto piuttosto sugli argomenti impiegati dagli autori per interpretare tali scritti. Le critiche, più che parlare di Marx, parlano dei loro interpreti.

Ted Benton è un sociologo e filosofo marxista che, nel corso della sua

ricerca e in seguito all'allargamento della stessa al mondo ecologista e femminista, ha mostrato un forte interesse anche verso la condizione animale. Nel 1988 Benton scrive un saggio in cui manifesta l'inadeguatezza degli scritti di Marx riguardo alla questione animale¹⁹. Il titolo, *Umanismo = Specismo*, è indicativo²⁰. Il saggio di Benton passa inosservato per quasi trent'anni finché il primo dicembre 2018 viene attaccato a tenaglia da due lavori pubblicati su «Monthly Review». Il primo a firma di John Bellamy Foster e Brett Clark²¹, due colonne portanti della prospettiva ecosocialista. Il secondo articolo è di Christian Stache²², uno studioso marxista molto sensibile alla questione animale²³.

Tutto il dibattito sembra ruotare intorno alla controversia se Marx fosse antropocentrico e specista o meno. Sebbene i due saggi abbiano caratteristiche diverse, entrambi cercano di indebolire le argomentazioni di Benton il quale risponde ai tre critici²⁴ subendo a sua volta le rispettive risposte²⁵. Proviamo a capire per sommi capi la natura di una discussione che, comunque, non si è risolta perché i contendenti, come troppo frequentemente accade, sono rimasti sulle loro posizioni iniziali. Lo scopo non è quello di distribuire ragioni e torti – questione difficile soprattutto per chi scrive (e forse per chiunque) – quanto piuttosto quello di rilevare l'estraneità del dibattito rispetto alle problematiche in ambito antispecista. Incominciamo con il saggio di Foster e Clark. Un passaggio nelle pagine iniziali è illuminante:

19 Ted Benton, «Humanism = Speciesism: Marx on Humans and Animals», in «Radical Philosophy», vol. 50, 1988, pp. 4-18.

20 L'affermazione dell'uguaglianza (ma forse sarebbe più corretto parlare di “implicazione”) “Umanismo–Specismo” rappresenta un passaggio ineludibile per comprendere la natura della storia umana a partire almeno dal Rinascimento. La letteratura antispecista più avanzata è propensa a confermare l'ipotesi che l'umanismo costituisca il principale ostacolo al riconoscimento dell'alterità animale.

21 John Bellamy Foster e Brett Clark, «Marx and Alienated Speciesism», in «Monthly Review» 70, n. 7, dicembre 2018, <https://monthlyreview.org/2018/12/01/marx-and-alienated-speciesism/>.

22 Christian Stache, «On the Origins of Animalist Marxism: Rereading Ted Benton and the Economic and Philosophical Manuscripts of 1844», in «Monthly Review» 70, n. 7, dicembre 2018, <https://monthlyreview.org/2018/12/01/marx-and-alienated-speciesism>.

23 In italiano è interessante l'articolo di Stache, «Il Verde è il nuovo Rosso. La guerra ai movimenti animalista e ambientalista nello stato di eccezione degli Stati Uniti», trad. it. di M. Maurizi, in «Liberazioni», n. 9, 2012, pp. 89-92. <http://www.liberazioni.eu/wp-content/uploads/2019/10/Stache-lib09.pdf>.

24 T. Benton, «Marx, Animals, and Humans: A Reply to My Critics», in «Monthly Review», 71, n. 1, maggio 2019, <https://monthlyreview.org/2019/05/01/marx-animals-and-humans/>.

25 John B. Foster, Brett Clark e Christian Stache, «Marx and the Critique of Alienated Speciesism, Replies to Benton», in «Monthly Review», 71, n. 1, maggio 2019, <https://monthlyreview.org/2019/05/01/marx-animals-and-humans/>.

Mentre lo specismo è formalmente definito come la differenziazione tra umani e animali che *porta alla discriminazione e allo sfruttamento di altre specie*, c'è stata una tendenza da parte degli studiosi dei diritti animali a espandere il concetto per applicarlo a *qualsiasi* differenziazione tra la specie umana e le altre specie animali, indipendentemente dal fatto che questo sia effettivamente utilizzato per giustificare la discriminazione o l'abuso²⁶.

Si comprende facilmente perché gli autori abbiano posto queste righe quasi all'inizio del loro saggio. Esse permettono di spostare il discorso *proprio* dell'antispecismo dal suo alveo naturale (e essenziale) – discriminazione e sfruttamento di specie – a questioni che attengono altri ambiti (filosofici, antropologici, sociologici, etologici) e più connatrate all'interpretazione dei passaggi marxiani. Si noti inoltre come lo slittamento semantico sia scaricato sulle spalle «degli studiosi dei diritti animali»²⁷. Come dire, se lo dicono loro... Poco dopo:

È importante riconoscere che le discussioni di Marx sugli animali sono principalmente di orientamento storico, materialista e naturalistico-scientifico. Le analisi di Marx ed Engels sulla posizione degli animali nella società non sono quindi dirette a questioni di filosofia morale, come è il caso per la maggior parte dei loro critici²⁸.

Basterebbero queste poche frasi per comprendere come il discorso tenda a scivolare su aspetti certamente interessanti per comprendere su un piano filologico il pensiero “materialista” (e giovanile) di Marx, ma estranei alla questione della liberazione animale. Certamente in Marx – soprattutto in testi successivi ai *Manoscritti* – la dimensione corporea e la stretta dipendenza dalla natura impongono un forte legame nello spazio evolutivo con il resto dei viventi e, di conseguenza, un rifiuto della concezione cartesiana. Del resto, la ricerca delle scienze naturali del suo tempo aveva già contribuito a infrangere la teoria ingenua dell'animale-macchina. Ma la questione sostanziale non è questa. I due autori ritengono che le critiche di Benton (per certi versi in linea con quelle di altri studiosi influenzati dal marxismo come Renzo Llorente,

26 G.B. Foster e B. Clark, «Marx and Alienated Speciesism», cit.

27 In effetti in molti ambiti accademici vi è scarso interesse allo sfruttamento degli animali, mentre si riscontra una notevole tendenza a studiare differenze etologiche, filosofiche, morfologiche tra l'umano e gli altri animali. Tuttavia, immaginare che tali aspetti abbiano a che fare qualcosa con l'antispecismo è una reale forzatura di Foster e Clark.

28 G.B. Foster e B. Clark, «Marx and Alienated Speciesism», cit.

David Sztybel, John Sanbonmatsu, Katherine Perlo, ecc.) riguardo il presunto antropocentrismo di Marx siano fuori luogo. Foster e Clark sostengono – e buona parte della polemica ruota intorno a questo aspetto – che l'evidente esaltazione delle caratteristiche dell'umano liberato dall'alienazione – e pertanto in grado di mostrare lo sviluppo di tutte le sue potenzialità creative – non contengano alcuna caratteristica specista:

Piuttosto, [Marx] suggerisce che la specie umana è distinta dalla sua capacità di produrre più “universalmente” e consapevolmente, e quindi è meno unilateralmente limitata da specifiche pulsioni rispetto ad altri animali. L'umanità è in grado di trasformare la natura in un numero apparentemente infinito di modi, creando costantemente nuovi bisogni, capacità e poteri umani²⁹.

Il discorso sta prendendo una piega anomala. Il problema non sta tanto nel negare le proprietà intrinseche della specie umana, che sono evidenti e, detto di passaggio, problematiche proprio a causa della caratteristica di «produrre più universalmente». Non si è specisti per questo. Lo si diventa se il “lavoro” è capace di sottomettere le altre specie, obbligandole a lavori forzati o riducendole a materia bruta o sfruttandole sotto altre modalità e aspetti. Tutto il saggio, per i primi due paragrafi, vive di questa ambiguità. L'aspetto etologico viene ulteriormente sviluppato nel terzo paragrafo («Marx, Darwin and Evolution»). L'influenza darwiniana esercita un ruolo notevole negli scritti di Marx ed Engels e l'insistenza sulle similitudini delle caratteristiche degli animali a noi più vicini spingono i due studiosi a reiterare il discorso sulle differenze di grado e non di genere. Naturalmente non rinunciano a sottolineare l'«immensa superiorità» dell'umano, il cui evidente lapsus freudiano avrebbe potuto essere mitigato se fosse stata usata l'espressione “*immensa diversità*”. In ogni caso, come ripetutamente affermato, lo specismo non si annida certo nelle evidenti particolarità che l'umano (così come ogni altra specie) possiede.

Infine, il quarto paragrafo. Esso contiene alcuni brani marx-engelsiani che Foster e Clark ritengono di esibire per dimostrare un certo fastidio di Marx per l'inedita sofferenza che la nascita della prima rivoluzione industriale stava imponendo agli animali. Alcuni passaggi nei testi segnalati sembrerebbero mostrare un esplicito disagio per le nuove e crudeli pratiche produttive che, sotto un certo aspetto, stavano

29 *Ibidem*.

incominciando a trasformare gli animali allevati in “macchine”.

Traiamo qualche conclusione provvisoria. Si era detto che il saggio era importante non tanto (o non solo) per comprendere il pensiero di Marx sullo specismo, quanto per decifrare, aspetto decisamente più importante, l'idea di Foster e Clark sullo stesso. Per quanto riguarda il primo aspetto, l'(indubbio) atteggiamento specista di Marx non può essere dimostrato attraverso l'ampia selezione dei brani presentati dai due autori. È arduo negare che Marx sia stato specista essendo inserito – come si è già visto – in una tradizione valoriale che giunge da lontano e che assume lo specismo come fondamento della civiltà (comunque intesa)³⁰. Tuttavia ciò non può essere dimostrato attraverso studi comparativi di tipo antropologico o etologico. Anche la pietà (appena accennata) verso l'inedita riduzione dell'animale ad animale-macchina avviata dal capitalismo non è significativa. Il pietismo per il trattamento a cui gli animali sono sottoposti caratterizza sia individui comuni posti di fronte a determinate dimostrazioni (dimostrazioni che, in genere, non lasciano segno nelle loro abitudini quotidiane) sia una pletora di associazioni animaliste “umanitarie” che con l'antispecismo non hanno parentela alcuna. Oltretutto la pietà di fronte a certe violenze intollerabili si presenta persino in persone di cultura politica liberale.

Evidenziando *quei* brani, Foster e Clark dimostrano di non avere minimamente chiaro cosa significhi “specismo” e, conseguentemente, “antispecismo”. Persino la citazione di uno scrittore come John Berger³¹, che descrive il degrado degli animali nella società industriale, rappresenta un inciampo, sintomo della lontananza degli autori dal concetto di specismo. Se l'“Animale” scende di *girona* con la società industriale (come si intuisce dalle letture di Berger), ciò non significa che prima non fosse già all'inferno. La domesticazione rappresenta l'atto fondativo di una maledizione con cui la specie umana attua una guerra che porta alla sottomissione senza condizioni di determinate specie e alla distruzione progressiva di tutte le altre qualora non le ritenga utili per i suoi scopi. Si può concludere che non esiste uno *specismo alienato*, come recita il

30 Occorre insistere sull'importante concetto relativo alla “saturazione” dello specismo lungo tutto il tempo dell'esperienza umana del progresso e della “civiltà”. Lo specismo è così incistato nella storia della nostra specie e in un plurimillenario allenamento culturale che *non* può che riflettersi nella coscienza dello specista. Per “vedere” lo specismo occorre uno sguardo esterno che osservi “da fuori” l'anomalia di una relazione malata. Uno sguardo “sconosciuto” nella storia dell'Occidente e apparso soltanto in tempi recentissimi.

31 I testi citati nel saggio di Foster e Clark sono *Sul guardare*, trad. it. di M. Nadotti, Il Saggiatore, Milano 2017 e *Perché guardiamo gli animali*, a cura di M. Nadotti, Il Saggiatore, Milano 2016.

titolo del saggio. Semmai esiste uno specismo più crudele di un altro, ma, anche in questo caso, ci troviamo di fronte a una *differenza di grado, non di genere*.

Diverso ma simile è il secondo attacco a Benton espresso dal saggio di Christian Stache, che si pone due obiettivi: 1) dimostrare che il giovane Marx non possiede alcuna inclinazione antropocentrica, a differenza di quanto (secondo lui) sostenuto da Benton, e 2) offrire una lettura alternativa dei *Manoscritti* per quanto riguarda la relazione umano-animale. Stache accusa Benton di interpretare i manoscritti in modo dualistico. Da una parte vi sarebbe un Marx centrato sull'umanismo e su una specie di spirito prometeico finalizzato al dominio della natura; dall'altro un Marx naturalistico proteso a superare il dualismo umano-natura e che riscopre il continuismo umano-animale. Sembrerebbe che Stache sia infastidito dall'interpretazione di Benton relativa a un Marx sminuito che, nei *Manoscritti*, non avrebbe ancora risolto la tensione tra i due poli (umanismo-naturalismo) e che continuerebbe a manifestare tracce di titanismo che lo porrebbero in continuità con la cultura umanista tipica dell'epoca. Stache stesso evidenzia come i *Manoscritti* non siano perfettamente omogenei:

I Manoscritti di Parigi che Marx scrisse a Parigi tra il maggio e l'agosto 1844, all'età di ventisei anni, non sono un insieme integrale. Non solo sono costituiti da estratti, quaderni e schizzi, ma anche non tutte le parti sono sopravvissute³².

Si dovrebbe, insomma, pretendere che un giovane di ventisei anni, per quanto proiettato a divenire la mente più potente del pensiero moderno, non potesse presentare qualche “sbavatura” riguardo ad argomenti che avrebbe (forse) perfezionato in futuro? A breve ci sarebbero state le scoperte di Darwin e Wallace sull'evoluzione e il pensiero di Marx ed Engels si sarebbe ulteriormente precisato. In ogni caso, secondo Stache, se nei *Manoscritti* ci sono ancora incertezze, queste non riguardano le interpretazioni marxiane delle relazioni umano-natura e umano-animale: in esse – egli sostiene – non è possibile rilevare alcun prometeismo. Stache accumula pagine su pagine per dimostrare che tutti i passaggi in cui i *Manoscritti* citano il dualismo umano-animale, evidenziano unicamente caratteristiche proprie dell'umano sia nella forma alienata, a seguito della sudditanza alle relazioni sociali vigenti

32 C. Stache e B. Clark, «Marx and Alienated Speciesism», cit.

nel capitalismo, sia nella condizione liberata del comunismo. Pertanto, insiste sull'ovvio: come si può constatare dal passaggio seguente, non è possibile ravvisare alcun prometeismo in semplici e oggettive diversità tra gli animali e l'umano:

La differenziazione di Marx tra umani e animali si basa sui diversi percorsi storici delle forme di lavoro socio-naturale, cioè delle specie. Questa è una differenziazione del tutto legittima, soprattutto perché è incorporata in un riconoscimento dell'attività storica della vita degli animali, e non nella distinzione idealista ontologica insinuata da Benton. Per questi motivi, concordo con Lawrence Wilde sul fatto che osservare una differenza tra animali e umani in una specifica congiuntura storica e riconoscere le diverse forme di produzione non implica una valutazione normativa in una direzione o nell'altra, né che si tratti di un problema teorico o politico³³.

Tutto giusto: la corretta lettura delle differenze tra specie non costituisce "specismo". Ma allora dove sta il problema? Richiamando a sostegno un lavoro di Marco Maurizi³⁴, Stache indica l'errore di Benton. Poiché la società comunista, finalmente liberata, sarebbe il punto culminante della storia in cui si manifesterebbe la fine della guerra totale alla natura da parte della specie umana, ne conseguirebbe che:

la differenza umano-animale, rovesciata dal lavoro estraniato del capitalismo, verrebbe ripristinata nel suo giusto stato dualista³⁵.

In altre parole, l'umano passerebbe dalla condizione brutta dell'animale, diretta alla sua semplice riproduzione, al pieno sviluppo in grado finalmente di sprigionare le capacità pratiche, sociali, spirituali, intellettuali, morali, artistiche che gli sono proprie. Sembra che qui si ponga il nodo della questione. Stache attribuisce a Benton l'errore di vedere nella riattivazione di questo dualismo il presupposto dell'antropocentrismo (e dello specismo). Stache nega energicamente tale sviluppo. Anzi, sostiene, gli umani, in virtù della propria liberazione, si reconciliebbero non soltanto tra loro (ciò sarebbe implicito in una società comunista), ma con la natura e, aggiunge, «anche con gli animali».

33 *Ibidem*.

34 Marco Maurizi, «Critical Theory and Animal Liberation», in <https://asinusnovus.net/2013/01/17/critical-theory-and-animal-liberation-a-review/>.

35 C. Stache e B. Clark, «Marx and Alienated Speciesism», cit.

La puntualizzazione con cui Stache dichiara «anche gli animali» dimostra, presumibilmente, due aspetti: 1) che avverte il pericolo insito nel dualismo "umano-natura", la cui ambiguità è stata precedentemente segnalata, e 2) che considera la liberazione animale come parte della stessa emancipazione umana:

Gli umani devono appropriarsi della natura, sviluppare forze produttive e imporre la loro volontà alla natura per poter sopravvivere. Hanno già costruito e, si spera, costruiranno, con l'aiuto della natura, nuove forze produttive sociali, individuali e tecnologiche che consentano loro, in primo luogo, di dedicare meno tempo alla produzione dei cibi necessari e, in secondo luogo, di produrre in modi che siano ecologicamente sani e senza utilizzare animali³⁶.

Questo passaggio, scritto da una persona che nega l'antropocentrismo marxista è sorprendente: «appropriarsi della natura» è un'espressione infelice, ma tutto il brano fa ricorso a un lessico da "dominatore" che potrebbe essere sottoscritto da un qualunque marxista ortodosso. Il massimo della sorpresa si associa alla chiusa: «senza utilizzare animali» implica che il comunismo, oltre alle classiche proprietà dichiarate – sviluppo delle forze produttive, controllo della natura, sviluppo delle facoltà umane, ecc. –, si presenterà persino veganizzato. Tutto il saggio, soprattutto nella seconda parte, batte su questo chiodo «il rapporto sociale con gli animali deve diventare oggetto di lotta di classe dal basso»³⁷.

Inevitabilmente si ha l'impressione che certe affermazioni siano influenzate dal pensiero magico. Interpretare i *Manoscritti* e fornirne una lettura plausibile è una cosa, aggiungere affermazioni che proiettano nel comunismo – sistema non del tutto prevedibile se non nei principi generali – i propri desideri costituisce invece un'autentica forzatura. Così, verso la fine del saggio, Stache può affermare:

Marx, al contrario [di quanto sostiene Benton], si dedica all'analisi delle relazioni socioeconomiche storicamente contingenti ma temporaneamente stabili che impediscono uno sviluppo riconciliato, pieno e molteplice di tutti, umani, animali e natura³⁸.

Ecco come si costruisce un Marx antispecista *ante litteram*.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

Che dire, infine, della risposta di Benton ai suoi critici? *L'incipit* è sorprendente:

Il mio scopo era quello di mostrare il valore delle idee di Marx contro “le letture di Marx che sono state profondamente nemiche dei valori ambientali”³⁹.

Poco oltre:

Apprezzo e concordo con il resoconto di Foster e Clark circa il successivo sviluppo del lavoro di Marx, che è abbastanza coerente con la mia visione del carattere di transizione dei *Manoscritti* e il mio riconoscimento del cambiamento del suo pensiero al momento della sua dichiarazione sull'evoluzionismo darwiniano come “il fondamento nella storia naturale per la nostra intera prospettiva”⁴⁰.

In breve, decine di pagine spese dai contendenti inutilmente perché alla fine sono tutti d'accordo? Non proprio, perché alcuni sottili distinzioni vengono riproposte. Benton respinge l'accusa di avere tratteggiato con i suoi lavori un Marx prometeico separato da un Marx incline al naturalismo, soprattutto nei *Manoscritti*. Egli avrebbe solamente documentato la difficoltà di Marx a conciliare le due opposte intuizioni marcatamente presenti nel testo del 1844. Nella risposta ai suoi critici, Benton aggiunge un *post-scriptum* in cui dichiara la perdita di un «punto interrogativo» nel titolo della pubblicazione del saggio del 1988, «Humanism = Speciesism». Quasi a testimoniare il suo rifiuto di considerare l'equivalenza dei due termini e provare a cercare una ricomposizione con i suoi critici.

Alla fine di questo tortuoso e faticoso percorso possiamo trarre qualche conclusione:

1. L'ecosocialismo, per quanto riguarda la relazione umano-animale, non esprime un approccio molto diverso da quello del marxismo classico. Rispetto a quest'ultimo dimostra una maggiore consapevolezza rispetto alle problematiche dell'ambiente che esprime concentrando l'attenzione sulla relazione umano-natura;
2. Tuttavia, l'espressione “umano-natura”, si porta dietro due aspetti problematici:
 - È forte il dubbio che non sia niente di più che un'opzione

- generica scarsamente connotata;
 - È più che sospetto che sia in grado di ricomporre il vecchio vizio antropocentrico (e quindi specista);
3. Infine, *umanismo è specismo* (e quindi è soggetto alla critica antispecista!). Si è costretti a questa precisazione a causa degli sforzi finalizzati a spezzare questa equivalenza. Per quanto impegno possa essere posto nel negarlo, l'umanismo rappresenta una tradizione che assegna all'umano uno statuto ontologico che comporta la separazione rispetto al resto della natura. Sia in Marx che in tutta la tradizione da lui inaugurata, questa proprietà risulta fortemente marcata; si tratta di un aspetto che pone Marx e il marxismo in continuità con la tradizione dei movimenti di emancipazione umana.

Ora, però, siamo costretti a porci una domanda ineludibile. Vi sono soggetti che, rifiutando le tesi qui espresse riguardo l'impossibilità di conciliazione marxismo-antispecismo, hanno sentito la necessità di forzare la cassaforte del marxismo per inserire “documentazione spuria” nel tentativo di aprire spazi alla liberazione animale. Alcuni nomi li abbiamo già incontrati: Eisenman, Benton e Stache. Ma l'elenco è veramente numeroso. Dunque, la domanda: se il marxismo è una porta chiusa, che cosa spinge autori marxisti a tentare queste sorprendenti forzature?

Tentativi sterili

Perché Benton e compagni sono animati da questa esigenza profonda? La risposta è veramente banale. Sono individui caratterizzati da grande empatia verso corpi viventi sottoposti a sofferenze inconcepibili e, di conseguenza, sentono l'esigenza di mettersi alla ricerca di una soluzione per esplorare la possibilità di chiudere la fase storica di oppressione e sfruttamento degli altri animali. Una volta che si squarcia il velo che tiene nascosti i tormenti cui sottoponiamo miliardi di soggetti ci si trova di fronte a un autentico paesaggio infernale e il trauma può veramente cambiare la visione della vita, indipendentemente dall'approccio politico prescelto.

I marxisti partono da una posizione certamente particolare: sono già allenati da una teoria a favore della liberazione. Ma si tratta di una

39 T. Benton, «Marx, Animals, and Humans: A Reply to My Critics», cit.

40 *Ibidem*.

liberazione umana, *specista!* Non dobbiamo sorprenderci se, alcuni di loro, posti di fronte alla scoperta della sofferenza animale e, insieme, dotati di quell'empatia che già ha fatto scattare una visione politica e la militanza come scelte di vita, cerchino una soluzione per includere, in un corpus teorico già disponibile, anche l'antispecismo.

Ciononostante accade qualcosa di paradossale. Abbiamo visto che l'etica marxista non sta in piedi da sola. Anzi, l'incommensurabile dono che il marxismo ha fatto al mondo umano (dono che tragicamente viene per lo più rifiutato) consiste nell'affermazione che fa discendere l'etica dalle forme di vita sociali e non il contrario (a differenza di come suggeriscono il pensiero liberale e il senso comune mutuato dal cristianesimo). Cioè il comunismo marxista prefigura un umano nuovo soltanto come effetto di forme di vita radicalmente trasformate. Nella transizione, il "terreno di marcia" si mostra gravemente accidentato proprio per l'esigenza di costruire l'"etica" man mano che si modificano le forme di vita.

Ora, la modificazione delle forme di vita immaginata dal marxismo è modulata su trasformazioni economiche trainate dalle contraddizioni tra capitale e lavoro. Si può discutere se questo modello sia ancora funzionante, ma non è questo il punto. Il punto è che nella teoria marxista gli animali sono semplicemente oggetti dell'addobbo del mondo. Pertanto quando un marxista si pone il problema della liberazione animale, di fatto, si presenta come una personalità scissa. Possiede un *puzzle già impostato* in cui cerca di sistemare un pezzo estraneo. Nessuno sforzo potrà consentirgli di trovare la collocazione giusta. Anzi, per quanto attiene questo specifico aspetto, il marxista che aspira alla liberazione animale dimostra di essere preda di spinte emozionali e di aver posto momentaneamente in stallo il principio base del marxismo. I marxisti che si battono per la liberazione animale trasferiscono le loro aspirazioni su un piano *prescrittivo*, anche se dovrebbero sapere che le prescrizioni non risolvono la realtà se *prima* non si individuano le dinamiche materiali in grado di supportarle e farle vivere nella coscienza collettiva.

Riprendiamo in esame il saggio di Eisenman: «Socialism and Animal Liberation: a Necessary Synthesis». Il capitolo «A Necessary Synthesis» dovrebbe ricomporre i due corni del problema: il socialismo e la liberazione animale. Come avviene la ricomposizione? Qui si tocca con mano la profonda problematicità del richiamo alla relazione umano-natura. Eisenman, infatti, per dare forza al suo discorso è costretto a individuare nella mostruosa produzione di animali da allevamento gravissimi problemi ambientali quali il diboscamento, il consumo d'acqua,

l'incremento dei gas serra. In altri termini, problemi che si ripercuotono contro l'umano come specie. Certamente, se gli allevamenti fossero aboliti, anche gli animali ne trarrebbero vantaggi. Se un sistema socialista cancellasse gli allevamenti intensivi non vi sarebbero miliardi di animali "chiamati in vita" per essere macellati, ma questo non escluderebbe il mantenimento di forme di dominio *quantitativamente* ridotte all'interno di una logica prettamente specista. Per eliminare questo aspetto occorre fare un ulteriore passo: occorre porre l'attenzione direttamente sulla condizione degli "animali". Passo a cui Eisenman non si sottrae:

Non può esserci liberazione animale senza socialismo, come propone Sue Coe nella sua intelligente xilografia e collage che immagina gli spiriti degli animali macellati e lo spettro del socialismo combinarsi tra loro per minacciare un avido capitalista⁴¹.

Qui il gioco dei termini fuoriesce dalla logica. È chiaro che nel capitalismo non può darsi liberazione animale, considerato che i corpi viventi sono utilizzati come materia prima per la valorizzazione del capitale. Ma per quale ragione il socialismo dovrebbe implicare la liberazione animale? Dove sta scritto? E per quale motivo? Inoltre il richiamo alla *fusione degli spettri* non suggerisce un semplice prescrittismo? Una frase come la seguente non starebbe bene in bocca a uno dei socialisti utopisti criticati da Marx nel *Manifesto*?

E qualsiasi socialista che proclami la virtù di riorientare la produzione ai bisogni dei molti contro i lussi dei pochi deve rivolgersi ai liberatori degli animali per una lezione su come opporsi all'avidità e celebrare il suo opposto: la gestione responsabile della natura organica a beneficio di tutte le creature della terra e del pianeta stesso⁴².

La lettura di questo saggio lascia la sgradevole sensazione che si continui a rimanere al punto zero del problema. Il discorso di Eisenman non si conclude in una sintesi coerente, mostra soltanto un accostamento forzato costruito sulle passioni e sul "dover essere" di una persona profondamente empatica.

Possiamo adesso riprendere in considerazione «Marxism and the

41 S.F. Eisenman, «Socialism and Animal Liberation», cit.

42 *Ibidem*.

Animal Question» di Maila Costa. Il testo è suddiviso in tre parti. Il terzo capitolo, quello che qui ci interessa, riguarda i motivi per i quali il socialismo-comunismo (a prescindere dal pensiero di Marx) dovrebbe dismettere specismo e sfruttamento animale. La prima osservazione è relativamente corretta:

Questa pratica [lo sfruttamento degli animali] non corrisponde più a bisogni naturali o storici, a causa dello sviluppo delle forze di produzione, che consentirebbero altri modi per ottenere cibo e altre risorse che prima ricavavamo dagli animali, a costo della loro sofferenza e della sottrazione della loro autonomia⁴³.

In assenza delle condizioni necessarie, ogni volontà è puro *volontarismo* senza effetti, e lo abbiamo visto più volte. Ma, spesso – come in questo caso –, le condizioni *necessarie* non sono condizioni *sufficienti*. Perché l'inerzia di pratiche millenarie dovrebbe dissolversi solo perché qualcuno ne invoca la dissoluzione?

Considerando gli attuali rapporti di produzione, dobbiamo rifiutare lo sfruttamento degli animali, incorporando la lotta per la loro liberazione nella lotta per l'emancipazione umana, poiché non c'è altra giustificazione, se non il moralismo borghese, per l'applicazione industriale della sofferenza sugli animali [...]. Poiché gli animali non hanno la capacità di godere della libertà nel senso marxista – politico –, non possono contribuire alle relazioni sociali di produzione e, poiché sono senzienti, non dovrebbero essere trattati come semplici oggetti del lavoro umano⁴⁴.

Questo passaggio mostra il carattere prescrittivo di una volontà che *sente* la violenza universale esercitata sugli animali e *prescrive* la cessazione di ogni forma di violenza nei loro confronti. Anche in questa autrice si appalesa un puro desiderio completamente privo di relazioni con la teoria marxista. L'antispecismo che esprime è la semplice manifestazione di una forte tensione morale personale.

Un terzo esempio – un esempio particolarmente significativo perché più pretenzioso dei precedenti – è offerto dalla lettura di «18 Theses on Marxism and Animal Liberation», documento redatto dal gruppo tedesco Bündnis Marxismus und Tierbefreiung. Il testo si compone

43 M. Costa, «Marxism and the Animal Question», cit.

44 *Ibidem*.

di una breve introduzione alle tesi e due ampi capitoli: «Perché l'antispecismo deve essere marxista» e «Perché il marxismo deve essere antispecista». Quel «deve» è poco marxista poiché di nuovo caratterizzato da un tono puramente prescrittivo.

Questi testi restituiscono tutti la stessa sensazione di infrazione della fondamentale lezione marxiana secondo cui le prescrizioni morali lasciano il tempo che trovano se non sono supportate dalla validazione delle condizioni materiali necessarie.

Chiunque aspiri a creare un mondo senza sfruttamento, dominio e sofferenza prodotti socialmente e oggettivamente prevenibili è tenuto a riconoscere anche la sofferenza degli animali e ad adoperarsi per la sua abolizione [...]. Le seguenti tesi spiegano perché i marxisti e gli animalisti liberazionisti non dovrebbero essere costretti a un matrimonio forzato, ma piuttosto unirsi in un legame per la vita⁴⁵.

L'*incipit* – il cui carattere prescrittivo si protrae lungo tutto il corpo documento – non è particolarmente promettente. Se «chiunque... è tenuto... ecc.», dobbiamo chiederci per quale motivo i movimenti marxisti in ogni parte del mondo siano estremamente sensibili alla sofferenza umana mentre ignorano la sofferenza degli altri animali che, molto spesso, contribuiscono ad alimentare. È evidente che al rifiuto dell'interlocutore si potrà imputare l'infrazione morale. Ma questo vale per tutti gli indifferenti della Terra riguardo tutte le questioni verso le quali manifestano freddezza e distacco. Si può sostituire «sofferenza degli animali» con “pace nel mondo” o “rifiuto del patriarcato” o “salvaguardia dell'ambiente”, e si otterrebbe lo stesso risultato. Ma le guerre, il patriarcato e la distruzione ambientale proseguono indisturbati⁴⁶. A ben vedere l'approccio che si prefigura non è diverso – se non per un lessico adattato – da quello degli antispecisti liberali.

45 Bündnis Marxismus und Tierbefreiung, «18 Theses on Marxism and Animal Liberation», <https://www.facebook.com/notes/750502818834215/>.

46 Naturalmente tutto ciò può proseguire indisturbato a causa della potenza prevaricante delle forze distruttive che alimentano tali fenomeni. Qui si intende sostenere che, comunque, il soggetto politico che si incarica di combattere le manifestazioni di distorsione evolutiva della civiltà non può limitarsi, come tendono a fare i movimenti moderni, alla produzione sistematica e priva di conseguenze di slogan rivolti contro il “potere”.

Conclusioni

1. Il marxismo si iscrive nel lungo percorso dei movimenti di emancipazione la cui finalità consiste nell'emancipazione dell'"Uomo"; dunque è un movimento intrinsecamente specista. Il riferimento alla natura enfatizzato nella variante ecosocialista lascia aperti tutti i problemi di un'idea che persiste nell'includere le altre specie nell'"indistinto" dopo aver estratto l'umano dal "teatro" naturale per reinserirlo nella natura come guardiano o "buon amministratore";
2. Ne consegue che tra marxismo e antispecismo non può darsi alcuna relazione che non sia, nel caso più ottimistico, di sostanziale indifferenza; può accadere che i due interessi – emancipazione umana e liberazione animale – si presentino in un certo individuo sotto forma di doppio attivismo, ma in tale ipotesi siamo di fronte (a seconda dei casi) a un fenomeno dissociativo che, tuttavia, potrebbe svolgere una funzione positiva alimentando la ricerca di un nuovo universalismo allargato a tutto il vivente.

L'antispecismo paga la sua nascita come sistema morale e, per quanto sia in grado di indicare l'inaudito orrore perpetrato verso gli esseri più fragili, non possiede strumenti per risolvere una questione che oggi si pone oltre l'orizzonte del possibile. Non a caso non riesce a creare pratiche costruttive presentandosi come qualcosa *contro* (anti) qualcos'altro. A ben vedere, però, neppure il marxismo se la passa troppo bene. Certamente l'analisi del capitalismo ha superato mirabilmente i cambiamenti avvenuti in quasi due secoli, ma il problema della transizione è tuttora aperto e le sedi di confronto mostrano punti di vista numerosi e diversi ma, purtroppo, scarsamente componibili. In definitiva ci troviamo di fronte a due sistemi in crisi in rapporto ai rispettivi obiettivi: il primo, fortemente idealistico, è condannato a rimanere a lungo in una prospettiva etica di piccole minoranze. Il secondo, al di là della lucida visione delle contraddizioni del capitalismo, sembra faticare a istituire la soggettività politica necessaria per svolgere quel ruolo che, pur tra pesanti contraddizioni, ha assunto nel passato.

Una teoria della liberazione totale del vivente, pertanto, non esiste. Se mai si darà, presupporrà strumenti e teorie tutte da costruire. Sono fermamente convinto che corposi frammenti di teorie fiaccate dalle

mutazioni del capitalismo possano essere recuperati. Ma il problema principale consiste nell'individuarli, nell'integrarli e nel costruire un quadro teorico nuovo, scientificamente fondato e funzionale alla trasformazione del mondo così come oggi si presenta. Dopodiché, si dovrà passare alla costituzione più rapida possibile (ormai il tempo è poco) del soggetto rivoluzionario che a tale quadro faccia riferimento.

Antonio Volpe

Spettri in una stanza. Derrida, la gatta, Nancy*L'abbracciavo, il naso nel suo pelo*

Jean-Luc Nancy

Nancy se n'è andato il 23 di agosto di quest'anno. È andato dove? In un'altra stanza? Se *n'è andato*, come *ci ha lasciati*, è una locuzione che vorrebbe aggirare la necessità di nominare la morte, una formula apotropaica di rispetto per il defunto e per chi porta e riceve la notizia. Per chi è morto, si direbbe, e per chi gli è sopravvissuto. Rispetto per cosa esattamente, e contro cosa il rituale difensivo? La morte, nominata, verrebbe tratta, risvegliata, alla realtà? Contagerebbe i parlanti? Nominare la morte e il morto ne deturperebbe il cadavere, lo esibirebbe anche solamente nella sua nudità livida, già intaccata dai processi di putrefazione? Di certo rispondere come si è fatto qui – una risposta da tutti e da nessuno –, lasciando libera l'oscillazione fra l'ironia sottile e quella tagliente, ci offre la possibilità di scaricare una risata liberatoria. Tutta la tradizione della *black comedy* e del *comedy horror* – ma già prima il teatro barocco – lavorano alla disostruzione dell'imbarazzo che cresce tra i parlanti fino a diventare insopportabile. Protezione del cadavere ma anche accertamento del suo prendere posto tra i defunti e rimanerci, perché non torni esibendo a noi la propria putrefazione, infestandoci con la sua presenza prolungata, prorogata, di morto non-morto.

Se n'è andato è anche l'abbreviazione di *se n'è andato all'altro mondo*, e la battuta può ovviamente essere indirizzata anche contro le credenze religiose in un al di là del mondo, della vita, nell'eternità dell'anima, siano le religioni in causa istituzionali o meno; anche quando sono morte ma durano nel linguaggio. Che in tempi come il nostro – di illuminazione o di nichilismo – non ci sia spazio per credenze simili è controverso. Ad ogni modo sarebbe bene non cedere a un'altra illusione, speculare, quella per cui la fede in un al di là dove incontrare un dio onnipotente sarebbe resa obsoleta da una spiegazione scientifica del mondo che avrebbe eroso, prova empirica per prova empirica, le spiegazioni religiose. Da sempre il rifiuto delle religioni non ha avuto come motivo tanto la

denuncia di una illusione o di una menzogna, quanto quella di un'autorità erogante non solo norme, ma uno stato di cose del mondo, una certa natura delle cose che quelle norme implicherebbe (un *kòsmos*).

Per questo l'annuncio nietzschiano della morte di Dio è indissociabile dal diventare favola del mondo vero, insieme a quello apparente – che senza il primo smette di essere tale. In maniera non dissimile Heidegger rifiuta il Dio-fondamento dei filosofi, davanti al quale non si può pregare né danzare. E in Derrida ciò che importa del Dio dell'ontoteologia non è certo la sua indimostrabilità ontologica, quanto il suo autorizzare e garantire la presenza, in particolare la presenza a sé del cogito («Io sono colui che sono/che è», dice il Dio biblico a Mosé nell'Esodo, almeno dalla traduzione dei Settanta in poi). In tutti i casi – e si prenda per esemplare il marxiano *oppio dei popoli* – ad essere ricusato non è tanto un errore logico ed esplicativo, quanto un dispositivo onto-politico¹.

Uno dei punti di accesso al pensiero di Nancy potrebbe essere proprio la decostruzione dell'"Aldilà" o dell'Altrove come sopra/retro/altro-mondo. Bisogna però fare subito i conti con le nostre tentazioni illuministiche: l'Altrove non è solo un aldilà religioso, è tutti i dispositivi ontoteologici che tentano di trans-appropriare la finitezza dell'esistenza verso l'infinità che la sublimerebbe. In questo senso Platone, Agostino, Hegel, Marx, Bataille e Blanchot, lo stesso Heidegger – solo per fare qualche nome – si fanno compagnia. Ateismo e materialismo non sono condizioni sufficienti per evitare di inciampare nel disconoscimento della finitezza, né per imbastire un pensiero finito.

Non c'è (più) Fuori del mondo. Il *fuori* si apre *nel* mondo, ma questa apertura è il *tra* degli esistenti e degli enti. Fuori della loro *esposizione*, esposizione fin nelle/delle pieghe più intime, senza uscire da sé. Apertura come spaziatrice delle relazioni, dunque decentrata, dislocazione interminabile, disseminazione delle singolarità. Singolarità sempre al plurale, singolarità plurali, almeno una per ogni relazione, per ogni volta di ogni relazione. *Tra* che è il *con* e l'*a* degli uni agli altri, uni con gli altri: ogni apparizione dell'esistenza è *com-parizione*. Pensiero abissale di Nancy, dove l'abisso non è un altrove, a meno che l'altrove non sia qui: vicenda infinita dei *con-tatti*, degli incontri, amicizie, amori. Nancy

1 Anche laddove se ne denuncia l'errore, o la superstizione, si tratta in fondo di contestare uno stato di cose presunto, tramandato, sedicente rivelato, contro un altro che sarebbe da indagare e scoprire metodologicamente. Insomma, l'ateismo scientifico è una posizione politica che contesta l'*auctoritas* per aprirsi la strada all'impresa della libera indagine empirica del mondo – la cui tonalità, nella misura in cui vagheggia il dominio dell'ente, è spesso ancora umanista e antropocentrica.

tocca Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche (ma anche Spinoza e Leibniz), spostandone l'accento del pensiero, esponendoli l'uno all'altro in una ricomposizione inaudita. Si muore gli uni agli altri (la *a*, il dativo che Heidegger non è riuscito a pensare del *Sein zum Tode*, dell'essere-alla-morte: l'incrociarsi del *tra* la nascita e la morte e con il *tra* della coesistenza): e Nancy *ci* è morto, ma non è dalla fine che comincia questa morte: «È questa scomparsa, immediatamente, *fort/da*, si annuncia ogni volta che [...] uno di noi due lascia la stanza»².

Questa proposizione Derrida l'avrebbe potuta firmare per l'amico Nancy. Potrebbe essere l'inizio di un elogio funebre per Nancy. Se come dice Derrida portiamo con noi il lutto fin dall'inizio dell'amicizia, come morte imminente, piccola morte di ogni assentarsi, l'elogio funebre abita una temporalità strana, dissestata e potrebbe essere pronunciato in qualsiasi momento. Non è Derrida che ci insegna che per arrivare in anticipo sulla morte dell'altro bisogna arrivare in ritardo? Il lutto arriva in anticipo. In questa temporalità dissestata, *We're all mad here. I'm mad. You're mad*. Il morto prima fa l'elogio funebre del morto dopo, come se egli (il primo) fosse ancora vivo. Ha fatto l'elogio funebre in anticipo a chi l'ha fatto a lui in ritardo (cioè dopo la morte)³, a sua volta rispondendo agli elogi funebri del primo (a Lévinas, Blanchot, Gadamer, Paul De Man, ecc.). Per arrivare in anticipo bisogna arrivare in ritardo e viceversa, pare. Questo differirsi del presente, disarticolarsi della sincronicità, non toglie una certa reciprocità paradossale:

Qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un'esistenza mortale, perché, dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia⁴.

La firma è sempre controfirmata. Per quanto Derrida insista sull'assenza di rapporto nell'incontro con l'Altro, egli sembra sempre inseguito, sempre assediato, da un'orda lessicale che lo sospinge ad ammettere senza ammettere, ad arrendersi omertosamente ad ammettere un qualche tipo di reciprocità, anche quando asimmetrica. Nancy, che è uscito dalla stanza ma non è entrato da nessuna parte, che è invece caduto nel vuoto aprendo l'abisso di un'assenza assoluta, non ha mai smesso di

ripetere che la relazione non è né legame né assenza di legame, né legame né slegamento. Spaziatura, *nil* che non è il Niente, intervallo (nel suo significato musicale), essere-insieme. Tutti questi termini e locuzioni non fanno che riecheggiare dall'abisso in cui è caduto, che ha aperto morendo, ora che non può più rispondere alle nostre domande. Ora che non può più rispondere. Il suo spettro, evocato dalla stessa tumulazione (*conjurer* significa al tempo stesso scongiurare ed evocare, come se ogni atto di esorcismo non facesse che rovesciarsi necessariamente nel suo contrario), risponde per lui, trascinando la sua opera alla deriva. Si tratta qui di rispondere, di cor-rispondere, di tacere: confessiamo dunque quella che è stata la nostra finta, una finta finta, quella del baro che si autoaccusa segnando le carte sotto lo sguardo altrì: Derrida non parlava naturalmente di Nancy, né di un qualche umano, singolare o generico:

Il gatto mi viene incontro come questo essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un'esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un'esistenza mortale, perché, dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia⁵.

Derrida parla di un «gatto», anzi di una «gatta», reale. Secondo l'asincronia anacronistica di questo tempo dissestato, nella stanza con Nancy e Derrida è entrata una gatta; allo stesso tempo Nancy è entrato nella scena fra Derrida e la gatta. In questa riunione di *conjurés* la posta in gioco teorica, ma niente affatto astratta (questo incontro tra fantasmi ha molto di reale)⁶ è chi risponde a chi, chi può rispondere, chi potendo rispondere tace. Chi non potendo *più* rispondere delega la sua eco al suo spettro.

5 *Ibidem*.

6 Nel 1988 Nancy intervista Derrida sulla questione del soggetto, rimanendo sorpreso dall'insistenza di quest'ultimo nell'introdurre come questione correlata quella dell'animale. Nancy sembrò al tempo non raccogliere la sfida teorica. Intervista con Jean-Luc Nancy apparsa in «Cahiers Confrontation», n. 20, inverno 1989: «Après le sujet qui vient». Ora in J. Derrida, *Il faut bien manger o il calcolo del soggetto*, a cura di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano-Udine 2011. Più di recente Nancy, tornando sul tema, ha ammesso: «Al tempo dell'intervista con Derrida (1988), penso che non mi fossi mai interessato alla questione animale. Potrei precisare che avevo sempre vissuto in grande prossimità con degli animali (in casa e in campagna) e nell'esperienza, credo, di una reale emozione per questa prossimità – un'emozione dell'intrusione, forse, già... Ma al momento di quell'intervista era la questione del soggetto che mi importava e non mi attendevo che Derrida si spostasse verso la questione animale [...]. In compenso, è vero che tra molti altri scritti e pensieri sull'animale, quelli di Jean-Christophe Bailly mi hanno particolarmente toccato perché più che parlarne, egli ascolta l'animale». J.-L. Nancy, *La sofferenza è animale*, a cura di Massimo Filippi e Antonio Volpe, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 69-70.

2 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 46.

3 Cfr. Jean-Luc Nancy, «Resta, vieni», trad. it. di G. Berto, in «Aut Aut», n. 324, 2004, pp. 13-14 e «Desolazione, consolazione», trad. it. di S. Soresi, in «Aut Aut», n. 327, 2005, pp. 43-49.

4 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 46.

Come risponderebbe, Nancy, se Derrida gli chiedesse se egli si sente visto dalla gatta, se si vede visto, se gli è mai accaduto di vedersi visto da un animale che non fosse umano? Avrebbe il potere di rispondere, di rispondere che ha potuto vedersi veduto dall'animale, da un animale? Lui, Nancy, che da ragazzo aveva vissuto e lavorato per anni in una fattoria, assistendo anche alle uccisioni e alle macellazioni:

Il maiale, che veniva ucciso tutti gli anni. Le sue grida terribili che squarciavano – è il caso di dirlo – l'attesa compiaciuta dello smembramento e di tutte le buone frittiture. I polli che si dibattevano e che la contadina dissanguava su una padella messa subito sul fuoco per far coagulare un sanguette (una specie di budino). Per me tutto ciò non era accompagnato da malessere, ma mi dava pur sempre una sorta di fitta⁷.

Oppure se ha davvero visto vedersi dal «cane», dalla «cagna», che lo accompagnava nelle passeggiate in campagna, almeno da lei che non era animale da reddito, ma avrebbe dovuto essere un'amica, una compagna, libera e insieme prossima e affezionata. O insisterebbe sul vedersi visto (di Nancy) dalla gatta, che Nancy giudicherebbe animale troppo intellettuale, troppo defilato.

Ma si è visto, Derrida, vedere dalla “sua” gatta, ha visto la gatta vederlo? Come si decide qui, secondo quale ordine di prove? D'altra parte, chiusi tutti e tre in quella stanza che è un bagno, forse nudi e arrossiti gli umani, in preda alla vergogna, che prove potrebbe dare Derrida di aver visto Nancy vederlo, che si è visto vedere da Nancy? Come lo proverebbe a Nancy? Proprio Derrida, per il quale ogni mondo singolare è intraducibile per e in un altro? Che differenza ci sarebbe, se *il mondo è lontano*, tra fare esperienza dell'altro e sognarlo, sognare di farne esperienza? Che differenza fra l'altro reale e il “mio” altro: la “mia” gatta, il “mio” Nancy? “Mio” o “mia” subiscono qui uno spostamento che li riporta al punto di partenza: come provare che l'altro non sia proprietà (in ogni senso) del mio ego? Tutta la questione attorno a cui si decide, da una parte, fra il vedere e l'essere visti e, dall'altra, fra la reazione e la risposta, cadrebbe in rovina priva di senso. Non si tratterebbe più di sapere se l'animale può vergognarsi come un umano (o come un uomo), perché non sapremmo più niente della vergogna umana, della vergogna in generale. Non un'indecidibilità o un circolo, ma uno sprofondamento assoluto. Da qui, da questo punto zero di un solipsismo che non può

⁷ *Ivi*, pp. 106-107.

nemmeno dirsi (se non a se stesso, in un proliferare dello stesso), ogni redistribuzione di proprietà fra l'uomo e l'animale sarebbe un balbettamento delirante che non fa che tuffarsi nel proprio delirio all'infinito. Nemmeno un delirio. Indecidibilità, confusione, fra veglia, sogno e follia: quella di me che mi guardo scrivere parole su uno schermo. Non c'è che questo. Il solipsismo è un argomento inespugnabile, almeno dacché storicamente si dà soggetto.

Abbiamo precipitato le cose, precipitando⁸.

Nella stanza sarebbe sceso il silenzio, se non fosse per la gatta, o per il gatto, che forse miagola. A non chiedere e rispondere sono i due filosofi umani, che non possono, a rigore, più parlare. Se il gatto o la gatta (e perché non un* gatt*, non-binario?) miagola, potrebbe essere l'unica a chiedere: o forse a rispondere? A rispondere al silenzio dei due filosofi, dei due umani maschi che non si parlano più. Situazione paradossale, imprevista, e non solo per la tradizione umanista e antropocentrica: in questo silenzio – che non è più il silenzio che si fonda sulla possibilità di tacere – la gatta si prenderebbe la scena con un monologo che è una sorta di argomentata confutazione. Che i filosofi l'ascoltino o no, che l'ascoltino o no rispondere, la gatta risponde e non solo per se stessa. Risponde innanzitutto che non risponde a se stessa, mai, come nessuno risponde a se stesso mai, almeno non solamente. La gatta risponde forse, al limitare del concetto, che la concettualizzazione rigorosa può essere non solo criminale, ma anche falsificante: che se ben i sensi, e i sentimenti, devono venire al concetto, se il concetto sussume completamente i sensi e i sentimenti, la stessa finitezza dell'esistenza è tradita e divorata. O: che il senso vi scompare, interamente risucchiato. Qui non si tratterebbe però del richiamo di una forma di vita più autentica e primitiva, più autentica perché più primitiva, che richiamerebbe a una vita più sensuale che il concetto corromperebbe: non sarebbe che l'Animale rovesciato nel suo valore, una mera inversione della gerarchia del calcolo della dignità degli esseri. Una trappola, per così dire, primitivista, che non fa che rimettere in circolo all'infinito una serie inesausta

⁸ In tale precipitazione si tratterebbe di una sorta di *reductio ad absurdum sui generis* che non prova niente, né in senso logico, né ontologico (anche perché da questi punti di vista il solipsismo è, appunto, né dimostrabile né falsificabile). Essa esporrebbe però, allo stesso tempo, gli esiti impliciti di un discorso che vorrebbe la separazione ontologica di specie come incolmabile. Lo stesso discorso, infatti, imporrebbe, logicamente ed empiricamente, in un avvistamento inesorabile, che tale separazione assoluta, tale assoluta intraducibilità, passi irrimediabilmente anche fra individui infraspecifici. Dovendone accettare tutte le conseguenze, chi afferma il discorso umanista dovrebbe ammettere la *mise en abyme* della limitazione animale, la sua replicazione vertiginosa nell'umano; l'evenienza per cui l'*absurdum* possa essere quello di un mondo, questo, e per tutti, senza senso.

di rovesciamenti – alla fine dei quali per lo più l'Animale torna al suo posto iniziale.

È quello che risponde la gatta, rispondendo in nome di tutti, anche dei filosofi: state tradendo non questo o quello *specimen*, ma la singolarità stessa. Davvero la gatta starebbe argomentando? Tutto questo? Ripetendo quasi (differenzialmente) Derrida risponderebbe a Derrida, contro Derrida. Sentiamo arrivare l'ondata di bacchettate: questa non è filosofia, è letteratura, poesia, *fabula*. Non c'è una sola prova in questo testo, empirica o logica, e questo fa male non solo a chi scrive e a chi legge facendosene sedurre, ma alla stessa causa dei diritti o della liberazione animale. Questa gatta antropomorfizzata non sta argomentando niente, tantomeno la distinzione o la non-distinzione fra sensibile e intellegibile, sentimento e astrazione, proprio perché non è capace di tale livello astrazione, nemmeno di quella che fonderebbe un'autocoscienza. La gatta, o il gatto, sta semplicemente esprimendo uno stato interno vocalizzandolo senza per questo parlare: ha probabilmente fame, o forse chiede coccole (che non sono poi che un modo per territorializzare i corpi come elementi del suo ambiente). È una *reazione* a uno stato interno. Potremmo cominciare a rilanciare una decostruzione proprio intorno a questo punto, a partire da una citazione di Nancy (per il quale d'altra parte l'animale si angoschia, noi ci angosciamo invece per la nostra angoscia):

«Comprendere» non vuol dire cogliere sotto un concetto determinato, ma innanzitutto: entrare (esser già) nella dimensione stessa della «comprensione», ossia avere rapporto con qualche senso [...]. Si è già compreso perché si è sentito; si è già sentito perché si è compreso⁹.

Perché dovremmo farlo *ancora*? Affrontare tutta la questione della questione animale partendo dall'animale, parlando in nome suo? Non è già stato fatto, prima e dopo Derrida, prima e dopo Nancy, non si sta facendo ovunque in questo momento – in cui scrivo, in cui leggi – non si continuerà a farlo dopo di noi, indefinitamente? Prendere la parte dell'animale, sceglierne la causa, il partito, la difesa nel tribunale umano in cui gli si imputa di non rispondere, di non vergognarsi, di non vedersi visto. È bene che lo si faccia, è necessario. Ma prenderne le parti, farne un partito preso, dev'essere per forza una difesa che accetta il tribunale umano che la giudica (di un giudizio filosofico in cui ne va

del giuridico, dell'etico, del politico stessi)? Perché all'animale l'onere della prova, e allo stesso tempo la tutela dell'avvocato umano, che subito ne esibisce la condizione di minorità, facendone la prova di tale minorità? Non si tratterebbe forse di mettere in discussione l'istituzione stessa di questo tribunale e di questa legge *alla quale non si può mai rispondere e che persino vige senza essere leggibile, intellegibile* (laddove questa intelligibilità è prerequisito di ogni legittimità della legge)?

Non varrebbe per la gatta, o il gatto, la risposta che su un'altra scena, in un altro scenario di conflitto, diede Wole Soyinka a Léopold Sédar Senghor intorno alla *négritude*, per cui la tigre non proclama la sua tigritudine, la tigre balza sulla preda? Ma ecco che anche qui ci imbatiamo in un punto abissalmente problematico, abissale com'è il suolo sedimentato delle metafore e dei simboli, dei tropi che trasportano gli animali nelle rappresentazioni umane, immagini e discorsi, tanto che a estrarne uno si tira una catena che non finisce mai di salire dal fondo. Questa concatenazione infinita che non smette di incatenare l'Uomo all'Animale, devia cosa e chi, e cosa a chi, chi a cosa, di troppo in troppo? Chi è portato, in questa vertiginosa costellazione torrentizia? Nessuna metafora animale, dell'animale, sull'animale, porta soltanto l'animale nel linguaggio umano, senza che al tempo stesso l'uomo sia portato dall'animale, dalla metafora animale, dell'animale nel senso soggettivo del genitivo. L'uomo ne è deviato proprio laddove cerca l'identità con se stesso. Incontrando la gatta l'uomo si riconosce tale e, al tempo stesso, devia da questo riconoscimento, smarrendosi e ibridandosi. Cerca negli occhi della gatta o del gatto, o del cane “di” Nancy, il proprio riflesso, ma dietro di esso vede il fondo senza fondo del gatto, della gatta o del cane, che non smette di contaminarci, di assediarcici, darci la caccia e strusciarci su di noi. Ogni volta che nominiamo il gatto di Alice, il gatto con gli stivali di Tieck e dei fratelli Grimm (e prima di Basile e di Straparola) o i gatti di Baudelaire e tutte le gatte di Barocci¹⁰, ogni volta che pensiamo la gatta di Derrida, una parte di noi smette di parlare e fa le fusa. A rigore non c'è animale edipico: ogni gatto è un demone, una belva, pronto a trasformarsi in tigre, che noi lo si ammetta oppure no.

Dov'è finita la gatta, la gatta di cui parlavamo, su cui teorizzavamo Derrida e Nancy, noi e i custodi dell'ordine costituito, della legge? Sta in un angolo, a lavarsi o dormire? È uscita dalla stanza, di soppiatto,

¹⁰ Non c'è qui lo spazio per svolgere il tema, ma la maniera in cui le gatte di Barocci spezzano gli assi verticali (Dio-Uomo) e orizzontali (la Famiglia) della scena religiosa e antropica, andrebbe indagata a fondo secondo una prospettiva non umanista.

⁹ J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, trad. it. di C. Resta, Marcos Y Marcos, Milano 2002, p. 22.

senza salutare? Ammettiamo pure che di solito a una gatta non interessa molto discutere, neppure di se stessa. A una gatta interessa mangiare e dormire, espletare funzioni fisiologiche che fanno (a torto) la gioia dei riduzionisti. Ammettiamo che una gatta non parli, non scriva e non legga. Al limite, un gatto o una gatta, gioca. Possiamo giocare con la gatta, o il gatto: palline, gomitoli, con alcun* cannuce, spaghetti crudi, lenzuola, scatole (se il gatto/la gatta vuole). Non parlare, con la gatta. Mentre passiamo in rassegna questi giochi e questi giocattoli, non ci sorprende forse un certo pensiero? E se anche noi stessimo giocando, senza saperlo? Se non avessimo fatto altro che giocare, fin qui e da tanto tempo?

Ma di che gioco si tratterebbe, qui? Forse non è un gioco solo.

Stiamo giocando. Giocando giochiamo un gioco le cui regole sono previste da una certa tradizione, per la quale c'è solo questo gioco e le sue varianti. Un gioco, direbbe Huizinga, che nei suoi giochi ha allevato la civilizzazione dei popoli, recando con sé la traccia del sacro da cui era inizialmente indistinguibile: gioco indistinguibile dalla cerimonia e dalla liturgia. Forse è il gioco che ha accompagnato il passaggio da un cosmo popolato di dei a un mondo degli dei fuggiti, in cui ne è andata della posizione dell'animale, del suo spostamento da una posizione di indistinzione ontologica da quel particolare animale che è l'uomo, a una distinzione oppositiva e gerarchica attraverso cui l'uomo ha annunciato se stesso come eccezione. Nancy ci inviterebbe però alla cautela:

In fondo, non può esserci rigorosamente niente da dire sul «sacrificio antico», se non che tutte le sue rappresentazioni sono costruite a partire dal sacrificio trasfigurato¹¹.

Con questa affermazione sul sacrificio “antico” Nancy ci parla anche della rappresentazione di un cosmo mitico-religioso di cui l'Occidente – forse ogni civiltà, ma tale estensione rischierebbe di adombrare il movimento peculiare dell'Occidente nella sua fondazione di sé, che avanza per esclusione diacronica, ma anche sempre sincronica – costruisce mitopoieticamente la struttura e il significato per figurarne il superamento. Forse giocando siamo già intrappolati nel gioco le cui regole sono istituite dall'uomo e dall'Occidente – dall'Uomo in quanto tale, perciò occidentale – che ci fanno tornare sempre al punto di partenza, a un presente solido che verifica la propria tenuta, che è anche la tenuta dell'Uomo

11 J.-L. Nancy, *Un pensiero finito*, cit., p. 221.

come non contaminato dall'Animale, almeno nelle facoltà che ne fanno un'eccezione. Eccezione animale, eccezione dall'Animale. Un gioco che riconduce all'identico. Forse è a causa di questo circolo che deve rimanere intatto che un altro grande teorico del gioco, Roger Callois, temeva i giochi di *mimicry* e *ilinx* (maschera e vertigine) e soprattutto la loro intersezione. Sono l'*alea* (il rischio) e l'*agon* (la competizione) i giochi che hanno spinto la civiltà fuori dal proprio precedente oscuro e confuso, verso l'infinito autosuperamento proprio della modernità e dunque verso il progresso. Sorprendente conclusione la sua, quasi un manifesto capitalista:

Per quanto riguarda l'*ilinx*, lo stato di trance in cui cade lo sciamano, arriva spesso fino alla catalessi. Quanto alla *mimicry*, essa si manifesta nella pantomima cui si abbandona l'ossesso imitando il grido degli animali soprannaturali che s'incarnano in lui: striscia per terra come un serpente, ruggisce e corre a quattro zampa come la tigre, imita il tuffo dell'anatra¹².

Le società di maschera e vertigine sarebbero caratterizzate da Callois da un dispotismo sacerdotale che disciplina la popolazione attraverso la superstizione e il panico: «presso i Bambara, il *komo*, “che tutto sa e tutto punisce”, sorta di prefigurazione del Ku-klux-klan, fa regnare un terrore incessante¹³». La posta in gioco del discorso di Callois è duplice: da una parte si tratta di fabbricare un cosmo pre-civilizzato organizzato attorno a una sensibilità elementare che permette di ridurre le strutture politiche a strutture psicologiche “primitive”. Dall'altra di respingere l'incrocio della maschera-vertigine nello spazio dell'irrazionalità. L'esito combinato disegna un scenario di barbarie metastorica in cui è sempre possibile ricadere, la cui matrice è innegabilmente hobbesiana, ma la cui provenienza è più antica e il destino non compiuto¹⁴.

12 Roger Callois. *Gli uomini e i giochi. La maschera e la vertigine*, trad. it. di L. Guarino, Bompiani, Milano 2010, p. 108. Per chiarire la classificazione di Callois: l'*alea* è gioco di azzardo, di abbandono al caso, come i dadi o la roulette. Sotto la tipologia dell'*agon* ricadono le competizioni individuali o a squadre. L'*ilinx* è gioco di ebbrezza, dal ruotare su se stessi fino allo stordimento come fanno i bambini, alle giostre del luna park. Ricadono invece nel *mimicry* tutti i giochi in cui ci si maschera, camuffa o ci si traveste da qualcun altro.

13 *Ivi*, p. 117.

14 Callois elenca anche le forme degenerate dei quattro tipi di gioco. Ne emerge un certo conservatorismo, ma soprattutto si ha la sensazione che egli non prenda sul serio la stessa logica dell'*alea* e della vertigine: che renderebbe impossibile, costitutivamente, bloccare il movimento (vertiginoso, appunto) di trasgressione dei limiti concettualmente definiti, tantomeno ricorrendo ad argomenti sociologici o morali. La cosiddetta “ludopatìa” non è la degenerazione patologica del gioco d'azzardo, ma una sua possibilità immanente.

Indubbiamente, ogni volta che si tracciano i confini di queste opposizioni escludenti, l'animale non manca mai di essere in gioco: sia le società primitive che il principio di gioco che le reggerebbe sono liminari se non parzialmente indistinte con l'animalità; come se il confine fra Uomo e Animale fosse in queste zone troppo poroso, è l'intero sistema di innesti a dover essere squalificato¹⁵. Il gioco a cui siamo obbligati a giocare non solo non ci fa mai incontrare gli animali, ma ci impedisce di incontrare qualunque esistente singolare rifuggente alla concettualizzazione, di lasciarlo rispondere, di vederne visti e vedere che ci vede, di esserne toccati e contagiati in tutti i senti di questi termini. Questo gioco è parzialmente giocato anche da Derrida e Nancy. Nancy nelle sue riserve di eccezionalità umanista (l'animale che si angoschia di angosciarsi)¹⁶; Derrida nel rifiutare ogni ontologia nel luogo stesso in cui prende la differenza secondo diversi ordini di grandezza (per cui la differenza fra Uomo e Animale si sud-divide a vari livelli, ma sembra restare intrascredibile). Dovremmo allora far girare Derrida intorno a Nancy e viceversa: gioco di maschera e vertigine.

Il gioco che già – anche qui – si gioca proprio mentre – tematizzato o no – ci sfugge, precede ogni distinzione fra risposta e reazione: accade come gioco di appello e riposta che è già iscritto nel comparire l'un* all'altr* di tutte le singolarità irripetibili e irriducibili a «ogni specie o [...] modalità d'insieme»¹⁷, nel loro essere esposte; che rende indecidibile quella distinzione, sottraendone così la certezza innanzitutto all'umano. Ma se si tratta di un gioco, e non solo del gioco come alternanza di voci e richiami, il meno che se ne possa dire è che in esso restano sospese tutte le verità. Che cadono gli statuti veritativi dei saperi (che diventano giochi nel gioco) e si apre un certo spazio libero che non è quello della sovranità del soggetto.

Se si dà gioco, lungo la frontiera di ogni calcolo e di ogni calcolabilità, il gioco si dà come evento, come serie non lineare di eventi: ma questi eventi (serie divergenti nello “stesso” mondo, impossibili compresenti) non vengono da un altrove fuori dal mondo, come dei miracoli. Gli eventi sono sempre eventi di comparizione. Sono

15 Che ciò produca il paragone francamente ridicolo fra pratiche di un certo popolo africano, a cui si attribuisce un significato assolutamente moderno e occidentale, ed un fenomeno politico razzista, come il suprematismo bianco, il cui obiettivo è proprio la persecuzione dei discendenti degli schiavi africani, non è forse casuale.

16 Per una breve ma significativa rassegna delle posizioni e delle sfumature di Nancy sulla questione animale, rimando ancora a J.-L. Nancy, *La sofferenza è animale*, cit.

17 J.-L. Nancy, *Politica e «essere-con»*. *Saggi, conferenze, conversazioni*, trad. it. di F. de Petra, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 144.

quell'ogni volta irripetibile di ogni incontro, dell'ogni volta senza ritorno di ogni relazione, di ogni giro di un gioco che non ritorna, tornando solo il gioco. Sono con o non sono, perché nessun* compare senza appunto che si compaia l'un* all'altr*, nessun* tocca senza essere toccato e viceversa. Nessuno appello è tale senza già essere una risposta, e viceversa, in uno scambio asimmetrico (un dono – di ciò che non si ha?) vorticoso e vertiginoso. Addirittura, nemmeno sappiamo con certezza di chi è l'appello a cui rispondiamo, né da dove né da che tempo viene, se è una risposta o una domanda e cosa chiede, se chiede qualcosa. Forse ogni appello, che domandi o meno, non è che l'esposizione, l'esibizione, dell'esistenza stessa, di questo o quell'esistente che forse non sappiamo chi sia, benché resti un chi (*se è un chi*, e non un riflesso, una parvenza, e tale equivoco è sempre possibile): se si tratta ancora di questo, rispondere sarebbe proprio esporre, esibire il bagliore notturno o l'aurora senza sole dell'esistenza, già laddove si chiama, si richiama, ci si appella a qualcuno.

Gioco di maschera, perché è ogni volta che compariamo gli uni agli altri, e per ognuno a cui compariamo, che assumiamo un profilo, ogni volta e per ognuno differente. Non c'è volto, non c'è che copia di copia senza originale, dunque un'incessante proliferazione di simulacri: proprio per questo irripetibili e irriducibili. Gioco di vertigine, perché questo gioco è interminabile – non ha fuori-gioco – e senza ragione: gioco abissale. Perché ogni comparizione è il con-apparire di singolarità senza fondamento (abissale per ogni turno del gioco, abissale ogni singolarità; mistero senza segreti); e ogni volta questa comparizione è intempestiva, controtempo, sempre una sorpresa sconvolgente. Infatti questo gioco è anche un'alea, benché si tratti di un'alea ben più ampia di quella che pensa Callois; non solo perché è il mondo che vi gioca andando in gioco, ma perché l'alea non designa più una serie di possibilità finite, statisticamente calcolabile: qui l'alea è incalcolabile perché in essa si gioca l'impossibile, l'imprevedibile, l'inaudito, ossia l'evento. Il gioco delle comparizioni, degli incontri, dell'ogni volta delle relazioni e del per ogni altro ogni volta, ogni volta per ognuno – diacronica o sincronica, come quando si incontrano molti, e questi molti si moltiplicano ognuno per ogni altro – è evenemenziale. C'è anche l'agon, anch'esso spostato dalla bieca competizione che si dice leale¹⁸:

18 La lealtà di una competizione – per esempio sportiva – per lo più non è che la ratifica di un rapporto di forza già dato. Perciò in tale contesto l'eccezione è, o diventa, memorabile: l'eccezione fa risaltare la norma legittimandola (“Abbiamo così le prove che il confronto è aperto, e dunque reale, ecc.”). Questo sembrano non capire gli storici e gli antropologi dei giochi. Date queste

è l'indecidibile a partire dal quale si deve decidere pur in assenza di sovranità, senza ponte né paracadute logico o ontologico.

Gioco in cui si vince perdendo e viceversa; o in cui si vince sempre, non dandosi che affermazioni in una ripetizione differenziale – gioia e dolore non sono equivalenti, ma nemmeno opposti (il dolore non è il negativo della gioia, il rifiuto dell'accoglimento, l'inimicizia dell'amicizia). O in cui non si tratta né di vincere né di perdere: gioco puro che irrompe nel calcolo, per il quale ci servirebbe un altro lessico: giocare giocando? Economia generale sull'economia ristretta del gioco ontoteologico tramandato; dunque senza riserva. Ma anche senza *dépense* che sia sacrificale.

Facendo girare Nancy e Derrida l'uno attorno all'altro, e ognuno di loro attorno ad altri nominati o taciuti, sembra ora di sfiorare questo: che se l'altro mi precede, quindi mi segue, dunque mi circonda, io vacillo, mi disoriento. Ma resto in bilico al centro. Posso camminare e seguirlo senza incresparsi. Bisogna allora pensare questo movimento impossibile, irrappresentabile, per cui l'altro dell'altro che "io sono", al tempo stesso dell'altro, lo precedo seguendolo e circondando, e non sono più al centro. E che questo girotondo non può circolare se moltiplichi deformandosi per ognuno che incontro e perfino che esiste. Per ognuno che com-pare, in qualsiasi parte del mondo, facendo (accadere il) mondo, *partes extra partes*.

Se moriamo sempre gli uni agli altri, allora non moriamo mai una sola volta. Moriamo *in* e *a* ogni scomparsa e annuncio di scomparsa. È l'esposizione radicale del gioco del con. Non si tratta più del fatto banale che vivendo si muore, né del movimento differenziale prodotto dalla pulsione di morte. Piuttosto, dell'impossibilità di sfuggire al cerchio deformato di questo gioco: non c'è fuori-gioco del con. La morte è realmente contagiosa; e i morti non si lasciano intrappolare nelle fosse. Non-morti, vivono con noi.

La mia morte è una co-possibilità, «la più propria», della possibilità propria degli altri esistenti [...]. Essa è la «mia» possibilità in quanto toglie a se stessa la possibilità del «mio»: vale a dire in quanto la «proprietà-mia» viene rimessa al singolare plurale della proprietà-mia-sempre-altra¹⁹.

condizioni solo il baro riapre uno spazio di incertezza e libertà, cioè, in certo modo, di giustizia. Oppure chi interrompe – non chi non partecipa o chi si ritira, ma chi partecipa interrompendo o invalidando il gioco stesso. Solo essi, in questa situazione, giocano.

19 J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, pp. 218-219.

Ripensare ancora la mortalità e la morte, e dunque il dare la morte – contro o secondo la legge, o nella sua vacanza o sospensione –, il sacrificio; il calcolo della dignità delle esistenze e la loro incommensurabilità; e il diritto e il dovere al lutto, deve (ormai) necessariamente (ri) passare per questa via tortuosa che non apre su nessun altrove.

Paula Arcari, Fiona Probyn-Rapsey e Hayley Singer

Dove le specie non s'incontrano: animali invisibilizzati, natura urbana e limiti della città¹

Un incontro

Sto guidando verso sud lungo l'autostrada per Melbourne con la radio accesa. Il motore emette un ronzio monotono mentre entro in uno stato di semi-trance aspettando che scemi il traffico del secondo turno dei pendolari. Le luci prendono vita, tremolanti. Il tramonto lascia spazio all'oscurità. Circa cento metri più avanti, nella corsia alla mia sinistra, vedo uno di quei camion alti e imponenti – di quelli che sembrano troppo alti e stretti per resistere alle raffiche di vento che li colpiscono di traverso. Avvicinandomi, osservo i lati di metallo perforato: indicano che quello è un camion per il “trasporto di animali vivi”. Mi affianco. Musi soffici e umidi si protendono dalle griglie, muovendosi convulsamente e annusando l'aria. I loro occhi sono sgranati. Si sforzano di guardare giù verso lo strano oggetto lucido che passa loro a fianco. Un leggero odore di muschio, di terra, trova il modo di passare attraverso la barriera metallica dell'automobile. Un momento di connessione tra corpi. Supero il mezzo e lo osservo carico di circa cinquanta passeggeri² – si tratta molto probabilmente di giovani bovini maschi, o femmine “consumate” [*spent*] provenienti dall'industria casearia³ – nel mio specchietto retrovisore, finché si allontana progressivamente fino a scomparire nella notte che avanza. È verosimile che sia il loro primo e ultimo viaggio su un camion.

La destinazione è probabilmente uno dei quartieri occidentali di Melbourne, nello specifico Laverton, Brooklyn e Albion, che si trovano tra 13 e 16 chilometri dal quartiere finanziario della città e sono sede di cinque mattatoi che ogni giorno “processano” fino a 32.000 maiali,

1 La versione originale di questo saggio, che pubblichiamo per gentile concessione delle autrici, è apparsa con il titolo «When species Don't Meet: Invisibilized Animals, Urban Nature and City Limits», in «Environment and Planning D: Nature and Space», vol. 4, n. 3, 2021, pp. 940-965, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2514848620939870>. In questo numero pubblichiamo la prima parte; la seconda sul prossimo.

2 In media 18-38 mucche per piano, dunque 36-70 per camion.

3 Quando vengono mandati al macello, i maschi hanno generalmente 18 mesi di vita, le femmine “consumate” 4-5 anni. La durata “naturale” della vita di una mucca è in media di 20 anni.

mucche, pecore, galline e altri “pezzi” o “unità”. Nell'ignoranza dei più, anche di quelli che abitano nelle vicinanze, quest'area di Melbourne così vicina al distretto finanziario è una zona dove quotidianamente si concentrano queste uccisioni. Ma non è la sola area nei dintorni di Melbourne. Un'altra è nei quartieri sud-orientali di Dandenong, Cranbourne, Pakenham e Keysborough, che ospitano almeno altri sette mattatoi⁴. Lì, all'interno di strutture simili, vengono uccisi ogni giorno almeno 40.000 fra mucche, pecore, polli e altri uccelli “da carne”, il tutto entro 35-50 chilometri dal distretto finanziario. Aggiungendo alcune strutture situate in altre zone della regione, si arriva a circa 100.000 animali uccisi ogni giorno, una stima prudente, animali che diventano parte della struttura della città – per poco tempo come esseri viventi e poi come parti di corpi. Le nostre città sono inevitabilmente legate a questo tipo di vita animale.

Introduzione

Un corpus di studi in continua crescita, che coinvolge la geografia umana, l'ecologia, la scienza della conservazione, la pianificazione urbana, le scienze ambientali e diversi altri ambiti, si occupa di “guarire” le nostre città, di promuovere un'etica della cura per la natura urbana e di creare città più giuste sul piano sociale e ambientale, il tutto inserito in un contesto di adattamento al cambiamento climatico e al suo contenimento⁵. Allo stesso tempo, la biodiversità urbana è il fulcro di un numero sempre maggiore di progetti sul campo su diverse scale, dalla *citizen-science* alle collaborazioni internazionali⁶. Questo accresciuto

4 Cfr. Aussie Farms Repository, <https://map.aussiefarms.org.au>.

5 Brendan F.D. Barrett, Ralph Horne e John Fien, «The Ethical City: A Rationale for an Urgent New Urban Agenda», in «Sustainability», vol. 8, n. 11, 2016, pp. 1-14; Timothy Beatley, *Biophilic Cities: Integrating Nature into Urban Design and Planning*, Island Press, Washington 2010; Andrew L. Dannenberg, Howard Frumkin e Richard J. Jackson, *Making Healthy Places: Designing and Building for Health, Well-being, and Sustainability*, Island Press, Washington 2011; Angela Loder, «'There's a Meadow Outside my Workplace': A Phenomenological Exploration of Aesthetics and Green Roofs in Chicago and Toronto», in «Landscape and Urban Planning», n. 126, 2012, pp. 94-106; Peter Newman e Isabella Jennings, *Cities as Sustainable Ecosystems: Principles and Practices*, Island Press, Washington 2008.

6 Arjen E. Buijs, Thomas J.M. Mattijssen, Alexander P.N. Van der Jagt *et al.*, «Active Citizenship for Urban Green Infrastructure: Fostering the Diversity and Dynamics of Citizen Contributions through Mosaic Governance», in «Current Opinion in Environmental Sustainability», n. 22, 2016, pp. 1-6; CBD, *Cities and Biodiversity Outlook*, Montreal: Secretariat of the Convention on Biological Diversity 2012; Marianne E. Krasny e Keith G. Tidball, «Civic Ecology: A Pathway for Earth Stewardship in Cities», in «Frontiers in Ecology and the Environment», n. 10, 2012,

interesse per la natura urbana si sviluppa in concomitanza con l'emergere dell'Antropocene e riflette un cambiamento ideologico più ampio che segue modelli di pensiero meno antropocentrici, spesso accompagnato da riferimenti a concetti resi celebri da Haraway⁷, come per esempio quello di “grovigli” [*entanglements*] multispecie di “divenire-con” e co-abitare⁸. Ciò nonostante, un enorme numero di animali “aggrovigliati” [*entangled*] nelle trame delle nostre città, inclusi quelli che quella sera in autostrada hanno condiviso con me alcuni istanti della loro vita, costituiscono una “natura” che è in larga parte non vista dall'ampia schiera di ricercatori di cui si è detto⁹.

In questo articolo, proviamo a estendere i confini delle riflessioni sulla natura urbana e sugli animali al fine di includere quegli animali le cui vite e i cui corpi vengono consumati al servizio dei “bisogni” umani – bisogni associati con, e costituiti da, la richiesta da parte della nostra specie di proteine e prodotti animali, intrattenimento ed educazione con animali, *pet* e ricerca svolta su animali. La nostra intenzione è quella di contestare le nozioni (e le affermazioni) più diffuse riguardanti la cura per la “natura” in contesti urbani, e allo stesso tempo scuotere e perturbare l'assuefazione normalizzata verso tali nozioni. La ricerca che

pp. 267-273; Charles H. Nilon, Myla F.J. Aronson, Sarel S. Cilliers, *et al.*, «Planning for the Future of Urban Biodiversity: A global Review of City Scale Initiatives», in «BioScience», vol. 67, n. 4, 2017, pp. 332-342.

7 Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008 e *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di C. Durastanti e C. Ciccioni, Nero, Roma 2019.

8 Franklin Ginn, «Sticky Lives: Slugs, Detachment and More-than-Human Ethics in the Garden», in «Transactions of the Institute of British Geographers», vol. 39, n. 4, 2014, pp. 532-544; Steve Hinchliffe, Matthew B. Kearnes, Monica Degen *et al.*, «Urban Wild Things: A Cosmopolitical Experiment», in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 23, n. 5, 2005, pp. 643-658; Donna Houston, Jean Hillier, Diana MacCallum *et al.*, «Make Kin, Not Cities! Multispecies Entanglements and 'Becoming-World' in Planning Theory», in «Planning Theory», vol. 17, n. 2, 2018, pp. 190-212; Thom van Dooren e Deborah B. Rose, «Storied-Places in a Multispecies City», in «Humanimalia», vol. 3, n. 2, 2012, pp. 1-27.

9 Le tecniche di occultamento visivo certamente contribuiscono all'invisibilità di certi animali e della loro uccisione, in particolare per quelli “da cibo”. Cfr. Chris Philo, «Animals, Geography, and the City: Notes on Inclusions and Exclusions», in «Environment and Planning D: Society and Space», vol. 13, n. 6, 1995, pp. 655-681; C. Philo e I. MacLachlan, *The Strange Case of the Missing Slaughterhouse Geographies*, in Sharon Wilcox e Stephanie Rutherford (a cura di), *Historical Animal Geographies*, Routledge, Londra-New York 2019, pp. 86-106; lo stesso vale per gli animali da laboratorio. Tuttavia, come questi e altri autori fanno presente, a una maggiore visibilità non necessariamente segue che gli animali vengano “visti” discorsivamente e concettualmente: cfr. Paula Arcari, *Making Sense of 'Food' Animals: A Critical Exploration of the Persistence of 'Meat'*, Palgrave Macmillan, Londra 2019; Timothy Pachirat, *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*, Yale University Press, New Haven 2011. Al contrario, la “natura” a cui è accordata una considerazione etica può essere quella che risulta maggiormente invisibile e astratta.

si è sviluppata nell'ambito della geografia umana, della pianificazione e del design urbanistico, dell'architettura, degli studi sull'ambiente e dell'ecologia, nello specifico a partire dagli studi di Seymour e Wolch¹⁰, Owens e Wolch¹¹, Beatley e Bekoff¹², e Byrne¹³, ha rilevato lo statuto marginale di alcuni animali, principalmente animali “da reddito” e animali rinchiusi negli zoo, nel contesto della natura urbana e peri-urbana. Tuttavia, al momento, nessuno studio ha messo in risalto quanto tutto questo sia anomalo, considerando il supposto aumentato interesse e rispetto per la “natura” negli studi sul contesto urbano.

Come sosteniamo di seguito, gli appelli a rispettare e incentivare una maggiore biodiversità nelle nostre città, in risposta alla sua riduzione a livello globale e al cambiamento climatico, sono ostacolati da visioni antropocentriche che coinvolgono tanto la città quanto la “natura”. Una manifestazione ormai evidente di ciò può essere osservata nella crescita ovunque nel mondo di gruppi come Extinction Rebellion con le loro ubiquitarie azioni di disobbedienza civile volte a indirizzare l'attenzione sulla crisi ecologica che incide sul «pianeta e la sua fauna»¹⁴. Tali appelli escludono, per esempio, i macelli e chi è “processato” al loro interno, posizionandoli ai margini dell'attuale tolleranza¹⁵. Oltre a ciò, ignorano completamente i grovigli mortali che gli allevamenti intensivi e altre pratiche istituzionalizzate comportano per tutti gli animali, siano essi “selvaggi”, “da reddito”, tenuti in cattività o appartenenti a qualunque altra categoria. Una simile posizione rischia di svuotare di significato culturale e politico l'esistenza urbana degli animali, separando le creature “biodiverse” di cui “ci prendiamo cura”, ossia gli animali maggiormente visibili e catalogati come animali da compagnia e da intrattenimento, dagli animali “bio-omogenei”, biomedicalizzati

10 Mona Seymour e Jennifer Wolch, «Toward Zoöpolis? Innovation and Contradiction in a Conservation Community», in «Journal of Urbanism: International Research on Placemaking and Urban Sustainability», vol. 2, n. 3, 2009, pp. 215-236.

11 Marcus Owens e Jennifer Wolch, *Lively Cities: People, Animals, and Urban Ecosystems*, in Linda Kalof (a cura di), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 542-570.

12 Timothy Beatley e Marc Bekoff, *City Planning and Animals: Expanding our Urban Compassion Footprint*, in Claudia Basta e Stefano Moroni (a cura di), *Ethics, Design and Planning of the Built Environment*, Springer, Dordrecht/Heidelberg/New York/Londra 2013, pp. 185-195.

13 Jason Byrne, *The Human Relationship with Nature: Rights of Animals and Plants in the Urban Context*, in Ian Douglas, David Goode, Michael C. Houck *et al.* (a cura di), *The Routledge Handbook of Urban Ecology*, Routledge, Londra-New York 2010, pp. 63-73.

14 Clare Farrell, Alison Green, Sam Knights *et al.*, *This Is Not A Drill: An Extinction Rebellion Handbook*, Penguin, Londra 2019.

15 Noilie Vialles, *Animal to Edible*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1994.

e industrializzati, sottratti alla vista in senso tanto industriale quanto epistemologico¹⁶.

Questo svuotamento è evidente nelle interazioni tra gruppi di liberazione animale e comunità ambientaliste. Nell'ottobre 2019, il gruppo di giustizia animale *Animals Rebellion* ha chiesto a *Extinction Rebellion* di sostenere le loro azioni finalizzate a denunciare *Smithfield Market* come luogo di ingiustizia animale e climatica. La loro azione nonviolenta ha suscitato un dibattito significativo all'interno del movimento *Rebel Alliance* e oltre. In un comunicato, *Animals Rebellion* ha affermato che «non si può risolvere l'emergenza climatica senza porre fine all'emergenza animale»¹⁷. *Animal Rebellion* si è formata in risposta all'esclusione degli animali mercificati dalla sfera d'azione di *Extinction Rebellion*, la cui agenda presenta «mancanze significative nella considerazione accordata agli esseri senzienti non umani»¹⁸. Tensioni analoghe si sviluppano anche a Melbourne, dove *The Animal Justice Party* viene accusato di voler «dirottare» il movimento climatico «verso la propria causa»¹⁹, avendo votato l'inclusione nel prossimo *Day of Action for the Climate Justice Alliance Melbourne* della proposta di abolire progressivamente l'allevamento industriale. Secondo l'*Alliance* curarsi degli animali di allevamento rischierebbe di inimicarsi le organizzazioni sindacali e i lavoratori.

Qualcosa, quindi, continua a ostacolare il progetto di “guarigione” delle città: la pratica normalizzata del cibarsi di alimenti di origine animale, che è ciò che più contribuisce all'accelerazione del declino di natura e biodiversità *in primis*, nonché, e in modo considerevole, al cambiamento

16 Siobhan O'Sullivan, *Animals, Equality and Democracy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011; Timothy Pachirat, *Every Twelve Seconds*, cit.; Noilie Vialles, *Animal to Edible*, cit.

17 *Animal Rebellion*, «*Animal Rebellion's Strategy to Ensure Climate and Animal Justice is at the Forefront of a Sustainable World*», in «*Medium*», 12 Settembre 2019, <https://medium.com/animal-rebellion/animal-rebellions-strategy-to-ensure-climate-and-animal-justice-will-be-at-the-forefront-of-a-87da5ff1d38b>.

18 Philip Murphy, *Why Animal Justice is Crucial in Addressing the Climate Emergency*, in «*OpenDemocracy*», n. 2 febbraio 2020, <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/veganism-and-animal-rights/>. *Extinction Rebellion* ha ricevuto forti critiche per il fatto di essere un movimento preminentemente bianco e *middle-class* (cfr. Damien Gayle, «*Does Extinction Rebellion Have a Race Problem?*», in «*The Guardian*», 4 ottobre 2019, disponibile online all'indirizzo <https://www.theguardian.com/environment/2019/oct/04/extinction-rebellion-race-climate-crisis-inequality>). In ogni caso, non mancano gli incoraggiamenti a evolversi e pare che *Extinction Rebellion* si stia muovendo in direzione di una comprensione più intersezionale dell'ingiustizia climatica (cfr. Payal Parekh e Asad Rehman, «*Intersectional Strategies for Rebellion*», in «*The Ecologist*», 2019, <https://theecologist.org/2019/nov/07/intersectional-strategies-rebellion>).

19 Jacob Andrewartha e Sue Bolton, «*Animal Rights Groups' Attempt to Hijack Climate Movement Rejected*», in «*Green Left*», 7 febbraio 2020, <https://www.greenleft.org.au/content/animal-justice-party-attempt-hijack-climate-movement-rejected>.

climatico. Gli sforzi volti alla salvaguardia, al recupero e alla tutela della natura e della biodiversità urbana sono certamente compresi dai più; tuttavia, affrontano soltanto un aspetto del problema. La scala e la portata di questi sforzi sono, oltretutto, ben poca cosa se confrontate con le perdite associate (direttamente e indirettamente) a determinate pratiche quotidiane, principalmente (ma non esclusivamente) al consumo e alla produzione di carne e latticini, la cui normalizzazione fa apparire accettabile e necessario l'inveterato dominio esercitato su animali e natura. Senza un radicale cambio di paradigma del pensiero e dell'agire umani circa le nostre relazioni con gli animali, tali perdite proseguiranno inesorabili e incontrastate. Questa situazione è denunciata da Swyngedouw e Kaika²⁰, che osservano nella loro critica alla teoria e pratica urbane:

Nonostante l'incredibile balzo in avanti nella comprensione critica della condizione dell'ambiente urbano [...] molto poco si è ottenuto nella prevenzione dell'accumulo di gas serra nell'atmosfera, dell'utilizzo di risorse naturali, della perdita di biodiversità o del rapido aumento della privatizzazione e mercificazione delle aree comuni²¹.

È tempo di considerare come la spinta alla celebrazione del legame che l'uomo ha con la “natura” e, in particolar modo, con gli animali non umani, abbia connaturate in sé istanze antropocentriche e zone d'ombra che riguardano il tipo di questi “noi” con cui siamo aggrovigliati; il che dovrebbe farci domandare se i buoni sentimenti che proviamo nei confronti delle città “biofile” siano davvero corrisposti. Dinesh Wadiwel osserva che, per molti animali, le «zone di contatto» descritte negli *entanglements* di cui parla Haraway²² possono essere definite più correttamente come «zone di conflitto»²³. Il collasso del dualismo natura-cultura non deve necessariamente «precludere il riconoscimento della [...] violenza che può scaturire dal loro attrito»²⁴ – una considerazione sostanzialmente assente nelle ricerche riguardanti la natura urbana, che prediligono la categoria del “naturculturale”, in cui alcune nature “selvage”

20 Erik Swyngedouw e Maria Kaika, *Re-naturing Cities: Great Promises, Deadlock . . . and New Beginnings*, in Kevin Archer e Kris Bezdecny (a cura di), *Handbook of Cities and the Environment*, Edward Elgar, Cheltenham 2016, pp. 42-64.

21 *Ibidem*, p. 54.

22 D.J. Haraway, *When Species Meet*, cit.

23 *Id.*, *Staying with the Trouble for Multispecies Environmental Justice*, in «*Dialogues in Human Geography*», vol. 8, n.1, 2018, p. 540.

24 Rosemary-Claire Collard, «*Putting Animals Back Together, Taking Commodities Apart*», in «*Annals of the Association of American Geographers*», vol. 104, n.1, 2014, p. 151.

appaiono prioritarie rispetto agli animali strumentalizzati. La natura urbana che consideriamo non è dunque solo, e nemmeno prevalentemente, “selvaggia” o “nativa”. Essa include, infatti, animali che fanno parte di reti di relazioni meno degne di cura ma che richiedono sempre più la nostra attenzione.

Non siamo i primi a porre l'accento su questa incredibile contraddizione che caratterizza le geografie urbane e ambientali²⁵. Quasi vent'anni fa Owain Jones²⁶, studioso di *Environmental Humanities*, metteva in guardia verso quelle che descriveva come le emergenti «geografie non etiche» dell'incontro nell'allora crescente corpo di ricerche delle scienze sociali e umane circa le relazioni tra umani e non umani. La sua proposta elabora un'«etica dell'incontro» che include gli animali sfruttati dall'industria alimentare, dalla ricerca e dall'intrattenimento e gli animali da compagnia; pratiche come la pesca, la caccia, l'allevamento e la riproduzione in cattività, e gli spazi associati a tali pratiche «tenuti sempre lontani dallo sguardo etico convenzionale»²⁷. Tre anni dopo, l'eticista ambientale Clare Palmer notava che, nell'ambito dell'allora nascente campo dell'etica urbana ambientale, «[gli animali] sono assimilati all'“ambiente” o al “mondo non umano”»²⁸. In un altro testo dello stesso anno, affermava inoltre:

Molto di quanto viene scritto sulla sostenibilità urbana enfatizza l'importanza degli animali selvatici nelle città; tuttavia, c'è una forte tendenza a focalizzarsi sulla biodiversità piuttosto che sulle relazioni con i singoli animali e le tesi generalmente portate avanti si fondano sull'idea che gli animali selvatici nello spazio urbano costituiscano un beneficio sociale, educativo e per la qualità di vita degli umani e che gli umani che vivono nel contesto urbano necessitano di qualche tipo di “contatto con la natura”²⁹.

25 Utilizziamo questo termine per descrivere il campo riconoscibile, per quanto massimamente indefinito, della ricerca specificamente orientata all'urbano che è perseguita da ricercatori singoli e, sempre più, anche da centri e istituti dedicati. Tale campo integra in vario modo approcci e metodi associati alla geografia umana, alla geografia, all'ecologia, alle scienze della conservazione e dell'ambiente, agli studi sull'ambiente, alle *Environmental Humanities*, agli studi urbani, al design e alla pianificazione urbana, all'architettura e agli *Animal Studies*.

26 Owain Jones, *(Un)ethical Geographies of Human–Non-Human Relations: Encounters, Collectives and Spaces*, in Chris Philo e Chris Wilbert, *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human–Animal Relations*, Routledge, Londra 2000, pp. 267-289.

27 *Ibidem*, p. 268.

28 Clare Palmer, «Placing Animals in Urban Environmental Ethics», in «Journal of Social Philosophy», vol. 34, n. 1, 2003, p. 65.

29 *Id.*, «Colonization, Urbanization, and Animals», in «Philosophy & Geography», vol. 6, n.1, 2003, p. 55.

Palmer conclude con un appello a prestare maggiore attenzione critica verso tali relazioni, notando che «in un momento in cui la storia della colonizzazione degli umani viene ampiamente condannata sul piano morale [...] esistono modi per estendere tale considerazione morale, o alcuni aspetti di essa, alla colonizzazione umana di habitat non umani?»³⁰.

Anche prima di questi studi, nel 1998, la geografa Jody Emel e l'esperta di studi urbani Jennifer Wolch avevano sollevato interrogativi simili. In una trattazione ampia e incisiva sul tema delle «terre di confine tra natura e cultura», documentano la crescita di qualsiasi forma di industria legata allo sfruttamento animale, incluso il commercio di animali selvatici e la ricerca biomedica, e le conseguenze diffuse in termini di ambiente, le scelte morali “profonde”, la perdita di habitat e le estinzioni di specie³¹. Sottolineando le eccezioni morali che caratterizzano le vite mercificate, le studiose descrivono come gli animali in questione vengano «oscurati da processi disincarnati e senza fine, e normalizzati da routine e procedure istituzionali», che li rendono spazialmente e moralmente invisibili³². Emel e Wolch attribuiscono tale invisibilità alla «razionalità moderna e strumentale»³³, e anche Jones afferma che questa è semplicemente «utile»³⁴ e porta inevitabilmente a una «collisione silente» in una «costruzione antropocentrica dell'etica»³⁵. Palmer spiega l'invisibilità morale in termini di fallimento di responsabilità³⁶ operante nell'ambito di relazioni di potere normalizzate³⁷; Kopnina³⁸ individua una «passività indotta dal simbolo»³⁹ fondata sulla persistenza del dualismo natura-cultura in cui gli interessi e il benessere umani vengono sempre prima. In altre parole, per questi ricercatori, l'antropocentrismo pervade le relazioni uomo-animale al livello più profondo e dà forma alle gerarchie della visibilità e della cura. Per di più, quando

30 *Ibidem*.

31 J. Emel, J e J. Wolch, *Witnessing the Animal Moment*, in J. Wolch e J. Emel (a cura di), *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, Verso, Londra and New York, p. 509.

32 *Ibidem*, p. 507.

33 *Ibidem*, p. 527.

34 O. Jones, *(Un)ethical Geographies of Human–Non-Human Relations*, cit., p. 277.

35 *Ibidem*, p. 271.

36 C. Palmer, *Placing Animals in Urban Environmental Ethics*, cit.

37 *Id.*, *Colonization, Urbanization, and animals*, cit.

38 Helen Kopnina, «Beyond Multispecies Ethnography: Engaging with Violence and Animal Rights in Anthropology», in «Critical Anthropology», vol. 37, n. 3, 2017, pp. 333-357.

39 *Ibidem*, p. 341.

«l'antropocentrismo stringe la mano al capitalismo»⁴⁰, le mercificazioni di vite non umane, parti di corpi e rappresentazioni associate spingono l'antropocentrismo verso nuove, altissime vette.

Nel solco dei lavori passati in rassegna, in cui lo scopo del capitolo di Emel e Wolch è di spiegare l'ascesa del «momento animale» nella teoria sociale, e in cui Jones e Palmer fanno appello a nuove prospettive critiche sulla relazione dell'umano con gli animali mercificati e colonizzati, il presente saggio si sofferma sull'urbano come *locus* delle nostre contraddizioni folli e profondamente problematiche. Innanzitutto, le città sono catalizzatori che sostengono sia la crescente domanda di prodotti di origine animale (attraverso «routine e procedure istituzionali») sia il danno ambientale che ne consegue⁴¹; inoltre, le città rappresentano il luogo in cui si viene a trovare la maggior parte degli animali in qualche fase della loro vita cooptata, a un qualunque stadio tra la vita e la morte; infine, entrambi questi fatti vengono posti in secondo piano proprio dalle geografie urbane e ambientali che sostengono di considerare come assolute priorità la «natura», la biodiversità, e il contenimento del cambiamento climatico e ambientale. Data la fluidità dei confini disciplinari tra geografia, geografia umana, studi ambientali, studi urbanistici, pianificazione urbana, conservazione ed ecologia urbana, ci aspetteremmo di assistere a un cambiamento di rotta nella ricerca incentrata sulla dimensione urbana da quando questi studi hanno iniziato a comparire, specialmente in quei contesti in cui l'ambiente, la natura e gli animali sono il centro nevralgico del dibattito.

Considerato tutto questo, come sono state recepite le istanze di Jones e Palmer negli ultimi vent'anni? Basandoci su una analisi della letteratura recente riguardante la «natura» urbana, la biodiversità e le relazioni multispecie, riteniamo che sia all'opera una gerarchia specista che condiziona come, e ancora più significativamente quali, animali non umani vengano rappresentati. Partendo da osservazioni simili da parte di ricercatori provenienti da campi diversi, inclusa la geografia, l'antropologia ambientale e la scrittura creativa, evidenziamo i pericoli rappresentati da questo pervasivo antropocentrismo e sosteniamo che gli approcci sviluppati dai *Critical Animal Studies* (CAS) offrono un modo per rimettere le cose nella giusta prospettiva.

40 Dinesh Wadiwel, «Chicken Harvesting Machine: Animal Labor, Resistance, and the Time of Production», in «South Atlantic Quarterly», vol. 117, n. 3, 2018, pp. 527-549.

41 Il che può esser visto come una dimensione della frattura metabolica: cfr. John B. Foster, «Marx's theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology», in «American Journal of Sociology», vol. 105, n. 2, 1999, pp. 366-405.

Una rassegna della letteratura

La rassegna è iniziata raccogliendo gli articoli pubblicati tra il 2016 e il 2018 che risultano rappresentativi di un approccio emergente in Australia, caratterizzato dalla «cura» verso la «natura» urbana e le comunità multispecie. Poi, in risposta a una *call for papers* dell'Institute of Australian Geographers, per un simposio di due giorni incentrato sulla teoria urbana e intitolato *Cities of Care*, che si sarebbe dovuto tenere a Melbourne nel giugno del 2018, una delle autrici ha presentato le idee che avremmo poi sviluppato in questo saggio; la presentazione si intitolava *When Species Shouldn't Meet: Human/Nonhuman Dis-Entanglements for Care-Full More-Than-Human Cities*. Questo incontro ha ulteriormente consolidato la tesi secondo cui, nonostante gli appelli rivolti alla teoria urbana ad «ascoltare con cura» i silenzi e gli esseri emarginati⁴², tra questi silenzi e queste «cose» non vengono tuttora considerate le parentele [*kin*] «mercificate» incluse nelle nostre città.

A seguito di questo evento, la raccolta degli articoli è stata formalizzata e suddivisa in due categorie. Sono state condotte ricerche utilizzando Google Scholar e i database di biblioteche universitarie su alcune riviste specifiche; infine, si sono considerati solo gli articoli pubblicati tra il 2009 e il 2019. Le recensioni di libri non sono state prese in considerazione. La prima categoria riguarda gli studi in cui la «natura» urbana è il punto focale e che includono specificatamente gli animali localizzati entro i limiti della città⁴³ – sia animali in generale sia specie precise. Questi studi dovevano inoltre manifestare un intento esplicito da parte degli umani a (ri)connettersi con la natura urbana, intento espresso attraverso l'uso di termini che avessero a che vedere con la compassione, la cura e la coesistenza, e/o che ponessero in risalto un approccio critico. Sono stati esclusi gli studi che si occupavano principalmente di verde urbano, *urban gardening*, *urban rewildening* e *re-earthening*⁴⁴, come pure i numerosi studi riguardanti i benefici sulla salute nonché

42 Miriam Williams, *Cities of Care: Institute of Australian Geographers Urban Theory Symposium*, Macquarie University blog, 2018, <https://groundworkgeop.wordpress.com/2018/08/01/cities-of-care-institute-of-australian-geographers-urban-theory-symposium-2018/>.

43 Non sono stati inclusi gli studi che si occupano di come gli animali che si trovano al di fuori dei confini urbani (come, ad es., i pesci da allevamento, gli animali selvatici nei parchi nazionali o nelle riserve di caccia) influenzano l'ambiente urbano e le pratiche urbane (incluse le pratiche virtuali).

44 Arturo Escobar, «Habitability and Design: Radical Interdependence and the Re-earthing of Cities», in «Geoforum», vol. 101, 2019, pp. 132-140.

quelli associati alla natura urbana e alla biodiversità e quelli riguardanti tetti verdi, infrastrutture verdi, ripristino ecologico, servizi ecosistemici e *urban wilderness*. Il motivo dell'esclusione di queste categorie è che in esse viene esplicitato il concetto di "natura" intesa come "selvaggia" e "nativa", anche se occasionalmente sono incluse le specie "infestanti" e quelle "ferali". Questi lavori non riguardano infatti la natura "mercificata", che è il tema di questo articolo.

I termini della ricerca includevano "urbano E natura" e "urbano E animale". I risultati della ricerca sono stati valutati in base a quanto la "natura" urbana e/o gli animali fossero il focus principale dello studio e, in particolare, si è tenuto conto degli ulteriori riferimenti a termini come "compassione", "cura", "connessione" o "coesistenza". Sono state consultate le seguenti 11 riviste, basando la scelta sul loro ranking negli studi urbani e sul fatto che coprissero gli argomenti a questi correlati: *Progress in Human Geography*, *Environmental and Planning A, D and E*, *Urban Studies*, *Urban Geography*, *Planning Theory*, *Transactions of the Institute of British Geographers*, *Geoforum*, *Social and Cultural Geography* e *Antipode*. Inoltre, è stata effettuata una ricerca collettiva su riviste che trattano di natura urbana, tra cui *Landscape and Urban Planning*, *Sustainable Cities and Society*, *Health & Place*, *Journal of Environmental Management*, *Environmental Research*, *Land Use Policy and Urban Forestry* e *Urban Greening*, da cui, ricercando i termini "urbano E natura", sono emersi 129.271 articoli. Una panoramica iniziale ha indicato l'esistenza di un focus prevalente sulle infrastrutture green, sui parchi, la biodiversità, il giardinaggio e le soluzioni naturali. Non consideriamo questa sistematica e riconosciamo che potrebbe essere stato trascurato qualche articolo rilevante. In ogni caso, essa offre una stima euristica dei principali temi e direzioni che caratterizzano il modo in cui gli animali vengono pensati in relazione alla natura urbana nell'ambito degli articoli di ricerca pubblicati dalle principali riviste di settore. In tutto, sono stati revisionati più di 1500 articoli, di cui 31 rientrano nei criteri da noi considerati.

Il numero esiguo di studi selezionati dopo questa ricerca dimostra come una concezione limitata di "natura" risulti normalizzata nell'ambito della più ampia letteratura a tema urbano. Ampliare i nostri criteri per includere la letteratura che tratta di parti animali non problematizzate o le relazioni umano-animale (per esempio, l'allevamento urbano) avrebbe ulteriormente dimostrato quanto poco spazio si dedica agli animali invisibilizzati nelle geografie urbane e non solo. Non intendiamo sostenere che qualsiasi studio sulla "natura" urbana e gli animali debba

adottare la prospettiva critica che portiamo avanti. Né stiamo criticando la letteratura considerata per come si approccia a questi argomenti e materiali, e nemmeno stiamo mettendo in dubbio il valore del suo contributo negli specifici campi di ricerca. Tuttavia, riteniamo che la relativa scarsità di studi sia significativamente sbilanciata rispetto alla moltitudine di questioni ambientali che vengono segnalate da prestigiose organizzazioni internazionali di scienziati e le attività che vengono direttamente considerate in questi stessi studi.

Per quanto concerne la seconda categoria, la ricerca è stata ristretta a un campo di ricerca piccolo ma in crescita, un campo che si occupa di esplorare l'ambiente urbano attraverso una lente multispecie, comprendendo concetti quali quelli di naturculture, grovigli, coabitazione, coesistenza. Una ricerca di questi termini, associata a "urbano", è stata condotta nello stesso periodo della prima, ma escludendo i termini "natura" e "animali". L'intento era focalizzarsi sulla letteratura che esplicitamente tratta idee come la (ri)connessione umano-animale nelle città e capire quali animali fossero inclusi in tali connessioni, e come questi venissero percepiti. Anche tramite questa ricerca si è arrivati a un numero analogo di articoli, 34 in totale.

In questi due gruppi di articoli, si trovano studi affini all'ampio campo degli *Animal Studies*, delle geografie animali o degli *Human/Animal Studies*, e una porzione molto minore orientata invece verso gli obiettivi più prescrittivi dei *Critical Animal Studies*⁴⁵. Altri non mostrano un'appartenenza evidente ad alcuna categoria, ma si occupano piuttosto di nozioni quali natura e fauna selvatica o di descrivere ontologie relazionali che danno forma all'essere-in-relazione-con dell'umano con un mondo multispecie. Taylor e Twine⁴⁶ evidenziano le tensioni che possono sussistere in particolare tra gli *Animal Studies* e i *Critical Animal Studies* (CAS). Ad ogni modo, non intendiamo in questa sede sottolineare o fomentare tali tensioni e, per questo, non pensiamo sia utile cercare di catalogare in tal senso gli studi analizzati. A prescindere dal fatto che non vi sono confini netti tra questi ambiti di ricerca – tutti contengono elementi distinti di criticità, per esempio le geografie «meno-che-umane» di Philo⁴⁷ –, lo scopo di questo articolo è dimostrare la generale scarsità di prospettive critiche sugli animali e valorizzare le

45 Richard Twine, «Review: Defining Critical Animal Studies – An Intersectional Social Justice Approach for Liberation», in «Animal Studies Journal», vol. 3, n. 2, 2014, pp. 30-35.

46 *Ibidem*.

47 C. Philo, «Less-than-human Geographies», in «Political Geography», n. 60, 2017, pp. 256-258.

opportunità offerte dai CAS come ambito interdisciplinare che si fonda sull'ecologia radicale e l'ecofemminismo ed che guarda alle teorie e alle pratiche intersezionali politicamente impegnate⁴⁸.

I risultati sono organizzati in base alle due categorie di ricerca e ciò che rivelano riguardo la comprensione comune dei termini "natura" e "multispecie". Quando è risultato utile a enfatizzare o illustrare alcuni punti, abbiamo preso in considerazione anche il contenuto di alcune monografie e raccolte.

Traduzione dall'inglese di Ilaria Toson, revisione di Federica Timeto

48 R. Twine, «Review: Defining Critical Animal Studies – An Intersectional Social Justice Approach for Liberation», cit.

Peter Mason

Il caso del cane marrone

Pietro Caldirola

Introduzione

«*Can they suffer?*», si domandava Jeremy Bentham sul finire del XVIII secolo.

Se alla luce della concezione meccanicista di Cartesio, l'* animal*-macchina non potevano essere senzienti e dunque, in virtù dell'incapacità di soffrire e dell'assenza di autonomia, ogni forma di violenza nei loro confronti era legittima – soprattutto se aveva come fine il benessere umano –, l'interrogativo benthamita aveva comunque iniziato a innescare un dibattito intorno ai diritti animali, dibattito che si intrecciava con le lotte delle categorie sociali umane più oppresse. Tanto che Ernest Starling e William Bayliss, illustri professori di fisiologia all'Università di Londra, vennero accusati di aver violato il *Cruelty to Animal Act* del 1876¹.

Tale legge intendeva regolamentare le pratiche di vivisezione e introduceva, seppur timidamente, alcuni limiti alle possibilità di intervento da parte della scienza sugli animali vertebrati. Agli inizi del XX secolo i due accademici britannici, trascurando quei vincoli, provocarono lo scoppio di un'accesa polemica che ebbe non soltanto grande risonanza mediatica ma anche – e soprattutto – importanti riflessi sociali. La vicenda viene tutt'oggi ricordata con il nome di *The Brown Dog Affair*, il caso del cane marrone. Nel febbraio del 1903, nelle aule del Dipartimento di Fisiologia all'Università di Londra, il professor Bayliss teneva un ciclo di lezioni durante le quali condusse alcune sperimentazioni su un cane. Due studentesse, Louise Lind-af-Hageby e Liese Schartau, attiviste femministe di origine svedese, si accorsero che l'animale non era stato adeguatamente anestetizzato e che presentava sul corpo i segni di cicatrici pregresse. Denunciarono così lo sperimentatore vivisezionista il quale, a sua volta, fece denuncia per diffamazione. Bayliss vinse la causa, ma non poté evitare che intorno a quell'episodio

1 <http://www.irishstatutebook.ie/eli/1876/act/77/enacted/en/print.html>.

scoppiassero un sonoro dibattito e scontri violenti.

In ricordo di quel povero cane marrone, nel 1906 venne installata una statua commemorativa a Battersea – distretto del sud-ovest di Londra – con una targa che poneva la seguente domanda: «Uomini e donne d’Inghilterra, quanto dovrà durare tutto questo?». Alcuni student* della Facoltà di Medicina si fecero protagonisti di violente manifestazioni di protesta, nelle quali rivendicarono – in nome del progresso medico e scientifico – il presunto diritto a condurre libere sperimentazioni su* animal*. In difesa dalle loro incursioni, la scultura venne presidiata giorno e notte fino al 1910 quando venne rimossa e distrutta.

Il caso del cane marrone sconvolse e divise l’opinione pubblica dell’Inghilterra del primo Novecento: da una parte femministe, sindacati, operai*, antivivisezionist*, suffragette e socialist*; dall’altra parte la classe dominante, patriarcale e conservatrice, preoccupata di difendere il proprio *status* e il proprio potere.

Nel 1997 Peter Mason ha scritto un saggio sulla vicenda del *Brown Dog Affair*, ora finalmente tradotto in italiano², grazie al lavoro di quattro attivisti* antispecist*. Di seguito, pubblichiamo degli estratti del libro, che ci sono stati concessi dalle curatrici e dalla casa editrice che ringraziamo.

Estratti da *Il caso del cane marrone*

Il processo

Il primo a testimoniare fu il professor Ernest Starling, docente di fisiologia all’University College, il quale, pur non essendo stato nominato da Coleridge³ nella sua dichiarazione, era stato il primo a condurre un esperimento sul cane in questione. Il professore affermò di aver sezionato per la prima volta un «piccolo meticcio marrone simile a un terrier» il 3 dicembre 1902 (Coleridge aveva invece descritto il cane come «di grande taglia»). Il meticcio, dal pelo «corto e malconcio» e del peso di soli 6,5 chilogrammi, mostrava un’incisione di 5 centimetri nella parete

addominale, così che uno dei due dotti pancreatici potesse essere cucito. Tale esperimento, a suo dire, era parte di uno studio sulle cause della pancreatite e del diabete. Terminata l’operazione di Starling, il cane era stato riportato in gabbia e lasciato lì per due mesi fino al 2 febbraio 1903, giorno in cui era stato visto nell’aula incriminata da Lind-af-Hageby e Schartau. Rufus Isaacs, legale di Bayliss, affermò che il cane avesse pienamente recuperato già dieci giorni dopo la prima operazione e che stesse «scorrazzando in discreta salute» quando fu ripreso il 2 febbraio. Quel giorno Starling, al lavoro dietro l’aula, aveva di nuovo sezionato l’addome del cane, stavolta praticando un’incisione più piccola, per condurre «un’ispezione sperimentale» post-operatoria in presenza di Bayliss della durata di circa tre quarti d’ora. Dopo aver constatato le «minime» conseguenze della prima operazione, Starling disse alla corte di aver chiuso la ferita con delle pinze chirurgiche. A questo punto aveva ceduto il cane a Bayliss, che si accingeva a praticare un’altra operazione sul cane in vista della sua terza lezione, in primavera, del corso di dieci presentazioni sui «meccanismi del processo secretivo». Bayliss affermò di aver praticato un’incisione sul collo del cane allo scopo di rivelare uno dei nervi linguali delle ghiandole salivari, che poi aprì e attaccò agli elettrodi. Dopo aver inserito dei tubi nell’arteria carotide e nel dotto salivare la dimostrazione era pronta: lo scopo era dimostrare che la pressione della secrezione salivare era maggiore di quella sanguigna. Diede ordine al suo collaboratore Charles Scuffle di posizionare il cane sul tavolo operatorio all’ingresso dell’aula, dove gli studenti sarebbero arrivati a breve. La dimostrazione di Bayliss non ebbe però i risvolti previsti, poiché l’elettrostimolazione del nervo produsse ben poca reazione, quindi il cane venne portato via circa mezz’ora dopo da Scuffle, il quale lo affidò a Henry Dale, studente non autorizzato. Lo stesso Dale disse alla giuria di aver estratto il pancreas per analizzarlo al microscopio per poi sopprimere il cane con una coltellata al cuore – creando non poco imbarazzo nell’accusa, dal momento che Scuffle aveva dichiarato sotto giuramento che l’uccisione del cane da parte di Dale fosse avvenuta per mezzo di cloroformio o di una miscela anestetica. Come Lind-af-Hageby affermò più tardi, la confusione creata dalle discrepanze tra le dichiarazioni di Dale e Scuffle «deve essere stata decisamente sconcertante agli occhi di coloro che credono nell’accuratezza scrupolosa degli esperimenti di vivisezione». Tuttavia, nel contesto del processo, non ebbe alcun rilievo, poiché la decisione di consegnare il cane per una terza incisione era stata di Starling. Starling era chiaramente nel torto, considerando che in base al Cruelty to Animal Act

² Peter Mason, *Il caso del cane marrone. La storia di un monumento che ha diviso un Paese*, Vanda, Milano 2021. Traduzione di Barbara Balsamo, Marco Caprasecca, Giovanni Manizzi, Silvia Molè. Prefazione di Marco Maurizi. Postfazione di Sara D’Angelo. Copertina di Andrea Nurcis.

³ Stephen Coleridge (1854-1936), segretario onorario della National Anti-Vivisection Society e co-fondatore della National Society for the Prevention of Cruelty to Children. Le note sono state aggiunte dalla redazione per maggior comprensibilità.

un animale sottoposto a più di un'operazione avrebbe dovuto essere soppresso «nel momento in cui lo scopo della dimostrazione è stato raggiunto», pertanto, non avendo ucciso il cane dopo la sua «ispezione sperimentale», aveva infranto la legge. Persino la rivista *Lancet*, che si era aspramente schierata contro Coleridge per tutto il processo, ammise in seguito che si poteva sostenere che il professor Starling avesse commesso «una violazione tecnica della legge».

L'inaugurazione

Eccetto che per il tempo nuvoloso, l'inaugurazione ufficiale del memoriale al cane marrone il 15 settembre 1906 si svolse meglio di quanto i suoi sostenitori potessero sperare. Nessuna protesta dei residenti di Battersea, come speravano i giornalisti, e nemmeno manifestazioni di studenti che avevano minacciato di turbare la cerimonia. Solo una folla interessata di persone del Latchmere Estate e alcune figure importanti del movimento antivivisezionista. C'erano Charlotte Despard, la contessa di Seafield, il reverendo Conrad Noel, Louisa Woodward e, secondo alcune fonti, George Bernard Shaw. Erano seduti su una tribuna costruita appositamente per i relatori, mentre donne e bambini erano disposti in semicerchio attorno alla fontana coperta. «L'elemento femminile includeva diverse donne dall'aria determinata con cappelli di feltro e gonne corte», riportò il *Wandsworth Borough News*, alludendo alle suffragette che si erano già schierate dalla parte del cane. Alle 15.30 il sindacalista progressista Bill Rines, sindaco di Battersea, aprì la cerimonia. Iniziò a piovere copiosamente e si aprì una schiera di ombrelli. Il consiglio comunale, disse Rines, era stato minacciato con «ogni sorta di sanzioni penali», ma si era assunto la responsabilità delle proprie azioni e aveva adottato il monumento «nell'interesse dell'umanità e del mondo animale». In un mormorio di approvazione criticò la «perversione della scienza medica», che aveva spesso prodotto medici immuni alle sofferenze degli animali e persino dei loro stessi pazienti. Non si trattava solo dei medici, aggiunse: c'erano uomini che facevano un gran baccano contro la vivisezione ma nel tempo libero andavano a caccia e donne «avvolte in pelli di foche o deliziate d'indossare piume strappate a uccelli vivi». Joseph Jeffery, consigliere della contea di Londra ed ex sindaco di Chelsea, si alzò per consegnare formalmente la statua al sindaco a nome dell'*International Anti-Vivisection Council*, elogiando le autorità locali per il loro coraggio. Rines tirò una corda e il panno cadde a terra, scoprendo una base di

lucido granito rosso alta circa due metri, con un cane di bronzo alto circa 45 centimetri seduto orgogliosamente su di essa. Nella parte centrale del monumento c'era una fontana di acqua potabile per gli umani e ai suoi piedi un piccolo abbeveratoio per i cani. Come il suo modello vivente, il cane sembrava più un bastardo che un terrier, ma aveva un'aria attenta, amichevole, ingenua, innocente e sorprendentemente dignitosa, la quintessenza del miglior amico dell'uomo. In seguito alcuni suoi oppositori criticarono i meriti artistici della scultura, benché nel complesso fosse stata ben accolta. Secondo Edward Ford, che scrisse un pamphlet due anni dopo, il cane «aveva un aspetto gradevole», «un'espressione mite e una testa lucente che non recava traccia della corona di martire di cui la sua fama era investita». Il *Morning Leader* ne decantò il muso «bello e malinconico», aggiungendo che nessun monumento a Londra aveva mai ricevuto lo straordinario interesse che circondava quella statua. Le acclamazioni della critica avevano però poca rilevanza, in quanto il fascino del memoriale risiedeva più nel fatto che non era stato scolpito come opera d'arte ma come tributo a una causa. Era una fontana, non una statua; semplice e ordinaria come le case della classe operaia che la circondavano. Era per le persone del luogo. Gli inquilini del Latchmere Estate percorrevano il sentiero su cui era stato collocato il monumento per accedere facilmente a Battersea Park Road e gli sarebbero passati accanto quasi ogni giorno, fermandosi a bere se necessario. I bambini che giocavano intorno sarebbero corsi alla fontana per placare la sete [...]. Alla fine il cane era di nuovo una notizia. Un pubblico avido approfittò dei nuovi sviluppi e i giornali colsero l'opportunità per raccontare di nuovo l'intera saga. «Affermare che la professione medica vivisezionista odi il cane marrone di Battersea è un eufemismo», scrisse il *Morning Leader* il 21 novembre 1907. Il *Birmingham Daily Mail* si domandava: «Perché gli studenti non riescono a comportarsi in modo consono alla loro condizione? Il fatto che la loro condotta spregiudicata sia spesso trattata con indulgenza dai magistrati probabilmente contribuisce. L'ultima bravata si guadagnerà l'indignazione di tutti i cittadini onesti»⁴.

Le rivolte

Le reazioni della stampa nazionale furono invece più ostili. Il *Daily*

⁴ Il 20 novembre 1907, alcuni studenti di medicina, guidati da Howard Lister, organizzarono l'assalto alla scultura-memoriale del cane marrone e la presero a martellate.

Graphic definì la manifestazione «quanto di più stupido e di cattivo gusto si possa concepire», specie la parata dei finti cani sui pali, tuonando che «da studenti con un minimo di rispetto per la loro professione ci si sarebbe aspettato che lo considerassero un'umile creatura che ha dato la vita per il bene dell'umanità, trattando la sua memoria di conseguenza. Ma queste sono idee che forse non vengono in mente agli eroi dell'esibizione di ieri»⁵. Gran parte dei commentatori sui giornali auspicava che la si smettesse con le pagliacciate, tuttavia, come lo Yorkshire Herald osservò il giorno dopo, il memoriale del cane marrone aveva suscitato le ire di tutti i Bob Sawyer⁶ londinesi, e la sera dopo che l'effigie fu data alle fiamme, il 23 novembre, ci furono ulteriori manifestazioni che coinvolsero circa 150 studenti a Piccadilly Circus. Tre studenti di medicina – Samuel Middlebrook di Norwood, Emanuel de Meza di Highgate e Arthur Fuelings di Crouch Hill – furono in seguito incriminati per disturbo della quiete dal tribunale di Marlborough Street e condannati per sei mesi al pagamento di 5 sterline. Non appena lasciato il tribunale, un raduno di studenti provenienti da vari atenei diede vita a una rumorosa manifestazione all'ora di pranzo davanti ai cancelli dell'University College [...].

Buona parte del loro linguaggio era chiaramente influenzato dallo status sociale di coloro che avevano partecipato agli scontri: non parlarono di lotte bensì di “zuffe”, “conflitti bonari”, “giochi sfrenati” e “baldorie”, termini che mai avrebbero usato se le manifestazioni avessero coinvolto sindacalisti, suffragette o home ruler⁷, specialmente se avessero attaccato le forze dell'ordine. Senza dubbio alcuni aspetti delle manifestazioni avevano un carattere esuberante, ma il quadro dipinto da alcuni giornali di un'avventura stile “straccioni” aveva poca attinenza con la realtà. Dopotutto gli studenti erano abbastanza arrabbiati da scendere in strada e rischiare il carcere, tanto che a Trafalgar Square erano disposti a usare la violenza. Ford⁸, rimasto molto divertito nel suo primo incontro con i “brown doggers”, aveva deciso di unirsi

5 Il 22 novembre 1907, gli “anti-doggers” partirono a centinaia dall'University College per riversarsi nel centro di Londra. Brandivano paletti con in cima cani di peluche e in testa al corteo portavano il ritratto del magistrato Paul Taylor da bruciare.

6 Nome del chiassoso studente di medicina de *Il Circolo Pickwick* di Charles Dickens.

7 Tale locuzione si riferisce all'istanza di autogoverno grazie alla quale i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario possono essere direttamente esercitati dalla popolazione locale senza dover sottostare ai controlli degli organi centrali dello Stato. Storicamente con *home rule* si indica l'autonomia rivendicata dagli Irlandesi e i progetti relativi che dal 1874 al 1914 vennero presentati al Parlamento inglese.

8 Edward K. Ford, giornalista, autore del pamphlet *The Brown Dog and His Memorial*.

alla manifestazione di Trafalgar Square come osservatore, aveva però rapidamente abbandonato la sua missione non appena comprese il comportamento della folla. «Fui sopraffatto da un sentimento di inquietudine quando vidi le espressioni di quei giovani cariche di odio contro il cane marrone», disse. «Ho visto giovani fare a pugni reclamando il riconoscimento dei diritti degli oppressi [...] ma qui non ho visto una tale luce. L'energia dietro queste masse di studenti riottosi mancava dei segni inscindibili da quei movimenti nati dagli istinti spiritualmente più avanzati dell'umanità. Qui si è trattato di un terribile attacco privo di quella ispirazione che rende belli gli attacchi brutti». Rivolta o no, i giornalisti si recarono in città nei giorni seguenti esibendo disegni che ritraevano gli studenti arrestati, supportati da fotografie della famigerata fontana, e condannando il loro comportamento [...].

Il cane marrone stava diventando sempre più un bastone con cui punire il consiglio comunale per le sue iniziative radicali. Nel più ampio dibattito sulla moralità della vivisezione i fatti di Trafalgar Square probabilmente fecero perdere terreno agli attivisti, ma sulla ristretta questione se il memoriale dovesse rimanere al suo posto è probabile che abbiano giovato alla loro causa. Forse gli studenti non si erano avvicinati abbastanza al memoriale da danneggiarlo, ma metaforicamente gli avevano inflitto altri colpi di martello, e adesso erano pronti a passare a un nuovo livello di protesta⁹.

Altri guai

Per quanto riguarda Lind-af-Hageby, gli eventi delle ultime settimane avevano iniettato nella sua vita proprio quel tipo di esaltazione di cui si nutriva. Era tornata per un breve periodo in Svezia, in seguito alla morte della madre nel 1905, ma dopo il processo era rimasta perlopiù a Londra e adesso stava per entrare in quello che John Vyvyan definì «il periodo più creativo e attivo della sua vita.» Nuovamente richiesta come oratrice e figura chiave della controversia, si gettò nella mischia, assaporando il taglio e la spinta del dibattito dimostrando di essere una delle poche oratrici antivivisezioniste in grado di fronteggiare la tattica delle arringhe dei suoi avversari. Il *British Medical Journal* derise la

9 Tra i mesi di novembre e dicembre 1907 il centro di Londra fu teatro di varie dimostrazioni degli studenti – note appunto come “i fatti di Trafalgar Square”.

sua «oratoria bisbetica», nonostante ci fossero pochi dubbi sul fatto che sapesse reggere da sola il palco e a volte fosse capace di ribattere in maniera più efficace rispetto agli attacchi che le venivano sferrati. Nell'atmosfera sulfurea e fumosa del convegno di Acton rispose con coraggio alle urla dei chiassosi studenti, denunciando un uomo che le mandava sarcasticamente baci (un gesto che offese molto le donne più anziane tra il pubblico) e lottando per superare gli schiamazzi. Parecchi studenti salirono sulle sedie per porre domande mentre scoppiavano altre bombe puzzolenti, liberando un enorme spazio al centro della sala. Lind-af-Hageby tenne duro nonostante gli abusi verbali che, secondo un giornale, coprivano «l'intera gamma del gergo ospedaliero», ma quando i dimostranti cominciarono a cantare la loro canzone del cane marrone, suonando trombe e agitando sonagli, le fu impossibile farsi sentire, e si sedette ad aspettare gli sviluppi [...]. Per niente scoraggiata dall'esperienza ad Acton, Lind-af-Hageby accettò un altro invito a parlare cinque giorni più tardi, lunedì 16 dicembre, questa volta a Caxton Hall, non lontano da Parliament Square, sullo spinoso tema «vivisezione e studenti di medicina». L'evento era stato organizzato con biglietti in prevendita per evitare il ripetersi delle scene di Acton, ed era sorvegliato da decine di addetti al servizio d'ordine portati da Battersea. Ciononostante circa cinquanta studenti riuscirono, con mezzi leciti o meno, a procurarsi i biglietti. Rimasero seduti relativamente tranquilli sotto gli occhi sospettosi del servizio d'ordine finché Lind-af-Hageby cominciò il suo discorso. Non appena Lind-af-Hageby menzionò il nome del magistrato Paul Taylor¹⁰ si levò una tempesta di fischi e buu, cui seguirono contro-grida di «vi sta bene, cialtroni!», quindi ci furono altre interruzioni, un agitare di sonagli e un'interpretazione dell'inno del cane marrone. Lind-af-Hageby contrattaccò affermando che avevano «di gran lunga superato i limiti della legittima ilarità giovanile» e che erano degenerati «nella brutalità». Le sue parole causarono un tumulto, mettendo di fatto fine all'incontro, mentre altre bombe puzzolenti esplodevano e un gruppo di studenti che si era arrampicato sul tetto dell'hotel adiacente batteva sulle finestre e sui tubi della ventilazione. Nel mezzo della confusione Howard Lister ottenne il permesso di salire sul palco, dando l'impressione di volersi scusare per le recenti azioni di disturbo, ma non appena finì di parlare una porta si spalancò

10 Il magistrato che aveva multato gli studenti arrestati in occasione del primo assalto al memoriale e che aveva minacciato di condannarli a due mesi di lavori forzati se il fatto si fosse ripetuto.

sul retro del palco e una decina di studenti irruppe in sala tra grandi applausi [...]. La reazione della stampa alle nuove «rivolte» al chiuso non fu più favorevole di quanto non fosse stata per i disordini all'aperto; numerose furono le critiche sulla condotta di quelli che il Manchester Guardian definì «miseri esemplari della classe studentesca». Tuttavia la maggior parte dei quotidiani continuò a sostenere che gli ulteriori disordini non facevano che evidenziare la follia della decisione del consiglio di Battersea di accettare la statua commemorativa, e che ciò dimostrava l'urgente necessità di modificare l'iscrizione sulla statua, se non la totale rimozione. Battersea non riscuoteva la simpatia delle istituzioni su molti fronti; dopo il meeting di Acton, i giornali conservatori erano già in fermento circa i piani che miravano a imporre una terza imposta supplementare per finanziare un programma di lavori pubblici volto a creare lavoro per i disoccupati [...]. Le pressioni arrivarono anche da una parte finora inattesa: la polizia. Due giorni dopo i disordini di Trafalgar Square il sindaco di Battersea aveva ricevuto una lettera del capo della polizia, Sir Edward Henry, in cui si sosteneva che i costi pubblici per proteggere il monumento stavano diventando proibitivi: «Presto o tardi, a meno che non si provveda a una protezione speciale, verrà sfigurato o distrutto», si leggeva nella lettera. Una protezione di ventiquattro ore comportava già il servizio di quattro agenti per sorvegliare il cane dalle quattro del pomeriggio alle prime ore del mattino, più altri due agenti per tenerlo d'occhio il resto del giorno, per un costo di almeno 700 sterline l'anno. «In circostanze simili, il capo della polizia è costretto a chiedere, qualora il consiglio desideri che la statua rimanga nella posizione attuale, se vi sia disponibilità a coprire i costi del servizio speciale da parte della polizia».

La rinascita

Il cane marrone fu [...] un'icona importante nella storia del dibattito tra antivivisezionisti e sperimentatori sugli animali. Ma per molte persone ebbe un ulteriore e ben più ampio significato, divenne un simbolo radicale adottato dalle suffragette, dai sindacalisti e dalla classe operaia di Battersea come gesto di sfida contro l'élite dominante. Sarà anche venuto alla luce come monumento antivivisezionista, ma certamente non rimase tale. Il legame tra il movimento delle donne e il memoriale fu particolarmente forte. Lind-af-Hageby fu un'appassionata sostenitrice del voto per le donne, come anche Charlotte Despard e gran parte

della fanteria del movimento antivivisezionista, convinta che suffragio femminile e antivivisezionismo facessero parte della stessa battaglia [...].

Sebbene i sindacalisti non fossero affatto favorevoli al suffragio femminile, o particolarmente coinvolti nell'antivivisezionismo, dimostrarono di essere sostenitori coerenti del cane marrone durante tutta la sua travagliata esistenza: dai telegrammi di sostegno a organizzazioni come la filiale di Battersea della Operative Bricklayers Society all'appoggio costante al Trades and Labour Council di Battersea. Godevano di un ampio e trasversale sostegno da parte di socialisti, radicali, home ruler e liberali, che scelsero di vedere il cane come il fulcro della politica della classe emergente britannica: da un lato un umile monumento in uno dei quartieri più poveri di Londra, dall'altro i ricchi studenti di medicina della classe alta di Gower Street, con i loro legami con Oxbridge e la loro vicinanza ai conservatori. Lord Llangattock, presidente della NAVS¹¹, era ottimista quando alla St. James's Hall nel 1903 dichiarò di credere che la società avesse «alle spalle la stragrande maggioranza delle classi lavoratrici del paese», ma in seguito sarebbe rimasto colpito dall'interesse mostrato alla fine dalla classe operaia per il dramma del cane marrone. Di certo la gente che abitava nell'area intorno al monumento sembrò aver adottato quasi subito il cane marrone come simbolo delle loro battaglie quotidiane contro l'autorità. L'obiettivo antivivisezionista della classe media pare non abbia fatto colpo sulla classe operaia di Battersea, costretta dalla propria condizione di povertà a dedicare la maggior parte del tempo a pensare giorno per giorno a questioni più urgenti. Ma quando il cane marrone giunse in mezzo a loro trovò pronti sostenitori tra la gente del posto e specialmente tra i bambini, che secondo il Morning Leader del 21 novembre 1907 consideravano il cane «un amico taciturno di vecchia data, perché si capiscono a vicenda [...]». Quando Ford visitò per la prima volta il memoriale non riusciva a credere quanto la gente del posto fosse diventata solidale con i diritti degli animali. «Evidentemente ero atterrito in un covo antivivisezionista, dove gli stessi ragazzi nelle strade difendevano a spada tratta i cani», disse.

11 National Anti-Vivisection Society.

Troglodita Tribe

Chiudiamo i canili!¹

L'idea di volerli aiutare, salvare, adottare non potrà mai giustificare l'orrore e la vergogna dei canili.

Siamo persone stanche di veder trattati i cani come oggetti che chiunque può liberamente prelevare dalle strade, dalle piazze, dalle campagne (soprattutto nel sud Italia) per farci letteralmente ciò che vuole. Li vediamo in continuazione: catturati, ingabbiati, deportati, adottati frettolosamente per qualche settimana per poi essere altrettanto rapidamente abbandonati. Cani scacciati, maltrattati, denunciati, segnalati, fotografati oppure cani chiusi a vita dietro i cancelli che impazziscono, o anche cani puliti e profumati che hanno perso del tutto la loro identità, cani fuori di testa che non rispondono più ai normali segnali dei loro simili, che non possono rovistare, cercare, perlustrare perché fuori di casa è sporco, è pericoloso, puzza, fa schifo, non è igienico, perché il mio bimbo deve stare sul divano e allora gli disinfetto le zampe.

Ogni giorno sentiamo il peso di questo immaginario che schiaccia il cane in quel ruolo, che lo pretende o sul divano o dentro la gabbia di un canile.

O da una parte o dall'altra, senza via di scampo.

Ruoli antitetici, ma in fondo identici perché frutto di una fantasia fondata sul dominio.

Ruoli così lontani dalla realtà di chi li subisce da divenire la peggior forma di repressione e di oppressione.

Siamo stat* nei canili per tanti anni a cercare di dare una mano, a cercare di capire, a cercare di mandar giù l'angoscia, tipica sensazione che caratterizza tutto l'universo concentrazionario, tipica sensazione che, se sei ancora umano, ti sconvolge ogni volta che varchi quella soglia, la soglia di un canile, di qualsiasi canile.

1 Il testo proposto è un estratto da Troglodita Tribe, *Chiudiamo i canili!*, Ortica, Aprilia 2021. Si ringraziano le autrici e la casa editrice per il permesso di pubblicazione.

L'angoscia è l'atmosfera a cui ti devi abituare, la regola essenziale ed imperante: dalle galere ai manicomi passando dai canili l'angoscia è un persistente senso di disagio, di mancanza, quasi una certezza che risuona in ogni angolo del tuo corpo per farti stare male, per annunciarti quanto sia sbagliato, inutile, meschino, massacrante tutto quello che hai intorno, tutto quello che stai vivendo. La negazione della vita, il rifiuto di ogni lontana parentela con la bellezza, con l'indispensabile necessità d'essere liber* per poter provare a dare ossigeno a ciò che ancora ci ostiniamo a chiamare vita.

Siamo stat* nei canili, certo, ma solo quando ne siamo uscit* definitivamente e senza compromessi abbiamo cominciato a stringere rapporti degni di questo nome con i cani che incontravamo, siamo riuscit* a riconoscere e a sentire nel profondo quel poco che resta della loro meravigliosa presenza nella nostra evoluzione, quel loro zampettare al nostro fianco sin dall'alba dei tempi.

Ed è grazie a questi rapporti, a queste amicizie che abbiamo cominciato a scrivere su di loro, a realizzare libelli autoprodotti con un taglio libertario e antispesista sul mondo dei cani. Uno sguardo, il nostro, che non è quello dell'educator*, del volontari* o dell'espert* cinofil*, ma quello dell'attivista per la liberazione animale. Uno sguardo che, immancabilmente, trova le inevitabili intersezioni con altre lotte, altre ingiustizie, altre devastanti realtà che caratterizzano il nostro quotidiano.

Il canile nasce come una struttura progettata per contenere in modo funzionale tutti i cani accalappiati. Una struttura che serve a trattenerli per un massimo di tre giorni prima della soppressione. Secondo quanto prescrive la legge (1954), le funzioni a cui deve assolvere un canile così concepito richiedono come unica attrezzatura *«un idoneo impianto per l'uccisione eutanasica di cani e gatti che devono essere abbattuti per ragioni normative e di un inceneritore per la distruzione delle carogne»*.

Da questo momento in poi il concetto di canile entrerà nel pensiero comune, si insedierà nel nostro immaginario come il luogo per eccellenza dove rinchiudere tutti i cani che, in qualunque modo, abbiano perduto o non abbiano mai avuto un diretto riferimento umano.

Mentre le leggi precedenti avevano trasformato la normale e millenaria presenza dei cani di nessuno in una stonatura che generava disorientamento e diffidenza, con la nuova invenzione del canile, viene fornita la soluzione. Finalmente anche tutti questi cani hanno un posto nel paesaggio del nostro immaginario.

Uno dei punti essenziali di questo importante passaggio, però, sta nel

concetto di proprietà. Il cane, infatti, con la nascita dei canili, diviene a tutti gli effetti un oggetto che può essere solo posseduto, che può esistere, muoversi e vivere esclusivamente se è proprietà di qualcuno. In tutti gli altri casi deve essere segnalato, braccato, catturato, rinchiuso, abbattuto.

Mentre è evidente che la nascita dei canili cerca di soddisfare delle necessità sanitarie in modo drastico e violento, raramente si riflette su questo passaggio che segnerà radicalmente il nostro rapporto con i cani.

In ogni caso, quello che maggiormente interessa ai fini di un'analisi intorno alla cosiddetta "ideologia del canile" è far notare come i cani, che prima vedevamo e incontravamo normalmente nelle zone rurali o anche nei dintorni degli insediamenti urbani, da compagni di vita che popolano normalmente i paesaggi a noi familiari, si trasformano ufficialmente in pericolosi latitanti; fuggiaschi che disturbano il nostro concetto di normalità, di natura, che disturbano l'idea di convivenza con le altre specie incentrata sul controllo e sul dominio. Una presenza che colpisce, stona e induce immediatamente a pensare di sopprimerli o rinchiuderli.

Con il diffondersi del pensiero animalista e protezionista, ma anche con il decisivo miglioramento della situazione igienico-sanitaria che porterà a debellare la rabbia, il cane visto, individuato, segnalato e catturato sul territorio non sarà più considerato, in automatico, uno spaventoso veicolo di malattie.

La scienza veterinaria entrerà nel dibattito diventando un punto di riferimento importante per tutti i possessori di cani.

Dopo tante lotte, nel 1991 verrà finalmente promulgata la Legge quadro 281 che introdurrà il concetto di canile rifugio. I cani catturati verranno quindi portati nel vecchio canile sanitario per essere curati e per assicurarsi che non abbiamo malattie contagiose e, in un secondo momento, dopo 60 giorni, se non riconducibili ad un proprietario, trasferiti nel canile rifugio per essere messi a disposizione per le adozioni.

L'entrata in scena del canile rifugio costituisce un cambiamento sostanziale: i cani non vengono più uccisi e questo sembra tranquillizzare in modo decisivo tutto quel caotico movimento di protesta che si era mobilitato contro la violenta persecuzione nei loro confronti. L'obiettivo è stato raggiunto.

I cani sono salvi.

In realtà, l'immaginario che ha radicalmente condizionato il nostro rapporto con i cani resta intatto. Quell'immaginario che li vede

pericolosi e veicolo di malattie se non sono sotto diretto controllo umano ancora palpita nel nostro inconscio, quell'immaginario che li vede come esseri incapaci di prendere decisioni, esseri da padroneggiare e condurre in relazione alle nostre esigenze, quell'immaginario che vuole dominare l'intera specie quasi ne fossimo gli artefici e i proprietari è ancora parte integrante delle nostre fantasie. E finché non riusciremo a demolirlo i canili resteranno inossidabilmente presenti nelle nostre società perché ritenuti, comunque, l'unica soluzione possibile.

In altre parole, si accetta di non uccidere i cani a patto che vengano catturati e rinchiusi, a patto che vivano secondo determinati standard imposti che prevedono il loro stretto controllo. Il nostro rapporto con i cani, anche con la nuova legge, non riesce a prescindere dalla parola PADRONE e, come ovvia conseguenza, da un completo dominio sulle loro esistenze.

Il concetto di canile è talmente bieco e squallido, così chiaramente connesso alla persecuzione e al dominio dei cani che, proprio, non è possibile, neppure lontanamente, neppure con i più potenti condizionamenti tipici delle nostre società speciste, farlo passare come un luogo accettabile. Lo sanno tutt*, anche chi ci lavora, anche chi li dirige, che i canili sono il luogo della sofferenza, l'emblema dell'ingiustizia che campeggia indisturbato a sancire il nostro "moderno e razionale" rapporto con i cani. Gabbie e reclusione, impedimento e dominio, repressione delle più elementari libertà e rabbia, tanta tanta rabbia. Ma una rabbia che sfocia nello stress, nella malattia, nella depressione, nella rassegnazione, una sorta di morte sociale, un radicale annientamento dell'essere cani.

Non ci dovrebbe essere alcun bisogno di spiegarlo, di entrare nei particolari, di sottolinearne le caratteristiche. Tutt* sentono nel loro intimo la profondità del tradimento, l'errore grossolano, la palese ingiustizia.

Solo che è talmente evidente dall'esser troppo pesante da affrontare, soprattutto troppo angosciante per esser messo in discussione.

Rinchiudiamo i cani che hanno subito l'onta d'esser stati abbandonati, d'esser nati sulla strada.

E allora il canile lo si manda giù, proprio come uno dei tanti bocconi amari che ci tocca ingoiare.

A nessuno piace il canile, allora occorre farlo diventare necessario e indispensabile.

A nessuno piace il canile, allora chi propone di abolirlo, chi grida BASTA! è tenuto a trovare un'alternativa. Ma ovviamente non esiste un'alternativa ad un'ingiustizia che non sia un'altra ingiustizia.

Più ci si addentra nella questione e più appare evidente che il canile non è soltanto un luogo fisico, quanto soprattutto un'idea, una forma mentale che pone le sue basi sul controllo, la gestione e il dominio dei cani.

In questo contesto CHIUDIAMO I CANILI! dovrebbe diventare una strategia di smantellamento che punti a scardinare la nostra idea di cane come oggetto, robot, pet, fedele servitore, bimbo o povera creatura indifesa che ci ha portati proprio alla vergognosa soluzione del canile per risolvere i diversi problemi di convivenza.

I canili, in fondo, sono presenti nelle parole che usiamo per definire i cani e i nostri rapporti con loro, sono presenti negli oggetti e negli accessori che utilizziamo per contenerli, sono presenti nei concetti di bene e male che imponiamo, sono presenti nella nostra idea di cane che si è formata e sviluppata adeguandosi in maniera sempre più evidente alle logiche di business che condizionano e dirigono il nostro rapporto con loro.

È dunque venuto il momento di cominciare a demolire!

O di accettare il futuro distopico che va profilandosi.

Quando gli e-doggy, i cani-robot della Kanis Incorporated, furono lanciati sul mercato con una massiccia campagna pubblicitaria, il problema del randagismo venne radicalmente ridimensionato.

Certo, i primi modelli di e-doggy erano piuttosto rozzi e anche un po' ridicoli, le differenze con un cane vero erano evidenti, ma ben presto, nel giro di pochi anni, vennero apportati aggiornamenti sempre più sofisticati che li resero decisamente concorrenziali da qualsiasi punto di vista.

Anzi, un e-doggy, secondo l'opinione comune che andava formandosi intorno a questa strana novità commerciale, era molto più comodo, pratico, sicuro e igienico rispetto ad un cane vero, anche perché potevi programmarlo in relazione alle tue esigenze.

Potevi abbassare il volume dell'abbaio, potevi spegnerlo o addirittura smontarlo e metterlo in valigia quando andavi in vacanza, potevi renderlo mansueto o aggressivo, sempre se ti serviva un e-doggy da guardia. Potevi portarlo al guinzaglio, ma anche liberarlo ovunque perché tanto rispondeva immediatamente ai richiami e alla modulazione vocale del padrone.

Gli e-doggy erano ammessi negli alberghi, nei ristoranti, al cinema, sulle spiagge, sui treni, in aereo e in ogni altro luogo.

La programmazione di un e-doggy era semplicissima e le varianti

principali potevano essere comodamente gestite con qualche click. In ogni caso, la versione standard usciva dalla fabbrica con delle caratteristiche di base: pelo morbido, lucente e pulito, leggero odore di cane che poteva essere modulato in base ai gusti o anche cambiato con altre profumazioni, temperatura del corpo costante, trenta comandi principali come “A cuccia!”, “Seduto!”, “Basta!”, “Andiamo!”, già inseriti.

Naturalmente tutti gli e-doggy correvano a prendere la pallina e la riportavano al padrone.

L’ultima trovata della Kanis Incorporated fu quella dell’e-doggy mutation. Ideò una nuova versione più evoluta da cui potevi sfilare completamente pelliccia e testa per cambiarle con altri modelli.

Quando eri stanco di un cane giallo con la pelliccia rasta potevi trasformalo in un feroce cane d’assalto, o in un cane arcobaleno dal muso angelico, o in centinaia di altre tipologie e incroci che venivano continuamente proposti dalla casa madre.

In realtà potevi anche elaborare i nuovi involucri personalmente con un software dedicato che ti permetteva di incrociare le diverse caratteristiche e ottenere modelli incredibilmente originali, unici e personalizzati. Poi bastava inoltrare il file alla Kanis e, in ventiquattro ore, ti spediva a casa il nuovo involucro.

L’e-doggy mutation rivoluzionò totalmente il mondo della cinofilia elettronica perché l’affezione ad un unico individuo che ti accompagnava per l’intera vita venne definitivamente superata.

Si formarono nuove figure professionali di alta moda cinofila in grado di comporre particolari involucri per e-doggy in limitatissime e costosissime tirature che fondevano diverse caratteristiche e mutazioni.

L’e-doggy mutation consentiva ai più abbienti di sfoggiare un diverso modello ogni giorno. C’erano modelli da sera, da ricevimento, modelli da battaglia, modelli invernali, modelli da portare in città o al mare.

Divenne essenziale allestire speciali cabine-armadio per sistemare i diversi modelli realizzati e conservarli nel migliore dei modi.

L’industria dell’e-doggy mutation si sviluppò così tanto da divenire il motore trainante dell’economia mondiale.

Trascorsi cent’anni, però, qualcuno giura ancora di aver intravisto la sagoma inconfondibile di un vero cane e, soprattutto, giura di aver udito un abbaire irregolare con modulazioni complesse, sconosciute e certamente non riconducibili a un e-doggy.

Curiosi davvero questi malinconici ricordi, queste strane voci e visioni che riaffiorano da un mondo ormai scomparso e fortunatamente sostituito da nuovi modelli di gran lunga più efficienti.

Claudio Kulesko

Primatologia dell’orrore, orrore della primatologia

Molte persone inorridiscono nell’apprendere che uno scimpanzé potrebbe mangiare un neonato umano ma, dopotutto, per quanto riguarda lo scimpanzé, gli uomini non sono che un altro tipo di primate.

Jane Goodall, *L’ombra dell’uomo*

Colobo

Non potrò mai dimenticare l’orrore che provai nel vedere per la prima volta degli scimpanzé cacciare, catturare e uccidere un’altra scimmia. Si trattava di un eritrocebo, forse di un colobo, non ricordo. Il primo shock fu proprio scoprire che gli scimpanzé – che la TV mi aveva abituato a figurarmi come simpatici e benevoli clown vegetariani, tutt’al più insettivori – sono in realtà onnivori. E non solo, anche abili predatori. Il secondo shock fu apprendere le modalità attraverso le quali si svolgono e si concludono le caccie degli scimpanzé.

I membri più inesperti della tribù circondarono furtivi il branco di scimmiette appollaiate tra le fronde e, giunti ai piedi degli alberi, presero a fare un gran fracasso, agitando i cespugli, urlando e battendo sui tronchi con le braccia, con delle pietre e con dei pezzi di legno. Solo in questi giorni ho avuto modo di apprendere che gli officianti di questa prima parte della caccia sono denominati “battitori”. Spaventate, le scimmiette cominciarono a fuggire, ma non alla rinfusa. Piccoli gruppi. Cauti. Ben organizzati. Coscienti del pericolo. Fu allora che i cacciatori veri e propri uscirono allo scoperto, sciamando rapidi tra gli alberi. Non ricordo come la manovra ebbe luogo, ma nel giro di pochi secondi, i cacciatori isolarono un cucciolo di scimmia dal resto del branco. Lo scimpanzé più esperto, o forse solo quello più fortunato, si avventò sulla scimmietta e, con un gesto secco, fece compiere alla testolina dell’animale un giro completo, spezzandogli l’osso del collo. Rimasi di sasso, la tazzina di caffè sospesa a mezz’aria, a un centimetro alla bocca. Quando il grosso cacciatore affondò i denti nel cadavere

della scimmietta, la mia mente cedette del tutto. Ripugnanza, disgusto nei confronti di tutto – del mondo, della vita, della natura stessa. Ecco cosa provai in quel momento.

Mi ci vollero mesi per cancellare quelle immagini dalla testa – il terrore che esplodeva nel corpo del cucciolo, la crudezza meccanica del gesto del cacciatore esperto e la scimmietta che si afflosciava, inerte come un pupazzo di pezza. Oggi, per fortuna, non ne conservo che un vago ricordo.

La stessa angoscia, lo stesso perturbante senso di disagio, è riemerso nel corso della lettura de *Il massacro del Monte Rainier* (2020, titolo originale *Devolution*), l'ultimo romanzo di Max Brooks – già autore di *The Zombie Survival Guide* (2003) e *World War Z* (2006, dal quale è stato anche tratto il film *World War Z*, del 2013)¹. Stavolta, Brooks lavora con materiale altamente esplosivo, mettendo il lettore di fronte a un horror primatologico, dotato – come ogni buon horror – di una cornice metafisica radicale. Ancora una volta l'autore si affida al formato del reportage, dando forma a un'opera corale, composta da più voci e più prospettive, situata a metà strada tra l'inchiesta di cronaca, il *memoire* e l'indagine criptozoologica. Al centro delle vicende troviamo il villaggio di Greenloop (letteralmente “circuito verde”), un ecovillaggio hi-tech dotato di tutti i comfort (pannelli solari, impianti domotici, wifi, connessione internet ad alta velocità, consegna periodica e automatica della spesa, e via dicendo), fondato da un guru delle tecnologie rinnovabili. Al pari del fondatore del villaggio, i pochi abitanti di Greenloop sono una sorta di transfughi metropolitani: membri della upper class più agiata, “*techies*”, imprenditori e intellettuali di vario genere e calibro, intenzionati ad allontanarsi il più possibile dal contesto urbano – senza tuttavia dover rinunciare alle comodità offerte dalla metropoli.

Con ogni probabilità, non è un caso che quelli che potremmo definire i tre protagonisti provengano da estrazioni differenti rispetto a quelle degli altri personaggi. Kate, voce narrante e, per un buon terzo del libro, protagonista anonima e indefinita, è una contabile tormentata da una miriade di futili preoccupazioni che l'hanno condotta in terapia – e che si riveleranno, giunti alla fine della prima metà del libro, null'altro che quelli che Freud definì sintomi di una ben più profonda “malattia della civiltà”. Si trova a Greenloop, nella villetta acquistata dal

fratello, Frank, per “staccare la spina”. Il compagno di Kate, Dan, è un aspirante *entrepreneur* digitale. Brooks non rivela quale sia il cruccio di Dan – tra le ipotesi vi è una laurea non conseguita, l'impossibilità di accedere al lavoro dei propri sogni e, ancora, il fallimento di un'attività imprenditoriale; tutto quel che sappiamo all'inizio del romanzo, è che Dan è uno *slacker* che passa il tempo steso sul divano a smanettare con l'Ipod – così impigrito e depresso da risultare inavvicinabile persino per Kate, al punto da apparire come un vero e proprio “personaggio non pervenuto” per il solito primo terzo del libro.

La soglia del “primo terzo” appare particolarmente rilevante se si prende in considerazione il terzo personaggio chiave: Mostar, un'artista del vetro, reduce dell'assedio all'omonima città della Bosnia (all'epoca ex-Jugoslavia), avvenuto tra il 1992 e il 1993 – e durato nove mesi. Mostar, ovviamente, non è il vero nome della donna (che Brooks non comunicherà mai al lettore), ma un nome “d'arte” nel senso più profondo del termine: una sorta di installazione vivente ideata al fine di celebrare la memoria dell'assedio. Mostar è il perno della narrazione, il Virgilio che condurrà per mano la protagonista attraverso l'orrore che si scatenerà su Greenloop. Le esperienze della guerra, dell'assedio, della fame e delle brutalità hanno temprato Mostar al punto da renderla estremamente reattiva nei confronti del pericolo, sviluppando in lei una tendenza a risposte semplici, chiare ed efficienti. Non solo un'artigiana, dunque – dotata di competenze e mindset già piuttosto lontani da quelli degli altri abitanti del villaggio –, ma una bomba pronta a esplodere, una sorta di “agente dormiente” della sopravvivenza e del warfare. E quando il Monte Rainier, stratovulcano dormiente situato a due passi da Seattle, esplose, ricoprendo il cielo di fumo nero, bloccando le strade e scatenando rivolte, Mostar esplose con esso.

Greenloop si ritrova tagliata fuori dal mondo: nessuna comunicazione, nessuna via di fuga, nessun approvvigionamento e l'inverno alle porte. Ma non è tutto. Dal bosco giungono predatori affamati, resi spavaldi dalla carenza di cibo. Prima, un puma – sarà proprio Mostar a scacciarlo, ma solo dopo che Kate avrà infranto l'ultima barriera che ancora la accomuna agli altri abitanti del villaggio, frapponendosi tra il puma e Palomino, la figlioletta adottiva di una coppia di pedagogiste. Poi, arrivano i mostri, le cose che fanno a pezzi e divorano il puma ferito – lungo una vertiginosa scalata della catena alimentare. Nel cuore della notte, un antico avversario di specie – assopito nella memoria genetica dell'umano – emerge dalla foresta: *Gigantopithecus blacki*, Sasquatch, Momo, Yeti, Bigfoot.

¹ In realtà non si tratta esattamente del romanzo più recente di Brooks, considerando il ben più pacifico *Minecraft. The Mountain*, uscito all'inizio di quest'anno.

Da questo punto in poi, Kate e Dan verranno trascinati da Mostar in un'ascesa forzata, o meglio, a una discesa. Il titolo originale del romanzo, *Devolution*, allude a questa caduta a piombo nel baratro di un ambiente evolutivo primordiale, a una perdita di umanità capace di ricacciare l'umano tra i primati – giù dal podio tecno-umanista, fuori dalla socialità urbana, fuori dalla storia e dalla civiltà. In questo senso, Mostar incarna l'anomalo, l'individuo di confine, sospeso tra la civiltà e la barbarie del mondo naturale. Man mano che Kate interiorizza Mostar (ripetendone a mente le parole, divorandone i saperi, le immagini e le idee), la funzione della seconda si stempera e si esaurisce, mentre la linea di fuga della prima si fa sempre più marcata, perdendosi tra i meandri di una foresta astratta ed eterna, situata fuori dal tempo, totalmente dominata dai paradigmi della caccia e della fuga.

Gorilla

Se dovessi tracciare una linea che conduca da questo libro a un suo ipotetico precursore, passando da un intermediario, andrei intuitivamente a due titoli: *La guerra dei mondi*, di H.G. Wells, e la trilogia della *Memoria del passato della Terra*, di Cixin Liu. Tenterò di approfondire meglio tale parentela più avanti. Di fatto, l'architettura “a singhiozzo” del libro – strutturata come un'alternanza tra discussioni teoriche, diatribe sulla sopravvivenza, *stop* dedicati alla preparazione e *go!* dedicati all'azione pura – ben si presta a mascherare da semplice romanzo quest'opera di pura *theory fiction*. Da un punto di vista filosofico, i temi trattati da Brooks all'interno del libro sono tre – disposti in uno pseudo-ordine crescente: la natura umana, l'animalità e la natura in sé. A fare da cerniera tra questi tre concetti, troviamo i primati, che l'autore sottopone a una decostruzione, seguita da una corrispettiva ricostruzione, orientata a un “annerimento” di gran parte delle idee più diffuse riguardo alle grandi scimmie. *Homo sapiens* compreso.

Fin dalle prime pagine, appare chiaro come l'obiettivo principale di Brooks consista nello spaesare il lettore – in particolar modo quello del tutto a digiuno in ambito naturalistico ed etologico. Un passaggio di particolare rilievo, suddiviso in due parti – la prima all'inizio del libro, la seconda verso il fatidico primo terzo – è il seguente:

Ho notato un paio di colibrì svolazzare attorno a questi alti fiori selvatici viola che spuntavano in una chiazza di sole disneyana. Ne ho visto uno

fermarsi su un fiore e poi l'altro è andato a mettersi accanto al primo, e a quel punto è successa una cosa tenerissima. Il secondo ha iniziato a dare piccoli baci al primo, muovendosi avanti e indietro con le piume arancione ramato e la gola rosso chiaro².

Kate passeggia sul sentiero. La soggettiva è tutta dedicata a «questo posto, con i suoi alberi sani e i piccoli uccelli felici che si scambiano baci d'amore»³. Un paesaggio mansueto, anzi, benevolo, “disneyano”, come ammette per prima lei stessa. Il tema chiave in questa prima annotazione nel diario di Kate è la *wilderness* come luogo “puro” e “incontaminato”, come spazio di riconciliazione con la natura. Più avanti, nella nota #5, quando il paesaggio si sarà già da diverse pagine rivoltato attivamente contro i personaggi, incontriamo un'altra Kate, più lucida, più cosciente, divenuta ormai consapevole della trappola mortale nella quale si è tramutato il bosco:

Non avrei potuto essere più grata ai colibrì che mi sono passati davanti. Sfrecciavano intorno a quegli stessi fiori, dandosi quei piccoli baci affettuosi. Ero così felice all'inizio, le mani sulla bocca. Grazie a Dio! Ecco cosa ho pensato. Grazie a Dio è rimasta almeno una cosa bella. Ma poi ho guardato meglio e ho visto che non si stavano baciando. Uno stava cercando di uccidere l'altro, colpendolo rapido con quel becco a forma d'ago. Ecco cosa stavano facendo quel primo giorno, quando avevo visto solo ciò che volevo vedere⁴.

Non a caso, uno dei personaggi, l'antropologo Reinhardt, è autore di una “rivoluzionaria” monografia su Rousseau – «[Rousseau] riteneva che i primi esseri umani fossero essenzialmente buoni ma che quando l'umanità ha cominciato a urbanizzarsi, staccandosi dalla natura, si sia separata anche dalla propria natura. Per usare le parole di Reinhardt, “i mali di oggi si possono attribuire tutti alla corruzione della civiltà”»⁵. Reinhardt sarà l'ultimo ad aprire gli occhi sulla nuova realtà che si è abbattuta su Greenloop. Nel nuovo habitat ad altissimo rischio, la fauna e la flora si tramutano nella duplice funzione di un sistema-ambiente

2 Max Brooks, *Il massacro del Monte Rainier*, trad. it. di R. Prencipe, Mondadori, Milano 2021, p. 21.

3 *Ibidem*, p. 22.

4 *Ibidem*, p. 90.

5 *Ibidem*, p. 33.

dominato dalla diade sopravvivenza/morte: da un lato, si tramutano in prede, potenziali fonti di cibo; dall'altro, in predatori, potenziali sorgenti di minaccia. Ciò avviene senza che venga bandita una sostanziale ambiguità del ruolo di ciascuno di loro. L'eterotrofia si mostra così nelle sembianze di una catena alimentare sfumata, non immediatamente evidente, nella quale anche gli erbivori si rivelano predatori della flora. Scrive Kate nel suo diario:

Ascolti, la capisco. Anche io amo gli animali. E mi dispiace per loro. La siccità, il cattivo raccolto delle bacche. E adesso vengono cacciati via dalle loro case. Certo che hanno fame. Ma anche noi! Riflettere su questo mi induce a chiedermi se queste graziose bestioline [cervi e scoiattoli] non siano in realtà più pericolose di un orso. Dopotutto, se mangiano le nostre scorte di cibo, non ci minacciano di inedia? Morte per concorrenza⁶.

È lo stesso modo in cui ho guardato il cervo al quale Palomino dava da mangiare. Mentre osservavo la ragazzina cedere altre preziose fette di mela a quel banchetto ambulante, ho scorto un paio di scoiattoli che si stavano ingozzando nel giardino aromatico dei Boothe⁷.

È più o meno in questa fase che il puma fa la sua comparsa, in pieno giorno, nel bel mezzo di Greenloop, tra le case. Tenta di catturare Palomino, l'unica bambina del villaggio – in uno spietato scorcio di realismo etologico. Una scena che riporta alla mente un gran numero di vecchie storie americane su infanti strappati alle braccia delle loro madri da coyote, aquile o leoni di montagna. Ma anche fatti che hanno segnato la storia del conservazionismo statunitense. Questo passaggio si ispira, infatti, a una serie di vicende ben documentate, avvenute a Boulder, Colorado, tra gli anni '80 e i primi anni '90 – e che non possono che lasciare una certa “marca emotiva”. Sarà la ranger che si è occupata del caso Greenloop, Josephine Schell, ad approfondire i legami tra gli eventi narrati e quelli verificatisi a Boulder:

La città sembrava un paradiso. Rigogliosa, verde e assolutamente incontaminata dagli umani. Solo che non era incontaminata perché, tanto per cominciare, non avrebbe neanche dovuto essere lì. L'area attorno a Boulder è naturalmente semidesertica. Sono stati gli abitanti a pompare tutta quell'acqua

per i loro prati e gli alberi da frutto. E con gli alberi da frutto sono arrivati anche i cervi [...]. E con gli erbivori sono arrivati gli inevitabili carnivori. All'epoca, i leoni di montagna erano alquanto scarsi. I primi europei li avevano ridotti sull'orlo dell'estinzione [...]. Ma, seguendo i cervi fuori dalle montagne, avevano scoperto che questa nuova razza di umani non era affatto come i loro antenati “spara a vista”. Quegli umani sparavano con le fotocamere. «Oh, wow, ragazzi, guardate! Un vero puma!»». Alcuni individui più assennati hanno tentato di intervenire. «Non siete allo zoo. Quelli sono predatori. Sono pericolosi. Devono essere marchiati e ricollocati prima che qualcuno si faccia male». Nessuno ha dato loro ascolto⁸.

Poi Scott Lancaster è andato a correre e non è mai tornato. Scott aveva diciotto anni, era sano, forte [...]. Due giorni dopo, hanno ritrovato quanto restava di lui, il petto dilaniato, gli organi mangiati, la faccia masticata. Quei resti sono stati rinvenuti nello stomaco di un coгуaro. Le indagini hanno mostrato che il felino non aveva la rabbia né era denutrito⁹.

Brooks dispone l'ambiente selvaggio alla stregua di uno dei suoi personaggi, conferendogli un ruolo attivo e marcatamente antagonista. In questo senso, i singoli individui – i predatori, il puma, gli orsi, i Sasquatch e, forse, gli animali in generale – si trasformano in fauci, ossia in agenti dotati di un ruolo vicario rispetto alla natura-in-sé: il grande “Predatore Astratto”. «La catena alimentare. Nessuno ricorda la posizione del nostro anello»¹⁰, afferma la ranger Schell a proposito degli eventi di Boulder. Tale scelta narrativa si fa ancor più marcata grazie all'ibridazione con l'horror contemporaneo, nel quale il male non “giace in attesa”, ma dà attivamente la caccia alle proprie vittime. Sempre Schell dichiara, a un certo punto dell'intervista: «I film dell'orrore della nostra generazione erano essenzialmente racconti con una morale [...]. Se non vai in cerca di guai, i guai non verranno a cercarti!»¹¹. È proprio questa stessa cornice a rendere Il massacro del Monte Rainier un romanzo speculativo, interessato tanto alla narrazione quanto alla teoria che si può ricavare dal porre determinati presupposti metafisici e ontologici e restarsene a guardare quel che accade da un punto sicuro – la posizione privilegiata del narratore.

8 *Ibidem*, pp. 269-270.

9 *Ibidem*, p. 271.

10 *Ibidem*, p. 270.

11 *Ibidem*, p. 144.

6 *Ibidem*, p. 115.

7 *Ibidem*, p. 118.

La domanda che Brooks pone al lettore è: «Cosa accadrebbe se la natura fosse sostanzialmente malevola? Se l'agency umana fosse appena sufficiente, in condizioni ottimali, a consentire alla nostra specie di arginare tale pericolosa influenza?». Questo interrogativo pone dei notevoli punti di somiglianza con le due opere menzionate in precedenza.

Papio

Ne *La guerra dei mondi* (1898), Wells confeziona uno degli incipit più rilevanti a riguardo di tale interrogativo:

Negli ultimi anni del XIX secolo nessuno avrebbe sospettato che questo mondo fosse attentamente e acutamente osservato da intelligenze superiori a quelle umane, sebbene anch'esse mortali, o che gli uomini, presi dalle loro varie attività, venissero studiati e analizzati con un interesse forse pari a quello con il quale l'uomo scruta al microscopio le creature effimere che brulicano e si moltiplicano in una goccia d'acqua. Con grande autocompiacimento gli uomini andavano avanti e indietro per tutto il globo inseguendo i loro piccoli affari, sereni nella loro certezza di essere i padroni della materia. Probabilmente anche i microbi nel loro vetrino fanno lo stesso. Nessuno si preoccupava che i più antichi mondi dello spazio potessero essere fonte di pericolo per l'umanità e tutti vi pensavano soltanto come a dei posti nei quali la vita era impossibile, o quantomeno improbabile. È curioso rievocare alcune delle convinzioni diffuse di quei giorni lontani. Tutt'al più, i terrestri fantasticavano che su Marte potessero esserci altri uomini, forse inferiori a loro e pronti a dare il benvenuto a una missione civilizzatrice. In realtà, dalle profondità dello spazio, intelligenze che stanno alla nostra come il nostro intelletto sta a quello delle bestie periture, intelligenze vaste, fredde e indifferenti guardavano alla Terra con occhi invidiosi, preparando con calma inesorabile i loro piani contro di noi. E l'inizio del XX secolo segnò la fine della grande illusione¹².

Il modello di Wells è chiaramente fornito dal colonialismo britannico – con vette che, nel corso del romanzo, giungono a lambire e anticipare gli orrori delle Grandi Guerre, come nel caso del terraforming e dello sterminio sistematico degli umani a scopo energetico-alimentare.

12 H.G. Wells, *La guerra dei mondi*, trad. it. di G. Guzzardi e F. Fiorucci, Castelvocchi, Roma 2016, p. 11.

Lo sguardo coloniale dei terrestri, associato a quella che l'autore denomina «fine della grande illusione» e che potremmo benissimo traslare come “disincanto”, costituisce, nella cornice narrativa del libro, il bias che condurrà inesorabilmente la nostra specie sul baratro dell'estinzione per mano dei marziani.

Da un certo punto di vista, gli sbuffi che gli astronomi osservano sulla superficie di Marte – e che vengono unanimemente interpretati come eruzioni o impatti di comete – ricordano da vicino i primi fumi che si alzano dal Monte Rainier nelle prime pagine del romanzo di Brooks, ma anche i rumori percussivi che si odono giungere dalla foresta – e che vengono scambiati per tentativi di comunicazione pacifica. Battitori. Provocatori che tentano in ogni modo di condurre allo scoperto il branco di scimmiette. Il pericolo è vicino, molto vicino. Ma, quantomeno nelle occasioni nelle quali esso provenga da fonti intelligenti, due sono i fattori che rendono l'umano cieco e incapace di reagire: il primo è costituito dalla sopravvalutazione del suo intelletto e della sua potenza; il secondo è l'equivalenza ingenua tra intelligenza e moralità. Da qui il ben noto sillogismo (particolarmente influente tra i ranghi del SETI¹³) secondo il quale eventuali intelligenze extraterrestri non potrebbero essere animate che da buone intenzioni (la celebre “Confederazione Intergalattica”). Nel romanzo di Brooks, è l'antropologo Reinhardt a suggerire il matrimonio di tale coppia di assunzioni trascendentali: «Sono amichevoli [...]. Devono esserlo! La comunicazione implica intelligenza che, a sua volta, implica un innato desiderio di pace»¹⁴.

Il paragone con la vita extraterrestre spiana la strada a un secondo modello di riferimento, quello di Cixin Liu in *Il problema dei tre corpi* e in *La materia del cosmo* (entrambi del 2008). L'idea proposta da Liu nella sua trilogia rimanda, in un primo momento, all'orizzonte dell'“intervento esterno”, tipico della metafisica apocalittica monoteista e della vulgata post-marxista – in particolare, le *Tesi sulla filosofia della storia* di Benjamin e il saggio neo-maoista *l'Angelo*, di Lardreau e Jambet. Si prenda, per esempio, un passaggio presente nel secondo capitolo de *Il problema dei tre corpi*:

Il ricorso ai pesticidi le era sempre sembrato un atto normale, appropriato,

13 Acronimo di “Search for Extraterrestrial Intelligence”, progetto collettivo di rilevazione e trasmissione di segnali atti a stabilire un contatto con una qualche forma di vita extraterrestre.

14 M. Brooks, *Il massacro del Monte Rainier*, cit., p. 194.

o almeno neutro, ma il lavoro di Carson le permise di comprendere che, dal punto di vista della natura, l'impiego di veleni non era diverso dalla Rivoluzione Culturale ed era ugualmente distruttivo per il nostro mondo. Se le cose stavano così, quante altre azioni commesse dall'uomo, che le erano parse normali o persino virtuose, erano state in realtà malvagie? E mentre continuava a rimuginare su questi pensieri, arrivò a una conclusione che la fece rabbrivire: è possibile che la relazione tra «l'uomo e il male sia simile alla relazione tra l'oceano e un iceberg che galleggia in superficie? Sia l'oceano sia l'iceberg sono fatti dello stesso materiale. Se l'iceberg sembra separato dal mare è solo perché possiede una forma diversa. In verità, non è altro che una minuscola parte del vasto oceano...». È impossibile aspettarsi il risveglio di una coscienza morale da parte dell'umanità [...]. «Conseguire il risveglio di una coscienza morale richiede l'intervento di una forza esterna a quella della razza umana»¹⁵.

Liu si muove lungo la medesima, sottile linea di confine di Brooks: a un passo dall'orlo di un baratro naturalista, sul fondo del quale il male e la vita si intrecciano e si fondono in un'unica entità. Se la Kate di Brooks cerca nella natura un'escatologia trascendente, capace di salvarla dai mali della civiltà, la Ye di Liu tenta di appellarsi a una trascendenza escatologica al fine di epurare questi stessi mali dalla faccia della Terra. Il risultato, tuttavia, è il medesimo. Ne *La materia del cosmo* (titolo originale *The Dark Forest*), l'autocoscienza giunge sotto forma di una nuova risposta al Paradosso di Fermi¹⁶:

Quando l'umanità scoprì finalmente che l'universo era una foresta oscura piena di cacciatori in agguato, il bambino che un tempo aveva gridato in cerca di attenzione accanto a un luminoso falò spense il fuoco e rabbrivì nelle tenebre. Anche solo una scintilla ora lo terrorizzava¹⁷.

Per Liu, “non c'è nessuno là fuori”, nelle profondità dello spazio buio e silenzioso, proprio perché il cosmo è, in realtà, un tritacarne, un'immensa catena alimentare. Come gli animali che tacciono e si nascondono tra i meandri di una foresta, così le civiltà extraterrestri (per mera conoscenza o per dolorosa esperienza diretta) non osano mettere naso fuori dal proprio quadrante, mantenendo un profilo basso

15 Cixin Liu, *Il problema dei tre corpi*, trad. it. di B. Tavani, Mondadori, Milano 2017, p. 22.

16 La celebre domanda: «Se l'universo pullula di vita extraterrestre, dove sono tutti quanti?».

17 C. Liu, *Nella quarta dimensione*, trad. it. di B. Tavani, Mondadori, Milano 2018, p. 119.

e preferendo evitare qualsiasi contatto con le miriadi di altre specie intelligenti che vagano per l'universo. Nella prospettiva di Liu, così come in quella di Brooks (ma anche di Wells), l'intelligenza, in quanto strumento forgiato dall'evoluzione, darebbe luogo negli esseri viventi a una tendenziale malevolenza, totalmente orientata alla proliferazione della propria specie, all'adattamento dinamico e all'accaparramento delle risorse. È qui che entra in gioco la primatologia. In *Il massacro del monte Rainier*, sarà proprio la capo ranger Schell a fare la seguente affermazione, rinsaldando il ponte che lega *sci fi* e xenobiologia: «Una volta ho sentito la teoria secondo la quale se mai gli alieni ci facessero visita è molto probabile che sarebbero ostili, perché lo stesso cervello che è riuscito nel volo spaziale ha imparato a pensare cacciando»¹⁸.

Orango

Brooks procede in maniera piuttosto sistematica, proponendo le proprie tesi speculative sui primati fianco a fianco alle vicende narrate nel romanzo. Si tratta, in buona parte, di osservazioni zoologiche ed etologiche da parte di Schell, ma anche di testimonianze dirette, provenienti da fonti disparate – tra le quali spiccano, su tutti, diversi frammenti tratti dalle opere di Jane Goodall e un interessante riferimento alla scoperta della cosiddetta Scimmia di Bili. Sempre Schell afferma che:

Tutte le scimmie praticano un qualche tipo di faunivoria, che è un modo elegante per dire che mangiano altri animali. Le scimmie hanno la dotazione biologica per essere predatori. Denti canini per afferrare e strappare la carne. Occhi in avanti per individuare un bersaglio in movimento. E un cervello progettato per essere più furbo del cibo che cerca di fuggire¹⁹.

L'intelligenza diviene il fattore discriminante tra le grandi scimmie e gli altri animali, l'aspetto che più di ogni altro sembra condurre il male “primordiale” della natura a livelli superiori, inaccessibili alle altre specie (secondo un motivo che pare riecheggiare le opere di Leopardi e Schopenhauer). Poco più avanti, l'analisi della ranger giunge ad abbracciare gli aspetti più predatori della nostra stessa specie, costruendo una perturbante relazione tra noi e i nostri “cugini”:

18 M. Brooks, *Il massacro del monte Rainier*, cit., p. 191.

19 *Ibidem*.

Sa come abbiamo cominciato, giusto? Siamo stati le prime scimmie a spezzare le ossa [...]. Usando sassi per arrivare al midollo, rendendosi conto di che bottino calorico fosse la carne. Occorre molta meno energia per convertire animale in animale che vegetale in animale. E l'incremento cerebrale che abbiamo ottenuto con quel colpo di fortuna. Attrezzi, linguaggio, collaborazione. È evidente la spinta per tutti i progressi che ci rendono umani. Più carne. Cervelli più grandi. Cervelli più grandi. Più carne. Chissà com'è stato quando abbiamo sentito per la prima volta il sapore del sangue fresco. Cosa abbiamo pensato? Cosa abbiamo provato? Quel momento in cui tutto è cambiato. Da saprofago a predatore. Da braccato a cacciatore²⁰.

Queste considerazioni vengono riprese più in là, quando Schell offre un'involontaria risposta ai propri interrogativi, segnando una volta per tutte la dissoluzione tra primate umano e primate non umano:

Ho visto un colobo rosso cercare di divincolarsi, strillando, mentre lo scimpanzé lo teneva giù con una mano e gli strappava l'intestino con l'altra. L'unica espressione che mi viene in mente è "sete di sangue", perché è quella l'impressione quando gli scimpanzé fanno a pezzi una scimmia. Non è come qualsiasi altra uccisione, non come quando un leopardo abbatte una gazzella e neanche come quando uno squalo dilania una foca. I gesti sono freddi, meccanici. Gli scimpanzé impazziscono. Saltellano e ballano. Non venite a dirmi che non si divertono. E non venite a dirmi che la caccia esiste unicamente a scopo di sostentamento²¹.

Le componenti horror che dominano il romanzo operano, in tale cornice, come altrettante occasioni per mettere in discussione l'esclusività e la superiorità umane. In questo senso, le varie note criptozoologiche, che Brooks dissemina all'interno del libro, rivelano ben presto la propria utilità nell'offrire nuova luce e nuove prospettive sulle attuali teorie primatologiche. Nel corso del romanzo, lo stesso Sasquatch diviene una sorta di doppio e di nemesi dell'umano, incarnati dal Gigantopiteco di Black – primate estinto del quale non si possiede che una manciata di resti fossili incompleti. Sarà Frank, fratello di Kate, a porre alcune domande sulla natura, tanto arcaica quanto tetra, di tale (paleo-, o forse cripto-) primate:

Si, ho letto *The Sasquatch Companion* e, in gran parte, concordo con la storia ufficiale delle origini. Penso che il libro faccia delle giuste osservazioni riguardo alla discendenza dal Gigantopithecus e alla migrazione dall'Asia alle Americhe. Ma la co-migrazione? Non saprei [...]. Se...se...non stessero semplicemente co-migrando insieme a noi? Se ci stessero braccando? Non è per questo che siamo venuti qui? Seguendo gli animali da pascolo al di là del ponte di terra della Beringia? E se avessimo dato la caccia ai caribù, mentre loro davano la caccia a noi?²²

Sempre Frank, subito dopo, si fa carico di un'ulteriore responsabilità, offrendo un interessante rovesciamento di prospettiva o, forse, sarebbe meglio dire "offuscamento" di prospettiva:

E se per noi, questa piccola specie debole, fosse passato abbastanza tempo per accrescere il nostro numero e la nostra fiducia, al punto da sfidare i primati più grandi per il predominio sul Nordamerica? E se fosse questo il motivo per cui sono rimasti così elusivi, perché sapevano cosa sarebbe accaduto se fossero usciti dall'ombra? Hanno visto cosa abbiamo fatto alla tigre dai denti a sciabola, al metalupo, all'orso gigante americano. Hanno avuto sufficienti dimostrazioni per capire di essere dal lato sbagliato dell'evoluzione. Per lo meno, fino al Rainier²³.

Di fatto, l'orrore della primatologia teorizzato da Brooks pone sotto il medesimo cono d'ombra tutte le grandi scimmie, nessuna esclusa. È il titolo originale del libro a disvelare il senso complessivo, generico dell'opera: *Devolution* (letteralmente *Devoluzione*). Con tale termine Brooks non intende una regressione a uno stato precedente ma «qualcosa di più profondo, primordiale». «E se quei poveri bruti ottusi avessero premuto in Kate», si domanda Frank, il fratello, «un interruttore, latente nel DNA di tutti noi? E se non si fosse limitata a cacciare via quelle creature?»²⁴. Gli insegnamenti che Kate riceve da Mostar, sottoposti alle costanti pressioni dell'ambiente, trasformano una giovane donna civilizzata in una bestia primitiva – qualcosa che non è più essenzialmente "umano". Quando i soccorsi, capitanati da Schell, giungono sul posto, rinvencono resti di Sasquatch essiccati e congelati, pronti per il consumo alimentare.

²⁰ *Ibidem*, pp. 192-193.

²¹ *Ibidem*, p. 229.

²² *Ibidem*, p. 174.

²³ *Ibidem*, p. 175.

²⁴ *Ibidem*, p. 330.

Si tratterebbe, pertanto, della stessa linea di fuga innescata da Mostar – la “sopravvissuta”, la testimone delle atrocità di cui è capace l’umano – ma traslata e proiettata su una scala molto più vasta di quella deducibile dai parametri iniziali. Dal punto di vista logico, scientifico e narrativo del nostro ragionamento, tuttavia, ogni atrocità umana appare, ancor prima che strettamente “umana”, fondamentalmente primatologica. Due determinazioni che il darwinismo ha reso ontologicamente inscindibili. Quella dinanzi alla quale ci pone Brooks, pertanto, non è una mera “devoluzione”, ma una “cir-con-voluzione”: un intreccio, un incontro-scontro che sbilancia, sconvolge e sconquassa gli equilibri evolutivi. Sfruttando l’occasione offerta da una serie di mutamenti ambientali radicali, la preda si tramuta in cacciatore. E il cacciatore, a sua volta, in preda, finendo sorpreso e sopraffatto da quegli stessi mutamenti. Poi, il processo inverso, ancora e ancora. Sospinta da una “sete di sangue” ancestrale, la preda torna a essere cacciatore – ri-attivando facoltà latenti nel suo stesso corpo e nel corpo astratto della specie. E così, il cacciatore torna a essere preda.

Sullo sfondo, la natura come campo di battaglia darwiniano, nel quale qualsiasi equilibrio appare inevitabilmente precario, punteggiato, costantemente sull’orlo della catastrofe.

Emilio Maggio

***Exterminate All the Brutes. Vedere la razza è fare la razza*¹**

Non è la conoscenza a mancarci, quello che ci manca è il coraggio di capire quello che sappiamo e trarne le giuste conclusioni.
Sven Lindqvist

Nel mondo della serialità *Exterminate All the Brutes* rappresenta una mina vagante pronta a far deflagrare gli abituali assetti della visione sulle piattaforme di streaming²; non solo perché costituisce un ibrido difficilmente collocabile all’interno delle gerarchie di genere che strutturano l’industria cinematografica e televisiva, ma soprattutto per la radicalità politica con cui riesce a criticare il modello di civiltà, violento e oppressivo, che l’Occidente ha imposto al resto del mondo, adottando peraltro l’inconsueta struttura e il rigore stilistico del film-saggio.

Raoul Peck, regista di origine haitiana e apolide suo malgrado, realizza un’opera che restituisce la prospettiva che ha contribuito a produrre – in Europa e nella sua diretta discendenza metastatica rappresentata plasticamente dalla *Nascita di una nazione americana* – l’illusione che possano esistere, se debitamente avallate da prassi e teorie scientifiche, le razze e, nella loro versione etologica, le specie. Le radici atte a legittimare le moderne forme dello sfruttamento nella veste del colonialismo e dell’imperialismo, infatti, si trovano proprio nell’elaborazione dell’immagine della razza e nella possibilità di immaginarla; in altre parole, di vederla. Sono le modalità di percepire e vedere l’*altro* che vanno a costituire i concetti di razza e di specie. Per questo, *vedere è fare*. Peck, attraverso la sua galleria di immagini riprese dagli archivi storici e mediatici, le sue ricostruzioni finzionali, gli inserti animati, sperimenta con lo spettatore i modi della visualità, cioè modi che, a differenza della visione come mero atto biologico, producono ciò che possiamo o

1 Il sottotitolo cita Anna Scacchi, «Vedere la razza/Fare la razza», in Elisa Bordin e Stefano Bosco (a cura di), *A fior di pelle. Bianchezza, nerezza, visualità*, ombre corte, Verona 2017.

2 La miniserie, prodotta da HBO Documentary Films insieme a Velvet Film, Sky Documentary e ARTE France e distribuita sulla piattaforma HBO nell’aprile del 2021 non è, almeno per il momento, disponibile in Italia.

che dobbiamo vedere. Peck condivide con lo spettatore questa “vista sociale” attraverso la riproposizione di quelle stesse immagini che performavano la civiltà occidentale, dalla cosiddetta “scoperta dell’America” ad oggi. È come se lo spettatore fosse costretto a vedere con gli occhi del colono, del conquistatore, dello schiavista, del trafficante di umani, del latifondista, del militare. In altre parole, siamo costretti a condividere lo sguardo dei vincitori, di coloro che fanno la Storia. Come afferma lo storico Michel-Rolph Trouillot, amico e mentore di Peck, in *Silencing the Past. Power and Production of History*: «La conoscenza è potere, ma la Storia è frutto del potere»³.

La Storia è scritta dai vincitori, come dimostra l’episodio riguardante la battaglia di Alamo, analizzato approfonditamente da Peck in una delle sue molteplici ricostruzioni in aperto dissenso con il revisionismo storico americano. Peck, attraverso alcune sequenze tratte da *Alamo*, film del 1960 diretto da John Wayne, rende evidente come il *casus belli* del Texas conteso tra Stati Uniti e Messico, divenuto indipendente nel 1836 per poi entrare nel 1845 nella confederazione americana come ventottesimo Stato, sia stato il tipico esempio di riscrittura della Storia. La battaglia che venne combattuta tra i “ribelli” texani e l’esercito messicano nella ex missione spagnola di El Alamo fu vinta dal generale messicano Antonio López de Santa Anna con la completa disfatta degli *yankee*. In realtà, dietro al patriottismo dei ribelli americani – la maggioranza della popolazione del Texas era di origine india e spagnola – si nasconde l’ennesimo episodio di colonialismo violento e oppressivo a opera di *gringos* avidi di terre altrui. Ma la Storia, come sottolinea più volte Peck, viene appresa dai film e dalla televisione più che dai libri e dalle fonti riconosciute.

Il titolo della serie, divisa in quattro parti – *The Disturbing Confidence of Ignorance, Who the F*** Is Columbus?, Killing at Distance or How I Thoroughly Enjoined the Outing* e *The Bright Colours of Fascism* – cita una frase lapidaria di *Heart of Darkness* di Joseph Conrad. Lo scrittore di origini polacche naturalizzato inglese rappresenta, infatti, il cuore di tenebra dell’intera serie. «Sterminate quelle bestie» sono le parole con cui l’ex colonnello delle forze speciali dell’esercito americano Kurtz, eclissatosi all’interno della foresta africana insieme alla “sua” tribù, conclude il rapporto/diario sulla missione civilizzatrice della razza bianca sui selvaggi. Evidente è il sillogismo con cui Peck, attraverso Conrad,

deduce la sinonimia tra bestie e selvaggi. Il termine *brutes*, infatti, evoca l’inferiorità di una razza categorizzata come inumana, ma anche la sua riduzione a specie animale. La scritta *Exterminate all the brutes* compare per la prima volta ferocemente sovrapposta a una sequenza estrapolata dal musical *On the Town* di Gene Kelly e Stanley Donen, in cui una donna bianca, circondata da tre marinai appartenenti all’esercito americano, canta sulle note di Leonard Bernstein: «Alcuni si preoccupano molto per me, ma non possono condividere l’eccitazione per il mio amico primitivo. Avevamo un appuntamento sin da quando il mondo ha avuto inizio. Il mio uomo primitivo». L’intera coreografia è inscenata all’interno di un museo di storia naturale. Alle immagini del balletto in cui i tre marinai mimano con scimmiesche posture i gesti dei primitivi Peck associa, per analogia, foto di “autentici” nativi americani.

Sterminate quelle bestie rappresenta il rimosso dell’intera civiltà occidentale, la verità che preferiamo dimenticare. Kurtz prima di consegnarsi a Marlow, il capitano a cui è affidata la missione di “recupero” del disertore impazzito, pronuncia la celeberrima frase «*The horror! The horror!*». È l’orrore provocato dalla cancellazione della memoria tragica su cui è stato fondato il nuovo ordine mondiale, l’orrore che ha un nome, l’Occidente, e un volto, coloro a cui è stata affidata la missione emancipatrice della Storia. Peck, però, va oltre e riesce a materializzare l’orrore mettendo a disposizione dello spettatore alcune immagini dell’epocale adattamento che Francis Ford Coppola fece del romanzo di Conrad. *Apocalypse Now*, pur differendo per ambientazione e contesto storico – il film è incentrato sulla guerra del Vietnam, mentre il romanzo si basa sull’impresa coloniale inglese nell’Africa equatoriale – rappresenta in qualche modo una superfetazione del concepimento della parola *fine*. La fine della civiltà, oggi più che mai, è anche la fine di un ciclo di sviluppo senza limiti di cui l’Occidente si è reso storicamente responsabile. Pertanto, il senso dell’orrore nel film è molto più esplicito, tanto che Coppola trasforma la frase pronunciata da Kurtz, «*Exterminate all the brutes*» in «*Drop the bomb. Exterminate them*». E Peck, intelligentemente, inserisce nella serie proprio la sequenza più delirante e visionaria dell’intera pellicola, quella che riguarda l’uccisione di Kurtz a colpi d’ascia. Scena che, attraverso l’uso del rallenti, si incista, nel film originale, sulle immagini di un macabro rituale in cui alcuni vietnamiti immolano una mucca. Il regista haitiano, non pago, associa a questa sequenza l’altrettanto iconica, e per certi versi emblematica, scena tratta dal film di Werner Herzog, *Aguirre furore di Dio*, che vede Lope de Aguirre, conquistatore spagnolo del XVI secolo, unico sopravvissuto

³ Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and Production of History*, Beacon Press, Boston 1995.

dell'impresa amazzonica e preda dei suoi deliri di onnipotenza, mentre viene circondato da decine di scimmie a bordo di una zattera.

Chris Marker, cineasta assai vicino alla sensibilità di Peck, nel suo *Sans soleil*, altro film-saggio girato nel 1983 e in cui ricorrono spesso i testi recitati da Marlon Brando in *Apocalypse Now*, afferma:

Vi scrivo tutto ciò da un altro mondo, un mondo di apparenza. In qualche modo i due mondi comunicano. La memoria è per l'uno ciò che la Storia è per l'altro, un'impossibilità. Le leggende nascono dal bisogno di decifrare l'indecifrabile. I ricordi devono fare i conti con i loro deliri, la loro deriva.

Nel *patchwork* di immagini che strutturano il film-saggio di Peck sul vedere la razza come paradigma ottico incentrato su metafore oculari, di cui l'archivio o il *found footage* rappresentano lo *Zeitgeist* stilistico, il regista trova *An Outpost of Progress* di Hugo Vieira da Silva, film brasiliano del 2016, tratto anch'esso da un racconto di Conrad, in cui la rappresentazione visuale e visiva degli africani viene puntualmente associata alla bestialità. Nella sequenza si vedono due esploratori armati che passeggiano nella giungla mentre un nativo li oltrepassa con assoluta indifferenza. La serie è zeppa di questi momenti paradossali che, ribaltando la Storia, diventano funzionali alla presa di coscienza (di classe) dello spettatore. Immediatamente dopo, infatti, Peck monta una serie di foto che ritraggono avventurieri e schiavisti mentre esibiscono teste mozzate di africani come trofei di caccia.

Alla fine dell'Ottocento, Europa e Stati Uniti esportarono il nuovo modello di democrazia basato sullo sfruttamento delle risorse naturali in tutto il continente africano. Il 23 febbraio 1885, il re del Belgio, Leopoldo II, stipulò un trattato con le maggiori potenze europee in cui, dietro l'annessione di gran parte dei territori del Congo, vietava ogni forma di autonomia economica e politica africana. In nome della sicurezza – da queste radici colonialiste sarebbero sbocciati i fiori delle politiche securitarie contemporanee – Leopoldo II dichiarò il Congo, un territorio grande quanto l'insieme di Texas e California, sua proprietà privata. Le immagini usate da Peck per commentare questo immane scempio ecologico e umanitario si riferiscono al trattamento riservato alla popolazione schiavizzata e torturata: il taglio delle mani per chi si rifiutava di lavorare gratuitamente, contribuendo in tal modo al monopolio assoluto del Belgio su materie prime come la gomma e l'avorio, era pratica diffusissima. Dieci anni dopo la creazione dello stato coloniale

del Congo, Conrad scrisse appunto *An Outpost of Progress*⁴, racconto pubblicato sulle pagine del magazine «Cosmopolis», in cui seguiamo la storia di due esploratori europei al soldo di una delle tante imprese commerciali che, prostrati dalla lunga permanenza e amareggiati dal clima di immoralità diffusa con cui il potere coloniale vessava i propri sudditi, decidono di uccidersi l'un l'altro.

In questo *zibaldone* Peck coinvolge anche se stesso in prima persona. Egli *situa* la sua opera non solo inserendo continui riferimenti biografici estrapolati da frammenti di filmini familiari⁵, ma anche, e soprattutto, accompagnando lo spettatore con acute riflessioni e approfondite analisi storico-politiche. In questo modo, oltre a svelare i retroscena nascosti della Storia ufficiale e a descrivere la nascita del cosiddetto Terzo Mondo, il regista riesce a salvare e a trasmettere un patrimonio audiovisivo generalmente nascosto e inaccessibile ai più. Così facendo, oltre a salvare il mondo salva anche se stesso. Pertanto la drammatica storia della colonizzazione del Congo diventa anche il dramma della sua famiglia, costretta a emigrare insieme ad altre centinaia di persone da Haiti per poi essere collocate nelle istituzioni della Nuova Repubblica Indipendente al posto dei Belgi in fuga. Alle immagini di repertorio di una manifestazione congolese del nuovo governo negli anni '60 si sovrappongono quelle amatoriali che ritraggono Peck insieme al fratello prima di partire nuovamente per il Congo nel 1965, dopo il colpo di stato del generale Mobutu, il feroce presidente che, sotto la copertura dei servizi segreti statunitensi e belgi, aveva spodestato il democratico Lumumba e che, come sottolinea ancora Peck, «a dispetto dei suoi crimini fu sempre accolto come ospite gradito nei più importanti forum internazionali in quanto uno degli uomini più ricchi al mondo e con il controllo totale su uranio, rame, cobalto, diamanti e oro».

«Abbiamo viaggiato molto grazie a un altro dittatore», afferma la voce fuori campo di Peck mentre campeggia sullo schermo la figura di Françoise Duvalier immortalato a Port-Au-Prince, Haiti, nel 1961⁶.

4 Joseph Conrad, *Un avamposto del progresso*, trad. it. di M. Mascelli, Le Nubi, Roma 2005.

5 Gli *home movies*, o film di famiglia, rappresentano oggi una ricchissima fonte di dati, fatti e notizie a cui attingere per ricostruzioni storiche e sociologiche tanto da assurgere allo status di autentico genere cinematografico documentato da rassegne e festival specializzati; cfr. Archivio Nazionale del Film di Famiglia gestito dall'Associazione Home Movies di Bologna, <https://home-movies.it>.

6 Nel 1957, François Duvalier vinse le elezioni di Haiti sotto la diretta copertura dei militari. Erettosi a paladino democratico contro l'avanzata del potere comunista, rappresentato dalla vicina Cuba e dagli altri stati centramericani che si stavano emancipando dal giogo coloniale, divenne in breve tempo uno spietato dittatore trasformandosi in Baron Samedi, una delle divinità più celebri del pantheon *voodoo* dell'isola.

L'isola caraibica dove è nato il regista rappresenta il tipico esempio dei *fasci di silenzio* contenuti nella narrazione storica ufficiale. La rivoluzione haitiana del 1790 è stata "riscoperta" solo grazie alle recenti teorie post-coloniali, mentre l'enorme mole di studi e ricostruzioni sulle coeve rivoluzioni americana e francese dimostrano ancora una volta l'exasperato etnocentrismo della cultura europea. Il silenzio sulla rivoluzione haitiana è funzionale alle ricostruzioni storiche dei vincitori. Ma questo «*shithole country*», come lo definì Trump nel 2018, è stato la dimostrazione concreta che le vere rivoluzioni sono possibili laddove sono impensabili. Nel 1790 un gruppo di schiavi, insieme a donne e bambini, guidati da Toussaint Louverture, ex schiavo emancipato ed esperto combattente nelle file dell'esercito spagnolo e successivamente in quello francese, insorse contro le truppe napoleoniche che amministravano il giogo coloniale sull'isola. In soli dieci anni i rivoluzionari diedero vita alla prima repubblica libera d'America. La rivoluzione di Haiti, come Peck fa dire all'attore che interpreta Toussaint nel suo *Moloch Tropical* del 2009, «non è un atto creativo ma un processo in divenire»:

La Storia non aveva mai smesso di accadere ad Haiti. Sembrava che la Rivoluzione fosse stata solo il giorno prima. Questo fenomeno si spiegava in parte per il senso contratto del tempo che ha una cultura orale, in parte per il fatto che gli haitiani, attraverso la loro religione, avevano regolarmente l'opportunità di entrare in contatto faccia a faccia con gli spiriti dei rivoluzionari morti, e in parte ancora perché niente era realmente successo, da un punto di vista politico, dopo la Rivoluzione [...]. Ad Haiti, la Storia era cambiata in sogno. Ma Haiti era anche il luogo dove i sogni accadevano davvero, nella vita reale⁷.

Exterminate All the Brutes è anche il titolo di un saggio di Sven Lindqvist, scrittore e intellettuale svedese, amico di Peck e ispiratore della serie. In questo prezioso scritto, Lindqvist denuncia l'origine del concetto di supremazia bianca su cui si fonda l'ideologia razzista occidentale. Sono le Crociate a istituzionalizzare l'invenzione della razza percepita come lettura visuale dei corpi dissimili. Il regno cristiano della Spagna e delle altre monarchie europee, insieme alla Chiesa cattolica, prendendo il controllo sulle rotte commerciali verso l'Oriente

⁷ Madison Smartt Bell, «Soul in a Bottle», in «Creative Nonfiction Magazine», n. 14, 2000, <https://creativenonfiction.org/writing/soul-in-a-bottle/>.

e l'Africa mediterranea, producevano contemporaneamente un ampio repertorio di "conoscenze" basato sulle *ragioni del sangue* e sul colore della pelle. Risale al 1478 l'istituzione dell'Inquisizione spagnola da parte di papa Sisto IV. Tale insieme di dogmi razzisti e discriminatori intendeva indagare sulla purezza del sangue dei *Moorish*, con cui venivano designati gli arabi dalla pelle scura, e degli ebrei convertiti. La purezza del sangue rappresentava la cristianità, mentre la sua corruzione simboleggiava la degenerazione delle razze inferiori. Per la prima volta nel mondo il concetto di razza basata sul sangue divenne legge. L'ideologia della supremazia bianca fu indispensabile per l'accettazione della schiavitù come necessaria al progresso e per la sua legittimazione culturale e politica. È in questo momento che nasce la "visione" della razza che continua a manifestare i suoi effetti attraverso le *metafore oculari* che sussumono tutti gli enunciati «che normano il sapere intorno alla diversità umana»⁸. Il risultato, in termini concreti, contribuì alla deportazione di migliaia di ebrei dalla Spagna nel 1492 – anno, guarda caso, della "scoperta" dell'America – e dei musulmani nei decenni seguenti, fino ad arrivare ai tre milioni di africani nei campi di lavoro statunitensi e, nel civilissimo XX secolo, all'Olocausto nazista con più di sei milioni di vittime. Le immagini di commento sono questa volta tratte dal durissimo *Shoah*, film di Claude Lanzmann del 1985: «La strada che portava ad Auschwitz fu pavimentata durante l'avvento del Cristianesimo ed è la stessa strada che conduce direttamente nel cuore dell'America», sottolinea Peck.

Chi c**** è Colombo?

Il genocidio, che scandisce distintamente le quattro parti della serie, come l'intera storia dell'umanità, diventa sistemico solo a partire dalla conquista dell'America. La forma particolare che assunse il colonialismo in questo continente, nominato dal cartografo tedesco Martin Waldseemüller America, è stata definita *settler colonialism* – un esperimento che intendeva ripopolare i territori conquistati con individui di "razza" bianca. Il progetto imperialista, descritto e visualizzato in termini di colore della pelle, fu realizzato dalle nazioni europee attraverso l'uso di bandi pubblici atti a selezionare i coloni che dovevano sostituirsi etnicamente alle popolazioni native. Solo il genocidio, cioè

⁸ A. Scacchi, *Vedere la razza, fare la razza*, cit., p. 19.

l'eliminazione totale dell'etnia originaria, poteva ottenere il risultato auspicato. Peck ci fa vedere uno dei tanti manifesti affissi per le strade di una cittadina americana alla fine del XVIII secolo che promuovevano il trasferimento di intere famiglie europee nel nord del Kansas: «Vieni nel Nord del Kansas. Porta la tua famiglia. In 30 giorni avrai il tuo pezzo di terra acquistandola dagli indiani».

Tra il 1782 e gli inizi del '900 un intero continente, poco o per niente popolato e con un vastissimo territorio ancora vergine, fu totalmente trasformato dai coloni europei. Scomparvero nel nulla centinaia di tribù indiane, al pari di centinaia di migliaia di ettari di foreste e boschi, mentre al loro posto si materializzavano a ritmo vertiginoso città, metropoli, fabbriche, ferrovie e strade. La storia degli Stati Uniti, come suggerisce il regista, si gioca interamente sul concetto di terra e di proprietà. Mentre ci scorrono davanti agli occhi foto di rivendite di schiavi, empori di corpi al dettaglio, e ascoltiamo *American Dream*, blues di Sturgill Simpson cantato da J.S. Ondara, leggiamo un brano tratto da una poesia scritta da William Carlos Williams: «*The land! Don't you feel it? Doesn't it make you want to go out and lift dead Indians tenderly from their graves to steal from them some authenticity, as if it must be clinging even to their corpses?*». Riporto fedelmente le condizioni che generano il genocidio, enfatizzando il carattere della scrittura come fa Peck: **FANATISMO SFRUTTAMENTO SCHIAVITÀ CONQUISTA DISPREZZO PER L'ALTERITÀ.**

In uno dei momenti più commoventi, che Peck ci restituisce con il film di animazione, assistiamo alla deportazione di una tribù indiana in una riserva dell'Ovest. L'assimilazione della *razza* alla *specie* è sintetizzata dalla sequenza in cui una muta di cani viene deliberatamente abbandonata dai sequestratori bianchi, mentre i loro con-viventi umani vengono imbarcati a forza su un battello. I cani in un primo momento si lasciano andare a una sgomenta litania di ululati per poi tuffarsi a decine nelle gelide acque del fiume, suicidandosi in massa.

**METODI DEL GENOCIDIO: MASSACRI
STERILIZZAZIONI
MUTILAZIONI
DISTRUZIONE DEI SIMBOLI CULTURALI
DEPORTAZIONI
FAME
CONVERSIONI FORZATE
SEPARAZIONE DELLE FAMIGLIE
SCHIAVITÀ**

Cristoforo Colombo era un mercante di Genova. Si occupava del traffico di materie prime. Ebbe l'intuizione di percorrere le rotte marine nel senso opposto a quelle allora dominate dagli arabi, pensando di elidere la concorrenza circumnavigando il globo e arrivare direttamente sulle

coste dell'India. È così che nasce la dottrina ideologica della “scoperta”. Nel giro di pochissimi anni, il 90% della popolazione autoctona fu sterminata e cancellata, la maggior parte a causa della fame e delle inumane condizioni lavorative a cui era sottoposta. L'economia imperialista europea aveva un disperato bisogno di manodopera a costo zero e lo schiavismo fu la soluzione. Le uniche testimonianze del genocidio delle popolazioni che abitavano il Centro America furono scritte dal sacerdote domenicano Bartolomé de Las Casas, il quale trovò la soluzione della contraddizione che contrapponeva la sua vocazione religiosa alla violenza della conquista coloniale: libertà per gli indigeni (nelle forme che garantivano un controllo capillare sulle loro esistenze) e schiavitù per i barbari africani deportati, più vicini, per conformazione anatomica e colore della pelle, alle bestie. Dal 1500 al 1875 – anno dell'abolizione della schiavitù – furono tradotti nel continente americano circa 13.000.000 di umani.

Dalla sua prima comparsa in un dizionario francese *fino* alla metà del XVIII secolo, la parola *negro* veniva unanimemente percepita come termine negativo. L'espansione della schiavitù afroamericana contribuì a trasformare l'etnocentrismo europeo in razzismo scientifico. Peck usa alcune immagini di repertorio che ritraggono Malcom X mentre espone le sue teorie di liberazione scrivendo su una lavagna la silloge tra la parola *negro*, che qualifica con il termine di sottomesso e la parola *Negro* che assimila ai termini *necrologia* e *necropoli*. Ecco che, in pochi secondi, assistiamo al repentino cambiamento delle politiche della vita in politiche della morte. Lo schiavismo e il colonialismo si strutturano sulla relazione tra la politica della razza – la biopolitica – e la politica della morte – la necropolitica.

Killing me softly (at distance)

Nel 1500, l'Europa acquisì l'intero monopolio commerciale sulle rotte delle navi munite di cannoni che potevano sparare proiettili anche da lunghe distanze. L'arte di uccidere a distanza divenne così una specialità europea. Nel 1884, Hiram Stevens Maxim brevettò la prima arma automatica capace di sparare 9 proiettili al secondo. Nel 1890, le armi automatiche potevano arrivare a sparare 50 proiettili al secondo e colpire bersagli a una distanza di 1000 iarde, alimentando così il mito dell'invincibilità dell'uomo bianco. Peck, con grande senso dell'ironia, decostruisce questo mito inserendo la celeberrima sequenza tratta

da *I cavalieri dell'arca perduta*, in cui Indiana Jones abbatte con una pistola, sfruttando il senso pratico proprio della *ratio* occidentale, l'arabo che lo sfida con una scimitarra.

L'introduzione di armi assemblate con i moduli produttivi della fabbrica fu un fattore essenziale per l'egemonia imperialista degli Stati Uniti. Più armi significava maggiore capacità di espansione e maggiore capacità di espansione significava più guerre e più guerre significava avere maggiore bisogno di armi, in un circolo vizioso/virtuoso che rendeva sempre più vincolante il rapporto tra governo e industria bellica. Ma la guerra, come sostiene Virilio, è anche produzione di spettacolo e non è affatto casuale che la prima grande guerra mondiale coincida con la nascita dell'industria cinematografica hollywoodiana. Sgominare il nemico, infatti, non significa solo eliminarlo ma incutergli il terrore della morte e, così facendo, propagandare il proprio arsenale bellico e lo spirito della nazione:

Non vi è guerra senza rappresentazione, dunque, non arma sofisticata senza mistificazione psicologica. Le armi non sono soltanto strumenti di distruzione ma anche strumenti di percezione, vale a dire stimolatori che si manifestano tramite fenomeni chimici e neurologici a livello degli organi di senso e del sistema nervoso centrale, agendo sulle reazioni, sull'identificazione stessa degli oggetti percepiti, sulla differenziazione in rapporto agli altri oggetti⁹.

La tragedia di Hiroshima e Nagasaki rappresentò il primo eccidio governato da un algoritmo. Uccidere a distanza acquisì un nuovo significato, che sarebbe giunto a espletare la sua capacità offensiva/dissuasiva nelle cosiddette guerre umanitarie contro il terrorismo dei cosiddetti stati canaglia. Nessuna spiegazione richiesta, nessuna protesta tollerata, nessuna pietà concessa. Due giorni dopo il massacro di Nagasaki il presidente Truman affermò: «Il solo linguaggio che [i giapponesi] sembrano capire è quello delle bombe. Quando ci si comporta da animali si avrà un trattamento da animali».

Nella parte centrale del terzo episodio, Peck mostra un filmato in cui si sperimentano le reazioni di due piccioni a cui sono state cucite le ali in modo tale da rimanere entrambi attaccati l'uno all'altro; l'esperimento verrà poi replicato su due galline. Il laboratorio sembra essere l'arcano

dietro il quale si nasconde il profilo del liberismo come specchio ideologico dell'era industriale, tanto da divenire lo spazio naturalculturale in grado di determinare relazioni inter e intra specifiche, nonché ogni forma di rapporto di forza. L'Ottocento è il secolo in cui si fronteggiano, a volte convergendo clamorosamente, il suprematismo bianco e l'umanitarismo dei diritti universali. Ma l'aspetto più importante di questa tensione, e anche il più inquietante, è la validazione scientifica delle diverse prospettive con cui si tentava di immaginare il futuro del mondo.

Nel gennaio del 1796, il biologo Georges Cuvier tenne una lezione all'Institut National de France di Parigi, in cui spiegava la sua teoria *catastrofista* sulla estinzione delle specie. Egli dimostrò che i mammoth e gli animali mastodontici della preistoria non appartenevano alla stessa specie degli elefanti che vivono in India e in Africa, ma costituivano specie a sé, ora estinte. *Ora ed estinte* furono due termini che suscitavano molta paura nella platea, in quanto nel XVIII secolo le persone credevano ancora in un mondo dato e imm modificabile al quale non c'era nulla da aggiungere né tanto meno da mettere in relazione. E, forse, cosa ancora più importante, niente e nessuno avrebbe potuto sottrarsi allo stato delle cose voluto da Dio. L'idea di estinzione era considerata blasfema, una bestemmia nei confronti della volontà divina. Come riportato nel lavoro di Peck, nel 1850 il filosofo liberale Herbert Spencer scrisse: «L'imperialismo ha servito la causa della civilizzazione liberando la Terra dalle razze inferiori». Ecco che teoria scientifica e prassi politica cominciarono sempre più a coincidere. Le teorie evoluzionistiche furono adottate da Spencer per immaginare un mondo strutturato sul darwinismo sociale. E, ancora dal lavoro di Peck, Robert Knox, che studiò anatomia comparata insieme a Cuvier, affermò:

Possono le razze dalla pelle scura diventare civili? Io direi di no. Quello che possiamo dire è che fin dalle origini della civiltà le razze dalla pelle scura sono state sempre schiave. Io penso debba esserci una spiegazione a una determinata conformazione fisica e, di conseguenza, una inferiorità psicologica nelle *dark races*. Il tessuto cerebrale è, io penso, generalmente più scuro, e la parte bianca è più fibrosa.

Il razzismo fu accettato come circostanza naturale e divenne l'elemento centrale dell'espansionismo imperialista europeo e il genocidio fu considerato un male necessario per la crescita e il progresso della civiltà occidentale. Negli Stati Uniti si è sedimentata l'idea che le *razze*

⁹ Paul Virilio, *Guerra e cinema. Logistica della percezione*, trad. it. di D. Buzzolan, Lindau, Torino 1996, p. 18.

umane siano il prodotto di divisioni naturali basate su differenze fisiche visibili. La razza non è qualcosa che vediamo ma il prodotto di uno sguardo prefabbricato dai dispositivi della comunicazione verbale e visuale. Come sostiene Judith Butler, vedere la razza è una «produzione razzializzata del visibile»¹⁰.

Di che colore è il fascismo?

Nel 2013, nasce il movimento Black Lives Matter come risposta all'assoluzione dell'assassino del diciassettenne afroamericano Trayvon Martin, ucciso con un colpo d'arma da fuoco mentre camminava tranquillamente per le strade di Sanford in Florida. Il fermento contro culturale targato BLM ha un forte corrispettivo con l'*Harlem Renaissance* degli anni '20. La Storia dei *neri* è una Storia *nera*, e il nero è il colore dell'orrore. Per questo la tendenza più radicale e insieme più stimolante di quello che fino a qualche anno fa veniva impunemente catalogato come *racial movie* è il genere horror, il *black horror*. Film oggetto di un vero e proprio culto come i vari *Get out*, *Us*, *The Girl with All the Gifts*, *Sorry to Bother You* o le serie come *Them* o *La ferrovia sotterranea* – tutti al momento facilmente fruibili sulle piattaforme streaming – stanno a testimoniare come uno dei generi cinematografici più maltrattati dalla critica ufficiale *bianca* sia tra le poche forme di dissenso creativo nei confronti del razzismo trumpiano e nei confronti della precedente *pax sociale* di Obama. Come si evince dal documentario *Horror Noire: a History of Black Horror* diretto da Xavier Burgin, il genere più amato dagli afroamericani è anche il genere in grado di narrare e mostrare la storia di una resistenza, a volte violenta e armata, contro quell'America razzista nascosta subdolamente dietro la facciata del progressismo democratico. Ma ancora più importante è il tentativo di instaurare un nuovo immaginario e tracce di visualità in grado di revisionare il regime dello sguardo egemone intriso di razzismo, sessismo, classismo e specismo come diretta eredità dell'impresa coloniale. Il lessico visivo della razza rappresenta il modello performantivo che permette all'ideologia identitaria di affermare stereotipi visivi in grado di tradurre ogni forma di marginalità

10 Judith Butler, *Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia*, in Robert Gooding-Williams (a cura di), *Reading Rodney King/Reading Urban Uprising*, Routledge, New York 1993, p. 16.

in pericolosi corpi alieni. Corpi che, per convenienza, possono essere razzializzati, animalizzati, ipersessualizzati e mostruosizzati ma che, come in una delle ultime ricostruzioni fiction di *Exterminate*, possono ribellarsi al padrone: lo schiavista si sveglia, apre gli occhi e vede la sua *Mammy* di colore puntargli una pistola in faccia.

Conrad, in *Cuore di tenebra*, non aveva bisogno di descrivere i crimini commessi da Kurtz, né di denunciare le sue atrocità in quanto nessuno poteva metterle in dubbio. E quando quello che è stato fatto nel cuore dell'oscurità si ripete nel cuore dell'Europa, nessuno lo riconosce più. La serie finisce con una lunghissima panoramica dall'alto sui resti del campo di sterminio di Auschwitz. Dissolvenza.

Di che colore è il fascismo?

Francesco Dallagà
Land. Milk. Honey

Lo sfruttamento della Terra Promessa dalla prospettiva del non umano¹

Il padiglione di Israele alla 17^a Biennale Architettura di Venezia ha ospitato *Land. Milk. Honey. Animal Stories in Imagined Landscapes*, una collettiva multimediale che punta a illustrare le modalità con le quali la biblica terra di “latte e miele” è stata gradualmente modificata dalla fine dell’Ottocento fino ai giorni nostri a causa della graduale antropizzazione che ha trasposto in ambito mediorientale le consuetudini zoo-agrotecniche occidentali, innestandovi pratiche di sfruttamento del territorio e delle specie animali autoctone. È esplicita volontà dei curatori testimoniare la concreta artificiosità del processo che ha trasformato un contesto naturale brullo e variegato (come testimonia molta letteratura di viaggio già a partire dal XVIII secolo²) in una doviziosa terra promessa, prolifica, capitalistamente sfruttabile, che potesse soddisfare la prefigurazione mitica sancita dalla tradizione veterotestamentaria, tramite l’azione di dominio dell’uomo sopra tutte le altre creature. Lo stimolo all’immersione congiuntiva nell’altro-dispesce prelude alla possibilità di una modalità innovativa di fruizione per il visitatore:

[L]a Terra di Latte e Miele si è trasformata da una promessa religiosa in un piano d’azione: sorgenti d’acqua fresca sono state incanalate per l’irrigazione, acquitrini sono stati prosciugati e ricostruiti come campi agricoli, corpi di animali sono stati modificati in modo da diventare macchine per la produzione di prole e cibo [...]. Attraverso la storia degli animali e dei paesaggi locali, costruiamo una storia di un luogo e offriamo un’analisi

1 Le fotografie che corredano il testo sono state realizzate dall’autore.

2 Sull’onda dell’entusiasmo coloniale, i contributi risalenti all’epoca premoderna risultano geograficamente veritieri nel testimoniare le effettive peculiarità del territorio: un esempio è l’indagine su fauna e flora locale del viaggiatore-ornitologo Henry Baker Tristram (1822-1906), contenuta nella collettanea *The Survey of Western Palestine* a cura del Palestine Exploration Fund (PEF), redatta tra il 1872 e il 1877. Di contro, i racconti più antichi, da Santa Paola Romana (347-404 d.C.) a Daniele di Russia (1277-1303), paiono offrire un affresco non del tutto realistico dell’assetto ambientale, sulla scorta della sovrastruttura ecumenica che agiva sull’immaginario dell’epoca, la quale portava ad accentuare l’aura mitica delle località citate nei testi biblici.

zoocentrica di una terra trasformata radicalmente dai poteri di ideologia, religione e tecnologia. La terra è testimone, e gli animali testimonieranno. Questa è la loro storia³.

Il percorso espositivo parte al piano terra, dove il focus è posto sulle interconnessioni tra i rispettivi habitat animali e quello umano, presentando le peculiarità di cinque specie autoctone (la mucca, il bufalo acquatico, la capra nera, l’ape e il pipistrello della frutta) gradualmente estinte per dare spazio a più prolifiche specie d’allevamento. In particolare, la distribuzione di materiale fotografico d’epoca fa risaltare, con la tipica velleità propagandistica del boom economico post-bellico, la spietata attività di interferenza nella selezione naturale che ha portato a uno stravolgimento utilitarista del percorso evolutivo della fauna originaria: dalla sostituzione integrale delle api selvatiche locali con specie alloctone, più produttive, alle applicazioni zoometriche nella progettazione dei percorsi di deambulazione dei bovini negli allevamenti, fino alla pressione selettiva applicata a quest’ultimi, con lo scopo di generare delle redditizie varietà locali da latte, allevabili, iconiche, latrici di quella folclorica autenticità atta a supportare una politica territoriale che si voleva imporre come paradigma degli ideali pastorali di ricchezza produttiva. Viene così implementata l’idea di una terra «capace di ospitare milioni di mucche rispetto alle sole 60.000 odierne», con la protervia moderna di ritenere che la «scienza raggiunge in decenni di ricerca quello che la tradizione non è riuscita a raggiungere nei secoli»⁴.

Quale caso esemplare, se le varietà di mucca autoctona come la *Baladi* e la *Libanese* producevano dai 700 ai 3000 litri annui di latte per capo, la “Mucca Ebraica”, esemplare cardine della neonata politica industriale, sarà portata a snervanti pressioni produttive fino alla cifra esorbitante di 12.000 litri all’anno. L’inseminazione artificiale del bestiame che l’Occidente stava tecnicamente perfezionando interviene anche qui nel processo riproduttivo, fondamentale per la ciclicità della produzione di latte, informando allo stesso tempo la violenta sessualizzazione del corpo animale femminile, chiara nella predilezione dei fotografi dell’epoca per un punto di vista che riprendesse quelle membra

3 Manifesto introduttivo all’ingresso del padiglione.

4 Itzhak Elazari-Volcani, *The Dairy Industry as a Basis for Colonisation in Palestine*, Amanut Printing-Press, Tel-Aviv 1928.

da dietro, esponendo i genitali all'occhio indagatore dell'umano⁵.

A partire dagli anni Trenta e più sistematicamente dal 1948, l'istanza sionista si unì alla pressione post-coloniale europea, identificando un rigido e sistematico manicheismo zoo-topologico: l'appetibilità viene rappresentata da un promontorio roccioso riplasmato con terrazzamenti per vigneti e oliveti, dalla bonifica di una aerea umida per innestarvi agricoltura intensiva, dalla riconversione di una landa arida trasformata in terreno agricolo o in uno scenario boschivo dove daini e orici potessero scorrazzare liberi come nei racconti biblici (in realtà assurgendo più a materia scenografica che a istanza di liberazione), dove mucche da latte e capre dal vello bianco potessero pascolare a disposizione dell'uomo. Dall'altro lato, il male viene incarnato dall'infermità di una terra desertica e vuota, abitata da diverse forme di vita lì stanziata da secoli, come l'autoctona capra nera (nella mostra presentata come *scapegoat*, capro espiatorio) ostracizzata e riproduttivamente controllata per la sua voracità che minacciava il programma di riforestazione del deserto (fino all'emanazione di un vero e proprio programma legalizzato di persecuzione negli anni Cinquanta, abrogato definitivamente solo nel 2018 per la sua inconsistenza ecologica). Una sorte simile toccò ai cammelli, alle zanzare, ai pipistrelli, al bufalo d'acqua, pressoché estinto a seguito delle campagne di bonifica che prosciugarono le paludi e i bacini naturali dove era solito trovare ristoro. Quale implementazione zootecnica del mandato antropocentrico occidentale, il territorio naturale diventa lo scenario dello smembramento reificante dell'alterità animale, esautorando le pratiche performative spontanee che molte individualità non-umane avevano coltivato in quell'alcova mediterranea, che racchiudeva in realtà un ecosistema molto più ricco di quanto l'accesso visivo, miopicamente umantoriferito, potesse consentire.

La mostra si apre con la presenza magnetica a centro stanza del modello in scala di un gigantesco allevamento bovino, il primo dei quattro habitat tematizzati, che riesce a rappresentare coerentemente i rapporti di scala che le nuove architetture industriali assumono nella duplice veste di manufatto umano e di segno urbanistico: la produzione massiva istituisce la propria cattedrale capitalistica dove il corpo animale viene

⁵ A sovvertire questo programma iconografico sarà la mucca Starvit, che per prima verrà ritratta frontalmente, in un caustico cortocircuito per cui l'animale sfruttata (15 parti in 19 anni di vita, più di 100.000 litri di latte prodotto) viene umanizzata per assurgere a protagonista della cronaca locale. Pluripremiata per la sua produttività ai concorsi di bestiame in rapida diffusione nel territorio, diventò inconsapevole ambasciatrice del rinascimento della "terra di latte e miele", fino a essere osannata dalla stampa nel giorno della sua scomparsa nel 1953.

nutrito e mantenuto in vita per poter ricavare fino all'ultima stilla di quel latte candido che irrorava i rutilanti ideali biblici. La ridefinizione della città per l'uomo moderno deve prevedere la delocalizzazione di tutte le attività che pertengono alla brutalità miasmatica dello sfruttamento animale, portando fuori dal tracciato urbanistico allevamenti, mattatoi e tutte le altre fonti di disturbo olfattivo, luoghi ora topologicamente ben individuabili⁶, mentre



Figura 1

nel panorama rurale iniziano a concentrarsi le prime forme di fattorie collettive come i *Moshav* e i *Kibbutz*, che ricalcano la specificità patriarcale dell'organizzazione dei nuclei familiari occidentali (Figura 1).

L'elemento complementare al latte, il miele, è protagonista del reportage *Between Six Corners* di Shadi Habib Allah, che racconta l'attività di uno dei pochi apicoltori che ancora portano avanti l'antica tradizione degli alveari di fango essiccato, sviluppata più di 2000 anni fa, più stagionale e meno intensiva, benché la rottura dell'alveare per l'estrazione del miele causasse la morte delle api più giovani. L'introduzione dell'arnia a telai mobili venne presentata dalle istituzioni governative nel 1933 come una tecnologia che impediva questo sacrificio, mentre consentiva di prolungare la produzione di miele lungo tutto l'arco dell'anno con la possibilità per gli agricoltori di controllare la replicazione delle colonie a loro discrezione. L'adozione di questo aggiornamento zootecnico comportò una sorta di sostituzione etnica delle locali api selvatiche, tuttora presenti negli alveari spontanei delle aree desertiche isolate (in numero senz'altro esiguo rispetto alle 1100 specie che qui vivevano sulle 1600 conosciute dall'uomo), con le varietà italiane: come per il latte, la produzione di miele doveva essere ciclica e continuativa per alimentare l'identitaria definizione del luogo, trasformando l'eredità culturale in marchio d'identità territoriale

⁶ Cfr. Chiara Stefanoni, «Con la puzza sotto il naso. Nascita del macello moderno, igiene e miasmi», in «Liberazioni», n. 44, 2021, pp. 4-18.

spendibile sul mercato.

Proseguendo al primo piano si accede al secondo habitat, un imponente dispositivo caratterizzato dalla rutilante asetticità dell'acciaio inox: una grande macchina tanatologica, sorta di scaffalatura da obitorio riadattata a *Wunderkammer* delle antiche storie di vita che animavano questa terra. Orsi, gazzelle, antilopi, leoni, lontre, serpenti, aracnidi e insetti, molte varietà ornitologiche, fino ai resti di una donna con il suo cane risalenti a circa 15.000 anni fa, reperti resi disponibili dallo Steinhardt Museum of Natural History di Tel Aviv. Il dispositivo è un generatore di senso che punta l'attenzione sulla indifferente e casuale apertura automatica dei cassettoni che rivelano il loro cristallizzato contenuto biologico; l'idillio ecosistemico del passato è rigettato in faccia allo spettatore dall'automatizzazione. Se l'intento è mostrare la numinosa ricchezza perduta, il fascino del teriomorfo appare in realtà liquidato dalla rigida impressione tassonomica, catalogazione linneiana che enuclea tutti i corpi altri dall'umano come ricchezze museali anziché come soggetti di vita la cui nicchia ecologica è stata compromessa e depredata. Il risultato è un'impressione di freddezza, di rigidità didascalica che svilisce l'intento di narrare una storia *prospettivamente* diversa, rimarcando

questa euforia sillegica espressamente antropocentrica, che non fa altro che esasperare le etichette enciclopediche di quei soggetti esauriti nei loro nomi scientifici: *Clarias gariepinus*, *Mauremys rivolutata*, *Ursus arctos*, *Nycteris thebaica*... (Figura 2).

A margine dell'area

espositiva, colpisce il documentario sullo sterminio dei pipistrelli da frutta negli anni Ottanta: impropriamente accusati di perturbare l'equilibrio ecosistemico, moltissimi esemplari vennero uccisi tramite fumigazione delle caverne dove erano soliti risiedere. Un programma di sterminio affine a quello della capra nera, che ne trascura l'assoluta prossimità genomica ed ecologica all'uomo; come adattamento a questa violenza persecutoria che lo ha allontanato dagli habitat abituali, il



Figura 2

pipistrello ha così riadattato il proprio biogramma abituale trovando riparo in bunker militari abbandonati presso il sito di Qasr el-Yahud, come documentato dagli autori del reportage. L'animale perseguitato impartisce all'uomo una lezione di sopravvivenza alla catastrofe, esaltando le potenzialità poietiche di un'agency che promuove nuove pratiche di sussistenza.

Fa da contraltare, dall'altro lato dello spazio, il contributo dell'artista Netta Laufer con la video-installazione *25ft*⁷. Qui la sintetica tecnologia militare di video-rilevamento accomuna graficamente la ricerca del nemico umano all'indagine dell'alterità animale, generando la stessa sottile sensazione di prossimità biologica che Baptiste Morizot percepisce utilizzando un termoscanner progettato per usi militari come strumento per rilevare a distanza la presenza dei branchi di lupi che sta tracciando⁸: l'animale in movimento nelle pulsazioni scure dello schermo è parte di uno scenario relazionale articolato dove l'artefatto umano si pone come unico elemento disforico nella sua proditoria invalicabilità. Animali umani e non umani sono nemici spaesati e apolidi, anonimi, nomadi prede di un medesimo sistema di detenzione delle individualità performative mascherato da isola di salvaguardia.

Scendendo le scale per tornare al piano terra ci si imbatte in un'installazione dove la serafica composizione sonora di Daniel Meir fa da sottofondo alla ricostruzione suggestiva del biotopo del lago Huleh e di tutte le aree umide circostanti, devastato con un'immane operazione di prosciugamento meccanico: il video-reportage istituzionale del 1950 è intriso di frivola apologia pionieristica, esibendo l'ipertrofica

7 «25ft è un'installazione di video e fermo-immagine ricavati dalle telecamere di sorveglianza dell'esercito israeliano che monitorano l'attività lungo il confine con la Palestina. Il lavoro simula la posizione del soldato che controlla la telecamera, focalizzando l'attenzione solo sugli animali e il paesaggio nel fronte Ovest occupato. L'apparizione di questi animali proietta il confine, la sua funzione e ciò che rappresenta in una domanda sia per il soldato che rileva sia per il visitatore che osserva l'opera. L'uomo è assente, ma la sua presenza è riscontrabile attraverso il movimento della camera, gli scambi via radio, la recinzione e i segni delle infrastrutture urbane». Dal sito Internet dell'artista: <http://www.nettalaufer.com/25ft>.

8 «Ad un certo punto, i lupi nelle radure appaiono come silhouette di luce viva, giocano, ripetono i rituali che compongono la loro esistenza, vanno a caccia o pattugliano il territorio. Ma la parte inquietante di quest'esperienza è che la telecamera in questione è un oggetto militare [...]. È stato concepito per i posti di frontiera dell'esercito, e ha come vocazione quella di individuare, tra gli altri, i migranti che vorrebbero entrare illegalmente in territorio francese. Un oggetto che materializza, attraverso questo aneddoto, la porosità dei modi di relazione: anche se lo scopo non è lo stesso, utilizzare per osservare i lupi delle telecamere fatte per sorvegliare i migranti è qualcosa che fa riflettere. Il dispositivo tecnico materializza quello che c'è di comune nelle nostre relazioni con le alterità che vivono vicinissime a noi». Cfr. Baptiste Morizot, *Sulla pista animale*, trad. it. di A. Palmieri e A. Lucera, nottetempo, Milano 2020, p. 180.

attività di ridimensionamento infrastrutturale del territorio come segno di progresso. La perdita ecologica risultò dalle ricerche successive pressoché irreparabile, generando l'abbassamento delle falde acquifere e uno stato di stress idrico che ha devastato l'habitat di centinaia di pesci, anfibi, uccelli, fino a compromettere la persistenza delle stesse comunità umane (Figura 3).



Figura 3

Per concludere, se le premesse e le intenzioni paiono esaltanti e inedite per una possibile problematizzazione transpescista delle modalità di fruizione di uno spazio espositivo, il risultato lascia notevoli perplessità di fondo, sia nell'approccio formale ec-

cessivamente ridondante e distraente sia negli esiti surrettizi nell'offrire una visione alternativa a quella umana.

Nella mancanza di una reale immersione congiuntiva e *zoomimetica* nella modalità di vita non umana, diventa ancor più difficile e ambizioso declinare la tematica entro una prospettiva veramente intersezionale che possa comprensivamente estendere la trasversalità di questioni strettamente interconnesse. Ne è traccia il fatto che l'ostracismo verso talune specie venga accomunato alla mancanza di tutela del territorio da parte della comunità palestinese:

Gli arabi hanno permesso che la nazione precipitasse verso la desolazione che una più virile razza aveva estirpato prima che loro arrivassero. In questa campagna di distruzione, l'Arabo è stato assistito fedelmente da due animali – il cammello e la capra – entrambi vandali e Filistei⁹.

È significativo che in quegli anni si sviluppi, come ricordato, la *zoo-*metria, disciplina che condivide le proprie ambiguità con la frenologia

⁹ Articolo del «Palestinian Post», 11 Ottobre 1934, cit. in *Land. Milk. Honey. Animal Stories in Imagined Landscapes*, a cura di Rachel Gottesman *et al.*, nel catalogo della mostra, Park Books, Gerusalemme-Zurigo 2021, p. 230.

e la craniometria, teorie i cui sviluppi influirono in maniera pervicace sulla presunta legittimazione scientifica del determinismo biologico che supportò le teorie razziste del Novecento fino alle tensioni discriminatorie tuttora imperversanti¹⁰.

Il catalogo della mostra, ricco di materiale documentale e dotato di un poderoso apparato iconografico, riempie un vuoto di lessico e di vettori indicali che la mostra lascia trasparire, forse plagiata da una risicata capacità d'attenzione che, dopo aver assopito le disponibilità ricettive del pubblico contemporaneo, ha contagiato l'assetto di eventi come la Biennale. Il titolo di questa edizione, *How Will We Live Together?* fatica a trovare risposte reattive e coraggiose, annaspando nel generare tracce di senso rinnovate e realmente immersive, che stimolino a un'apertura alienante e rinnovatrice alla trasversalità del contatto con le alterità non umane, nella coordinata coesistenza delle multiformi impressioni di vita su una terra sempre più martoriata e sempre meno promessa.

¹⁰ Testo cardine per la ricostruzione dei pregiudizi e delle imprecisioni scientifiche legate al determinismo biologico e alla conseguente antitesi tra teoria della ricapitolazione e neotenia (più in generale tra acquisizione e innatismo dei caratteri fenotipici e culturali) è Stephen Jay Gould, *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, trad. it. di A. Zani, Editori Riuniti, Roma 1985.

Paula Arcari è ricercatrice presso il Centre for Urban Research del Royal Melbourne Institute of Technology, dove ha conseguito un dottorato nel 2018 discutendo una tesi dal titolo *Making Sense of Food Animals*, un'esplorazione foucaultiana attorno alla persistenza della carne. Ha un background interdisciplinare e due lauree magistrali in Geografia e Environmental Science conseguite rispettivamente presso l'Università di Monash e l'Università di Edimburgo. Le sue pubblicazioni più recenti riguardano la possibilità di mettere in discussione il modo comune di pensare e agire in relazione agli animali non umani per mezzo di un approccio critico postumano.

Francesco Dallagà è nato e vive a Rovigo. Dopo gli studi in Ingegneria Edile-Architettura si è laureato al DAMS di Bologna con una tesi sulla presenza animale nell'opera di Romeo Castellucci. Collabora al gruppo di ricerca zooantropologica coordinato da Roberto Marchesini e Laura Budriesi.

Peter Mason è scrittore e giornalista free-lance. Collabora con «The Guardian» ed è critico d'arte per «The Morning Star». Ha vissuto a Battersea per più di trent'anni.

Fiona Probyn-Rapsey è ricercatrice nell'ambito degli *Animal Studies*, che affronta da una prospettiva femminista postcoloniale. Il suo primo libro, *Made to Matter: White Fathers, Stolen Generations* indaga il ruolo dei padri bianchi nella storia degli aborigeni australiani della "generazione rubata" e analizza l'interconnessione esistente tra i concetti

di razza e specie. Ha collaborato a diversi libri, tra cui *Animal Death* (2013), *Animals in the Anthropocene* (2015), e *Animaladies* (2018), e a pubblicazioni nel campo degli *Animal Studies*, come *Critical Terms for Animal Studies* e *Colonialism and Animals*. I suoi interessi accademici includono femminismo postcoloniale, transnazionalismo, *Critical Whiteness Studies* e letteratura e cinema australiani.

Hayley Singer è stata ricercatrice e docente presso la University of Melbourne. Attualmente lavora presso l'ARC Centre of Excellence for the History of Emotions di Melbourne. Il suo ambito di ricerca include la scrittura creativa, l'ecofemminismo e gli *Animal Studies*. Al momento, il focus della sua ricerca è lo sviluppo del concetto da lei stessa coniato di *fleischgeist*, da cui ha avuto origine la monografia intitolata *The Fleischgeist: A Haunting*, in cui analizza le politiche della macellazione dagli albori dell'allevamento industriale fino alla contemporaneità. Ha pubblicato lavori di critica letteraria ed eco-culturale su narrazioni carniste, carne e mascolinità/carne e femminismo, ecologie culturali della carne e intersezioni tra carne, narrativa e scrittura d'avanguardia.