Nel 2000, mentre veniva condotta al mattatoio di Brooklyn, una mucca scappò per salvarsi la vita. La fuga andò a buon fine. Anche se era previsto che Queenie, come fu poi ribattezzata, dovesse essere riportata al macello, lo sdegno sollevato attorno al caso prevalse, risparmiando alla bestia un terribile destino. Sarat Colling prende in esame le vicende degli animali fuggiti dai macelli e analizza l'impatto che queste storie hanno avuto sull'opinione pubblica. Obiettivo della ricerca è quello di comprendere le forme di resistenza degli animali e il ruolo delle loro storie nella messa in discussione delle modalità con cui gli umani, e in particolare i consumatori, prendono le distanze dalla violenza delle imprese zootecniche. Nel volume sono riportate sei storie che consentono di esaminare in maniera approfondita i casi di fuga animale occorsi nello stato di New York. L'indagine si colloca nel campo interdisciplinare dei *critical animal studies* e attinge alle più recenti teorie elaborate dalla geografia animale, dai femminismi transnazionali e dall'analisi critica del discorso. Questo contributo affronta nello specifico la resistenza degli animali allevati e mette a confronto le esperienze e le rappresentazioni di tale resistenza sia da una "prospettiva dal basso", acquisita tramite chi si prende cura degli animali, sia da una "prospettiva dall'alto", che traspare dalle raffigurazioni presenti nei principali mass media influenzati dalle multinazionali.

Sarat Colling è laureata in Sociologia critica alla Brock University. I suoi interessi abbracciano il campo degli *animal studies* e del femminismo transnazionale. Tra le sue pubblicazioni: *Love and Liberation* (2012).

Mimesis Edizioni
Eterotopie
www.mimesisedizioni.it

16,00 euro

ISBN 978-88-5754-155-6
9 788857 541556

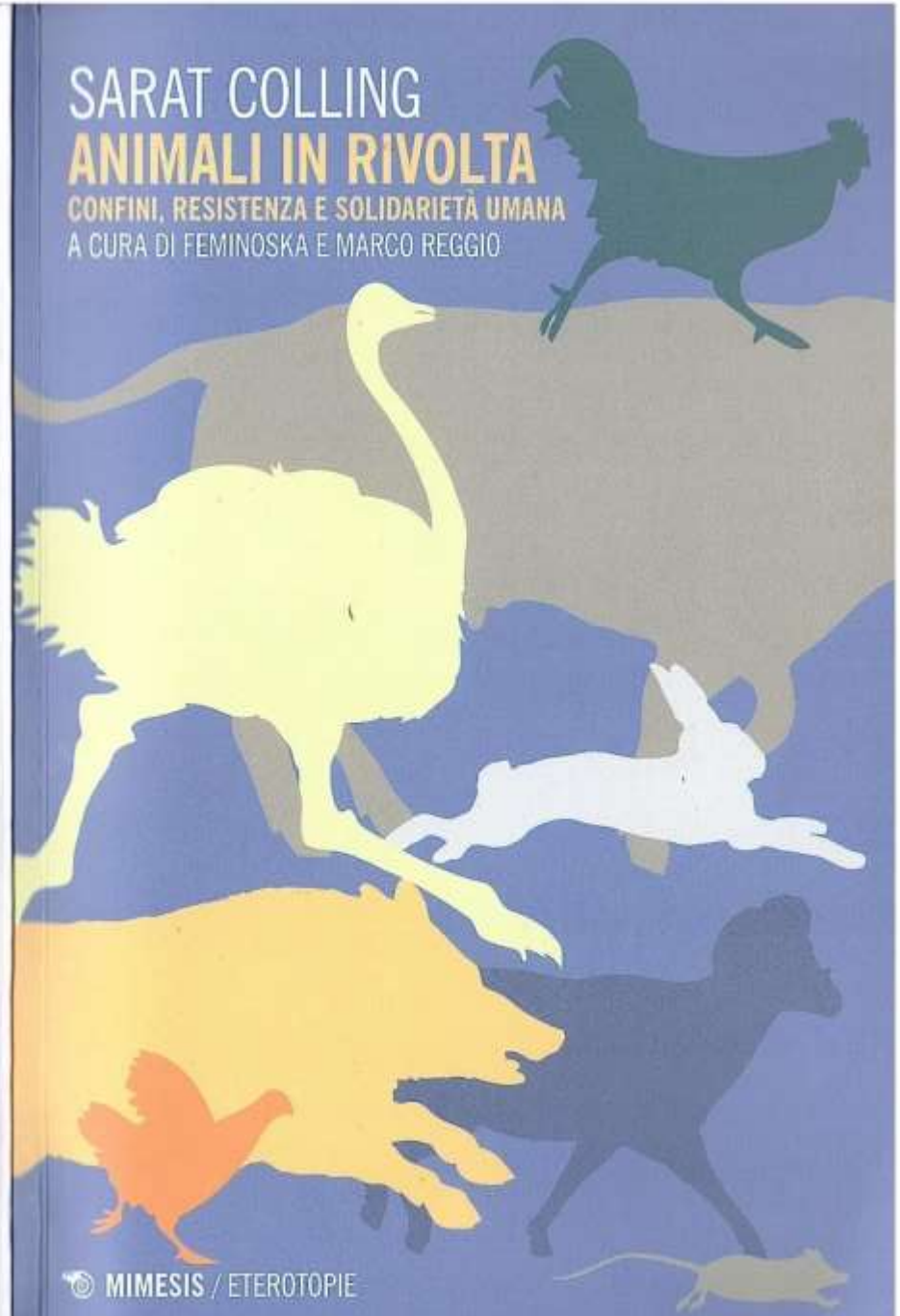
SARAT COLLING **ANIMALI IN RIVOLTA** MIMESIS

SARAT COLLING

ANIMALI IN RIVOLTA

CONFINI, RESISTENZA E SOLIDARIETÀ UMANA

A CURA DI FEMINOSKA E MARCO REGGIO



MIMESIS / ETEROTOPIE

SARAT COLLING

ANIMALI IN RIVOLTA

Confini, resistenza e solidarietà umana

A cura di feminoska e Marco Reggio

Traduzione italiana di Les Bitches

MIMESIS

Titolo originale: *Animals without Borders: Farmed Animal Resistance in New York*, 2013

Traduzione italiana di Les Bitches
lesbitches.wordpress.com

LES BITCHES è un collettivo transanimalfemminist*
Siamo cagne proiettate oltre i confini di specie, genere, razza, classe e orientamenti (vari ed eventuali). Condividiamo la passione per l'attivismo, con una predilezione per il mediattivismo e le traduzioni militanti
Lottiamo per la liberazione totale, pertanto ci adoperiamo per mandare l'intero sistema a gambe all'aria, non solo quelle oppressioni che direttamente ci riguardano
Da saprofaghe diligenti, frughiamo la spazzatura della rete alla ricerca di gioielli da condividere

Les Bitches sono: Stefania Arcara, feminoska, michela

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. 409
Isbn: 9788857541556

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL.
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

L'editore ha effettuato, senza successo, tutte le ricerche necessarie al fine di identificare gli aventi titolo rispetto ai diritti dell'opera. Pertanto resta disponibile ad assolvere le proprie obbligazioni.

INDICE

RINGRAZIAMENTI 7

PER UN ANTISPECISMO DECOLONIALE 9
di Marco Reggio

INTERSEZIONALITÀ. DI OPPRESSIONI E PRIVILEGI 37
di feminoska

ANIMALI IN RIVOLTA
CONFINI, RESISTENZA E SOLIDARIETÀ UMANA

INTRODUZIONE 51

CAPITOLO I
METODOLOGIA 61

CAPITOLO II
TEORIE DELLA RESISTENZA 77

CAPITOLO III
ANALISI POSTCOLONIALI: L'APPROCCIO "ANIMALI SENZA FRONTIERE" 91

CAPITOLO IV
GLI ANIMALI EVASI DAI MACELLI DI NEW YORK DAL XIX AL XX SECOLO 101

CAPITOLO V
LE EVASIONI NEI PRIMI ANNI DUEMILA 113

CAPITOLO VI
"NON SI PUÒ RESTARE NEUTRALI" 139

Bibliografia 153

Appendici. Immagini citate nel testo 165

RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare il mio tutor, John Sorenson, per il suo sostegno continuo e l'incoraggiamento a portare a termine questa ricerca. Il suo impegno nell'ambito dei *Critical Animal Studies* e nella creazione di uno spazio nel quale affrontare questi argomenti è stato stimolante e prezioso. I miei ringraziamenti vanno anche a Lauren Corman e Gale Coskan-Johnson per aver sostenuto il mio progetto e aver fatto parte della commissione esaminatrice. Il programma radiofonico condotto da Lauren, *Animal Voices*, è da tempo un polo di conoscenze in materia, mentre il corso di studi diretto da Gale sul femminismo transnazionale è alla base di gran parte del quadro teorico del mio lavoro. Grazie anche a David Nibert, le cui ricerche hanno influenzato i miei primi interessi accademici, per essere stato esaminatore esterno.

Sono molto grata a Jenny Brown del Woodstock Farm Animal Sanctuary, a Siobhan Poole del Cedar Row Farm Sanctuary e a Sophia Rivers del Sanctuary Farm per la loro partecipazione a questo progetto.

Ringrazio molto coloro che hanno sostenuto la mia ricerca in vari modi, come Anthony Nocella, Robert Alexander, Nancy Cook, Jason Del Gandio, Kevin Gosine, Julia Gottli, Milica Njegovan, Ebru Ustundag, Steve Romanin, Sherryl Vint, e tutto il meraviglioso corpo docenti e personale del Dipartimento di Sociologia della Brock University.

Grazie a Dylan Powell, John Margetts, Chris Wilbert, "Fifth Estate Magazine" e The Talon Conspiracy Archives per avermi aiutato a trovare materiali sulla resistenza animale.

Grazie alla mia famiglia per avermi sempre incoraggiato a studiare e scrivere e ai miei tre gatti per avermi fatto compagnia durante tutto il tempo.

Vorrei anche ringraziare il Social Science and Humanities Council of Canada e la provincia dell'Ontario per avere sostenuto questo progetto.

Sarat Colling

Desidero ringraziare Stefania Cappellini, Massimo Filippi, Alessandra Galbiati, Ornella Jurinovich e Giorgio Losi per l'attenta lettura di una prima versione del testo. Un ringraziamento speciale al collettivo resistenzanimale.noblogs.org per il sostegno a questo progetto e agli animali ribelli.

Marco Reggio

Grazie alle compagne di collettivo Les Bitches per aver accolto con entusiasmo il progetto di traduzione del testo di Colling. Grazie a Marco Reggio per essere stato capace di tenere le fila del nostro lavoro comune, anche nei momenti in cui l'ho lasciato solo. Grazie a Massimo Filippi, sempre infaticabilmente pronto a donare il suo aiuto, consiglio e incoraggiamento. Grazie a Luca, senza il quale nulla di tutto questo sarebbe possibile. Dedico questo lavoro a Picaro, cavallo resistente e finalmente felice, a cinque anni dalla sua liberazione.

feminoska

Marco Reggio

PER UN ANTISPECISMO DECOLONIALE

> È tempo di andare oltre Marx al quale pareva legittimo affermare: non possono rappresentarsi, devono essere rappresentati.
>
> (Chandra Talpade Mohanty)

> La nostra presenza è un atto di rottura. Noi siamo talmente "Altro" da essere una minaccia.
>
> (bell hooks)

Antispecismi

La storia recente delle lotte per la liberazione animale e del lavoro teorico che ha dato vita al campo degli *Animal Studies* testimonia quanto sia necessario sviluppare una prospettiva come quella proposta da Sarat Colling, con la messa a tema della resistenza animale da un punto di vista intersezionale. L'approccio dominante, quello che convenzionalmente segna la nascita dell'antispecismo con la pubblicazione di *Animal Liberation* di Peter Singer nel 1975, si caratterizza infatti come teoria morale che intende contestare, sul piano argomentativo, lo specismo, inteso come mero *pregiudizio*, quel pregiudizio che accorda un minor valore morale ai membri di specie diverse dalla nostra, analogamente al sessismo e al razzismo (o, almeno, al sessismo e al razzismo intesi, appunto, come pregiudizi). Lo specismo sarebbe dunque qualcosa che si manifesta nel regno delle idee: lo sfruttamento materiale dei corpi animali ne sarebbe una conseguenza. La strategia di contrapposizione ad esso si fonda sulla possibilità di argomentare a sostegno dell'uguaglianza morale fra le specie e in favore dei diritti animali. Tale approccio può essere declinato secondo modalità anche piuttosto differenti – si mettano a confronto, per esempio, la visione utilitarista di Peter Singer (1975) e quella deontologica di Tom Regan (1983) – che tuttavia sono fedeli, in buona sostanza, alla lezione di Jeremy Bentham,

citata con ricorrenza quasi ossessiva da tutta la pubblicistica animalista: "La domanda da porsi non è se sanno ragionare, né se sanno parlare, bensì se possono soffrire".

Nell'ambito dell'attivismo politico, il correlato di quello che è stato chiamato "primo antispecismo" (Filippi, 2015, 2016a, 2017) è il vegetarismo/veganismo, inteso come pratica individuale la cui diffusione da persona a persona garantirebbe lo smantellamento del pregiudizio specista e delle pratiche di smembramento industrializzato dei corpi animali (quella catena di *smontaggio* da cui Henry Ford ha tratto ispirazione per la più nota catena di montaggio su cui si è strutturata un'intera fase della produzione capitalista). Dalla filosofia morale al moralismo il passo è breve, se guardiamo alle retoriche animaliste che circolano sui social network o che vengono percepite come una sorta di "discorso animalista mainstream". Inoltre, uno dei possibili esiti di tale postura è un animalismo che si concepisce come politicamente trasversale, sostanzialmente qualunquista, pronto a sorvolare sulle più evidenti contraddizioni pur di guadagnare qualche fetta dell'opinione pubblica alla "causa": sono ben accetti, secondo i discorsi incoraggiati da quello che è stato chiamato "neo-animalismo" (Contardi, Volpe, 2014) e da molte grandi associazioni, i proclami elettorali di personalità che, mentre si schierano pubblicamente dalla parte degli agnelli nel periodo pasquale, promuovono politiche apertamente xenofobe; l'utilizzo di immagini palesemente sessiste per promuovere i diritti animali diventano piccole sbavature comunicative giustificate dall'importanza del più alto fine di salvare vite non umane; le retoriche viriliste e omofobiche in sostegno al veganismo non devono essere messe in discussione (Simonsen, 2012). In generale, due sono gli elementi ricorrenti dell'animalismo qualunquista. Il primo è costituito dalla tesi, largamente circolante fra gli attivist*, secondo cui "gli animali non fanno politica": uno slogan doppiamente pericoloso, se è vero che, oltre ad aprire all'influenza delle destre e persino alle infiltrazioni neofasciste in seno al movimento, derubrica la stessa questione animale a materia di sensibilità personale, di mera compassione e, in definitiva, ad istanza non degna di essere considerata come *politica*. Eppure, quale che sia il senso che si dà alla parola "politica", è chiaro che è proprio di una questione politica che stiamo parlando, dal momento che sono in gioco l'utilizzo di corpi viventi e le relazioni di potere fra individui (appartenenti a specie diverse). Indubbiamente queste relazioni di potere violente non sono riconducibili ai capricci della crudeltà individuale o a una generica "malvagità" umana ma, al contrario, sono organizzate e istituzionalizzate secondo norme simboliche, sociali, giuridiche. Il secondo elemento è ricollegabile all'idea che la liberazione animale possa essere perseguita in

modo del tutto indipendente dalle lotte che mettono in discussione i rapporti di potere fra soggetti umani, per esempio dall'articolazione di istanze e mobilitazioni femministe, queer, antirazziste, anticlassiste, ecologiste, e così via. Il fatto che, dal punto di vista etico, il trattamento degli animali possa essere condannato a prescindere dai suoi legami con altre storture tipiche della nostra società è senz'altro un fatto degno di essere sottolineato; ma, sul piano politico, lo sfruttamento dei non umani deve essere analizzato nel contesto reale, un contesto in cui è impossibile prescindere dai complessi rapporti simbolici e materiali che esso intrattiene con le altre manifestazioni della distribuzione differenziale del potere, delle risorse o della stessa accessibilità allo statuto di "essere umano".

È difficile dire quanto tali tendenze siano tipiche dell'animalismo – dal momento che le visioni "post-ideologiche", populiste e qualunquiste si diffondono nel discorso politico in generale – e in che misura dipendano da questa storia dell'antispecismo occidentale (una storia significativamente maschile, eterosessuale, bianca e accademica). Certamente, uno sguardo alle correnti minoritarie dei movimenti per la liberazione animale e alle più recenti linee di pensiero può indicare la possibilità di una narrazione alternativa.

Negli ultimi anni è infatti difficile parlare di un approccio unico, e la stessa pratica del veganismo come "stile di vita" o di consumo è stata messa in discussione da più parti. Si preferisce fare riferimento, spesso, agli *antispecismi*. Ed è "fisiologico" che sia così. Se i primi autori, infatti, hanno sostanzialmente fatto appello ad un allargamento del cerchio della considerazione morale imperniato su ciò che accomuna gli umani e gli animali (prima i primati non umani e, passo dopo passo, le scimmie, i mammiferi, gli animali terrestri, i pesci, ecc. – non sfugga l'impronta ancora tutta antropocentrica di una tale mossa), altre voci hanno valorizzato le differenze o sono approdate, più di recente, all'"antispecismo *del comune*" (Filippi, 2017). Inoltre, l'apporto di altri campi di studio e di lotta è stato centrale nella proliferazione delle prospettive per la liberazione animale: etologia cognitiva, femminismi, teoria queer, anarchismo, marxismo, ecologia sociale, decostruzione – per non citarne che alcuni. I nessi fra antispecismo ed istanze egualitare "umane" emergono in modo molto più articolato di quanto suggerito dal summenzionato paragone fra specismo, razzismo e sessismo come "discriminazioni", o dal generico – e ricorrente – appello alla "convergenza delle lotte"[1].

1 "Convergenza delle lotte" è un'espressione che indica una vaga necessità di prendere in considerazione diverse istanze o, in modo più ambizioso, di ricomporle

I processi di *animalizzazione*, per esempio, vengono incorporati nelle analisi della costruzione del soggetto colonizzato, dei/lle transgender o delle donne, mostrando come il riferimento alla "bestialità" sia fondamentale per dispiegare con efficacia quelle strategie di distanziamento che permettono, molto concretamente, di varare *leggi razziali* con cui i migranti sono ufficialmente destinatari di minore tutela giuridica, o di tollerare senza eccessiva indignazione gli effetti più violenti del clima omotransfobico che permea le società "civilizzate". Il continuo riferimento all'animale come polo inferiore in un binarismo (umano-non umano) che sembra biologico e dunque "naturale", ma che è di carattere politico, è corresponsabile della creazione di diversi gradi di umanità, tanto da poter essere considerato un pilastro di altre dicotomie gerarchizzanti ben più note, come quella maschio/femmina, bianco/nero, abile/disabile, adulto/bambino. In altri termini, accostando alcuni individui – e non altri – al regno animale, con l'offesa esplicita, l'attribuzione di appetiti sessuali incontrollabili o la negazione della capacità di autodeterminarsi, le norme dominanti riescono ad attribuire diversi livelli di accesso alla dignità, alla tutela, alla visibilità sociale. Per dirla con Judith Butler (2013b, 2015), la vulnerabilità, che tutt* noi, corpi animali, condividiamo, viene distribuita differenzialmente: vi sono "corpi che contano", che debbono essere preservati dalla malattia, dalla precarietà o dalla fame; e "corpi che non contano", che a tali eventualità sono esposti senza protezione, e che anzi possono essere sacrificati proprio per garantire tutela ai soggetti *pienamente umani* (Zappino, 2015).

Le strategie discorsive di opposizione a tale distribuzione differenziale della vulnerabilità hanno tradizionalmente fatto leva sulla rivendicazione di piena umanità, sulla richiesta di inclusione completa nel consesso umano di donne, bambini, neri, schiavi, ecc., rigettando al mittente l'accusa

individuando una matrice comune, un'istanza prioritaria fra di esse, o altri meccanismi semplicistici, quando non riduzionistici, di collegamento fra temi e lotte che risultano così invariabilmente appiattiti. Incredibilmente, tale espressione viene persino confusa, in ambito antispecista, con il pensiero/prassi intersezionale che, come è noto, esprime proprio l'attenzione agli snodi concettuali e politici comuni a diverse forme di oppressioni a partire dal posizionamento dei soggetti che si trovano all'incrocio fra di esse e sono in grado di coglierne le specificità e le complessità diffidando proprio di quelle soluzioni semplicistiche che, senza aver indagato a fondo il ruolo delle divese forme di privilegio, propongono di realizzare la convergenza delle lotte sulla base del semplice appello alla "liberazione totale" o all'"unità" (si veda, sull'intersezionalità, il contributo di femineska in questo volume).

di essere più vicini all'animale. Lo testimoniano le stesse formulazioni di alcune proteste, con cui i soggetti esposti alla violenza istituzionale lamentano di essere "trattati come bestie" o di essere considerati "carne da macello", prendendo le distanze da quello che Carol Adams (1990) ha definito "referente assente", ossia quei corpi che rendono possibili tali espressioni perché vengono *davvero* macellati. L'antispecismo più avveduto può in tal senso suggerire strategie opposte, letteralmente più radicali, che non rafforzino inconsapevolmente un binarismo più profondo degli altri e che non fondino l'inclusione, ancora una volta, sull'esclusione di un insieme di soggetti la cui invisibilità diventa il presupposto per la presa in carico dei desideri e della dignità di altri soggetti, che chiedono di entrare nel cerchio della considerazione morale e politica, come ha di recente sottolineato Butler stessa:

> La questione del riconoscimento è [...] posta in modo esemplare dai movimenti animalisti. Per quale motivo vengono riconosciuti solo i soggetti umani, e non anche gli esseri viventi non umani? E d'altra parte, l'atto attraverso il quale gli esseri umani ottengono riconoscimento non seleziona forse implicitamente solo quegli aspetti dell'umano che possono presumibilmente essere distinti dalla vita animale più in generale? [...] Tale questione si ricollega a un'altra, ed è in parte complicata da essa: quali esseri umani contano come umani? Quali esseri umani possono ambire alla riconoscibilità all'interno della sfera dell'apparizione, e quali no? (2015, pp. 60-61)

Un altro esempio significativo riguarda il modo in cui è possibile considerare la stessa specie umana. Da una parte, infatti, il senso comune considera la nostra specie come un anello terminale di un processo evolutivo che presenta un'evidente coloritura di superiorità intellettiva e morale, un elemento che costituisce quasi un regno a se stante, distaccatosi per sostanza e non per grado, con buona pace della lezione darwiniana, per cui la stessa nozione di "specie" è poco più che un concetto operativo (Darwin, 1859, p. 123). Dall'altra, il discorso comune in difesa degli animali rappresenta un'umanità monolitica, ontologicamente distinta dai non umani e indistintamente malvagia, un insieme di individui ciascuno in egual misura responsabile dei mali del mondo in virtù dell'appartenenza alla stessa specie biologica e al di là dell'appartenenza di classe, genere o razza. Evidentemente, la seconda visione costituisce soltanto il rovescio della prima. In relazione a un ambito diverso – quello del pensiero ecologista – Murray Bookchin aveva illustrato la miopia di tale approccio in modo molto chiaro già nei primi anni ottanta:

> Non dimenticherò tanto facilmente la mostra "ambientalista" organizzata negli anni '70 dal Museo di Storia Naturale [di New York], con una lunga serie di scenografie che mostravano al pubblico esempi di inquinamento e distruzione ecologica. L'ultima di esse, quella che concludeva la mostra, portava l'incredibile titolo "L'animale più pericoloso della Terra", e consisteva unicamente di un grande specchio che rifletteva l'immagine del visitatore che si fosse trovato a sostare di fronte ad esso. Ho ancora in mente l'immagine di un bambinetto nero che guardava lo specchio, mentre il suo maestro bianco cercava di spiegargli il messaggio che l'arrogante scenografia tentava di comunicare. Non c'erano scenografie rappresentanti gli staff dirigenziali delle industrie che decidono di disboscare montagne intere o funzionari governativi che agiscono in collusione con essi. Il messaggio della rappresentazione era uno solo, fondamentalmente antiumano: sono gli individui come tali, non la società rapace e coloro che ne beneficiano, ad essere responsabili degli squilibri ecologici, i ceti poveri tanto quanto quelli ricchi, la gente di colore non meno dei bianchi privilegiati, le donne non meno degli uomini, gli oppressi non meno degli oppressori. Una mitica "specie umana" rimpiazza così le classi, gli individui rimpiazzano le gerarchie, i gusti personali (molti dei quali sono modellati dai media) rimpiazzano i rapporti sociali, e i diseredati che vivono magre ed isolate esistenze rimpiazzano le multinazionali, le burocrazie aggressive e le manifestazioni violente dello Stato (Bookchin 1980, 18-19).

Una visione autenticamente radicale della questione animale induce, al contrario, a portare alle sue logiche conseguenze l'idea secondo cui l'"umanità" e l'"animalità" sono categorie eminentemente politiche. Se infatti il funzionamento di tali categorie poggia sulle innegabili differenze biologiche, è evidente che il modo in cui tali differenze vengono rese significative, il modo in cui vengono messe al servizio della distribuzione del potere, in cui rendono possibile distinguere fra chi è sacrificabile e chi non lo è, si configura come costrutto sociale. Per questo, l'appartenenza alla specie umana in senso biologico non garantisce affatto il possesso dei privilegi promessi dalle varie dichiarazioni dei diritti umani. La condizione di un(a) migrante senza documenti, per esempio, è spesso più simile a quella di un animale che non a quella di un cittadino europeo o nordamericano. Gli antispecismi politici, dunque, sono meglio attrezzati per articolare un punto di vista in cui l'analisi della violenza sugli animali non si trasformi, da strumento in grado di fare luce anche sulle relazioni di potere fra umani, in elemento che finisce per oscurare o appiattire la presa di coscienza della complessità con cui il governo dei viventi dispiega se stesso.

La voce dei senza voce?

Eppure, nonostante questo arricchimento di prospettive e nonostante la circolazione di idee stimolanti, divers* studios* e attivist* antispecist* hanno avvertito un disagio in relazione ad un atteggiamento che nella galassia animalista era letteralmente *indiscusso*. Si pensa sempre che, in fondo, la principale peculiarità del movimento di liberazione animale sia quella di essere l'unico movimento ad agire *per puro altruismo*. Lo abbiamo sentito ripetere così spesso che ci sembra ovvio. E, del resto, sembra che il movimento di liberazione animale non sia composto dagli stessi individui macellati o rinchiusi nei laboratori e negli zoo, ma da una minoranza "illuminata" tra coloro che normalmente li sfruttano – gli "animalisti" appunto, che provengono dalla schiera dei cosiddetti umani. Pensare all'animalismo come lotta altruistica presuppone infatti che gli animali non facciano parte del movimento di liberazione animale. Un presupposto, se ci si pensa, quasi paradossale, che poggia sull'idea, altrettanto diffusa, che gli animali non siano in grado di protestare, di ribellarsi, di desiderare la fine del loro sfruttamento. "Siamo la voce dei senza voce". "Gli animali non possono protestare, noi sì". Anche queste sono affermazioni che abbiamo sentito (e sostenuto) innumerevoli volte, tanto che ci sembrano costituire l'unica narrazione possibile della questione animale e della lotta contro lo sfruttamento dei non umani. E invece, a partire dal disagio verso queste retoriche, è possibile metterne in discussione l'apparente ovvietà, mostrando che gli animali resistono e che lo fanno svolgendo il ruolo di soggetti attivi più che di semplici vittime o di beneficiari passivi della "buona coscienza" animalista. Perché questo disagio? Forse, fra le altre cose, si avverte che la distanza che sembra incolmabile fra istanze antispeciste e altri ambiti di lotta deriva proprio da questo atteggiamento di superiorità morale, l'atteggiamento di chi intraprende l'unica lotta completamente altruistica (tutte le altre sarebbero "interessate", poiché chi le conduce lo farebbe per se stesso). Questa specie di *paternalismo* animalista a un certo punto è stato messo in discussione nel modo più ovvio, e cioè provando a documentare la resistenza animale, provando a darle visibilità, ad analizzare le parole che la riconducevano al folklore o all'insignificanza.

E così, da qualche anno, un gruppo di attivist* ha provato a mettere alla prova l'ipotesi secondo cui quei soggetti una voce la possiedono eccome, raccogliendo le notizie e i resoconti dei loro atti di ribellione. Grazie a segnalazioni e alla (ri)lettura di quanto riportato dalla stampa locale e non, resistenzanimale.noblogs.org ha pubblicato (e pubblica) quotidianamente storie di animali che fuggono dal camion che li trasporta verso il mattatoio, che travolgono i recinti degli allevamenti o le gabbie degli zoo, che si difendono dagli

addestratori nei circhi e nei "parchi acquatici". Se consideriamo che quanto emerge pubblicamente è soltanto la punta dell'iceberg, dobbiamo constatare che le vittime dello sfruttamento non sono affatto passive. La stessa storia della zootecnia è lì a testimoniarlo, come illustrato da Jason Hribal (2007; 2012) e Benedetta Piazzesi (2015). Le tecniche di contenzione, di selezione genetica degli individui più *docili*, di controllo dei comportamenti anti-produttivi, infatti, si sviluppano come risposte alle strategie di resistenza messe in campo dagli animali. Come hanno fatto notare diversi autori in diversi paesi – in maniera indipendente, il che è significativo – il "motto" foucaultiano vale anche per il caso in questione: "là dove c'è potere, c'è resistenza".

Ma che l'*agency* animale abbia i suoi effetti sulla realtà lo dimostra la stessa storia del movimento animalista, che può essere ripercorsa adottando un punto di vista diverso. Secondo Hribal, per esempio, le grandi campagne delle associazioni protezionistiche del XIX secolo e della prima metà del XX sono state spesso nient'altro che l'articolazione di una risposta solidale a processi di negoziazione delle condizioni di lavoro avviate da parte degli animali stessi[2]. È dunque possibile riattraversare la storia dei movimenti animalisti come storia di atti di solidarietà verso i ribelli, più che come una serie di esplosioni di compassione in seno a settori illuminati della società umana. Per inciso, questo approccio riporta alla luce una genealogia più ricca rispetto a quella ricostruzione che fa scaturire l'attuale movimento di liberazione animale da un singolo momento palingenetico (la nascita dell'antispecismo moderno in ambito accademico con la pubblicazione di uno o due testi fondativi). Le storie raccontate potrebbero parlare di alleanze fra sfruttat* di diverse specie, di un radicamento dell'attivismo animalista fra le classi lavoratrici e nel nascente movimento femminista, insomma di una *solidarietà* basata su un'oppressione avvertita come elemento di unione, più che di una pietistica benevolenza.

Il potenziale comunicativo della resistenza degli animali, messo a tema dettagliatamente in questo volume, emerge in modo chiaro anche in riferimento a fatti più vicini nel tempo e nello spazio. Il contesto europeo – e quello italiano in particolare – presentano infatti una serie di peculiarità rispetto a quello nordamericano studiato dall'autrice, a partire dalla diffusione dei rifugi per animali, dalle differenti caratteristiche del territorio o dal ruolo delle forze di polizia nella repressione delle ribellioni. Ad ogni modo, negli ultimi anni il continente europeo ha visto crescere le manifestazioni di solidarietà agli animali, come evidenziato da alcuni casi emblematici.

2 In particolare, gli animali da trasporto delle grandi città, ma anche quelli detenuti nei circhi (Hribal 2007).

Yvonne, Teresa, Camilla

Nel maggio 2011 una mucca scappa da una piccola fattoria in Germania. Per mesi si nasconde nelle foreste bavaresi, sfuggendo a diversi tentativi di cattura in seguito a un incidente senza il quale probabilmente avrebbe potuto godersi la libertà a tempo indeterminato (un'auto della polizia rischia di investirla su una stradina di campagna). A nulla valgono le segnalazioni dei residenti: quando le squadre impegnate a cercarla si recano sul luogo dell'avvistamento, Yvonne è già scomparsa. Alcuni solidali si mobilitano e riescono a trovarla prima dei cacciatori: la sua destinazione sarà un rifugio per animali[3].

Nello stesso periodo Teresa, una mucca evasa, viene "ripescata" nelle acque dello Stretto di Messina a un miglio dalla costa. Resiste con caparbietà sulla spiaggia, ma viene caricata a forza sul camion che la riporterà ai suoi obblighi (ri)produttivi. La sua storia colpisce molte persone, che si interessano alla sua sorte, e in modo particolare una ragazza presente durante le operazioni di cattura. Mariella – che a seguito di questa vicenda diventa vegetariana – si attiva per evitare a Teresa una vita di sfruttamento, e dopo lunghe trattative riesce nel suo intento.

Un'altra mucca senza nome, poi ribattezzata Camilla, fugge nel 2014 da un piccolo allevamento in provincia di Pistoia. La sua latitanza nei boschi dura oltre un mese, nonostante le autorità la cerchino per applicare l'ordinanza di abbattimento emessa dal Sindaco di Vinci. La sua storia finisce però sui giornali, e suscita una vera e propria campagna di solidarietà. Collettivi e associazioni si mobilitano contro il Comune, ottenendo rapidamente l'annullamento dell'ordinanza. Camilla, evidentemente, desidera vivere nei boschi e sembra imprendibile. Dopo alcuni tentativi andati a vuoto, viene avvistata, catturata e riportata all'allevatore. La pressione dell'opinione pubblica non cessa, e la vicenda ha un lieto fine: Camilla non verrà più sfruttata per produrre cibo, ma vivrà in un rifugio.

Per ogni storia di questo tipo, ve ne sono decine il cui esito è quello previsto dalle autorità e dai ruoli preassegnati agli animali "da reddito": cattura, macellazione sul posto, restituzione al legittimo proprietario, oppure "abbattimento".

3 La fonte di questa vicenda e di quelle seguenti, ove non diversamente indicato, è il sito http://resistenzanimale.noblogs.org.

Temporary autonomous zone?

Colling, tuttavia, imprime una svolta significativa alla discussione sulla resistenza animale, articolando alcuni aspetti emersi in modo non sistematico. Il rapporto fra il gesto sovversivo e lo spazio antropocentrato, per esempio, era stato preso in considerazione a partire dalle pratiche di solidarietà:

> Quando gli animali fuggono, entrano in gioco altri dispositivi il cui scopo è quello di vanificare le ribellioni. Si tratta di dispositivi che investono in modo più ampio la costruzione di una società come *società umana* e che mostrano il posto che ai non umani è riservato nell'organizzazione della vita e della produzione. Chi, grazie a un incidente, riesce a scappare dal camion che lo sta portando al macello, trova intorno a sé, per prima cosa, un territorio a misura d'uomo, inadatto alla sua sopravvivenza, un territorio funzionale alla sola comunità umana in ogni suo metro quadro, dalle strade asfaltate con tutte le loro barriere e le automobili lanciate ad alta velocità all'inacessibilità delle risorse primarie come le fonti di acqua e di cibo, recintate, privatizzate, cementificate. Dovrà poi fare i conti con la densità abitativa umana, talmente alta da implicare un potenziale di vigilanza e controllo capillare (pressoché assoluto) sui latitanti. Senza contare che la selezione genetica, unitamente all'abitudine alla cattività, opera anche in questo caso. Gli animali "da reddito" sono di norma meno adatti dei loro progenitori alla vita selvatica, e al di fuori delle strutture gestite dagli umani raramente sono in grado di sopravvivere: per esempio, al di fuori del recinto non troveranno libere comunità di membri della loro specie, poiché la loro specie esiste soltanto negli allevamenti; troveranno, anche fuori dalle città, un ambiente inadatto alle loro capacità motorie, cognitive ed etologiche. E se questi dispositivi non funzionano o funzionano in modo insufficiente, interviene la repressione intenzionale delle istituzioni umane, un meccanismo che si innesca a partire dalla necessità di tutelare l'incolumità pubblica nell'immediato (pericoli di incidenti stradali, danni alle colture, allarme sociale), ma che di fatto agisce ricacciando nella sfera dell'inesistenza i tentativi di evasione (Resistenza animale, 2014).

La posta in gioco, qui, è duplice: da una parte, articolare una spiegazione del fallimento della maggiorparte degli atti di resistenza che sia in grado di evidenziare come non esista una cesura ontologica fra resistenza umana e non umana (Filippi, Trasatti, 2013, pp. 242-251; Filippi, 2016b); dall'altra, elaborare le strategie necessarie a produrre dei cambiamenti nei rapporti di forza a partire da una solidarietà interspecifica capace di aprire scenari alternativi per le evasioni dai mattatoi o da altri luoghi di prigionia. Se è vero che, sia nei casi italiani che in quelli nordamericani, questi scenari si concretizzano perlopiù nell'accoglienza presso i *rifugi*, quei luoghi in cui

gli schiavi liberati saranno accuditi e protetti, Colling mostra come la fuga possieda in sé un potenziale ben più ampio, legato alla destrutturazione dello spazio urbano. Una vera e propria *critica pratica* dei confini e delle barriere condotta dai corpi animali: una critica che non investe soltanto il carattere antropocentrato della città, ma anche i dispositivi di separazione, controllo e marginalizzazione degli abitanti umani – si pensi al carattere genderizzato (e genderizzante) dello spazio pubblico, alla crescente gentrificazione, ai meccanismi di violazione del diritto alla circolazione di migranti, disabili, bambin* e adolescenti, alle misure securitarie promosse in nome del "decoro pubblico"[4]. Una pratica, inoltre, che si lega alla resistenza quotidiana e sotterranea di quelli che Donaldson e Kymlicka (2011) hanno chiamato *animali liminali*: piccioni, topi, ratti, gabbiani, e tutte quelle specie che vivono per scelta ai margini della società (umana?) cercando risorse ma rifiutando la domesticazione (Borsellino 2016, Meijer 2013).

Il secondo aspetto, in grado di schiudere prospettive di ricerca significative, è quello della *ridefinizione concettuale*. Da certi punti di vista, l'accusa di antropomorfizzare la stessa *agency* animale sembra cogliere nel segno, poiché alcune nozioni – "rivoluzione", "rivolta", "protesta", "dissenso" o la stessa nozione di "resistenza" – hanno una lunga storia, tutta umana, che ne stabilisce le condizioni di utilizzo, anche se non sempre in modo esplicito. Così, la possibilità stessa di parlare di atti di ribellione implica un elemento di intenzionalità che si considera appannaggio della nostra specie. E mano a mano che si sale nella "scala" della dignità degli atti di resistenza, fino ad arrivare al "progetto rivoluzionario", è necessario che si manifestino alcuni elementi specifici: la pianificazione delle azioni, il loro carattere collettivo e concertato, l'articolazione in termini linguistici e rivendicativi. I "requisiti" richiesti alla resistenza sono in qualche modo ciò che la paralizza a priori, come segnalato da Michel Foucault (1971, p. 69):

> Si crede facilmente che chiedere a delle esperienze, a delle azioni, strategie, progetti di tener conto dell'"insieme della società" sia chiedere loro il mini-

4 Un esempio emblematico di concezione dello spazio pubblico in termini classisti, razzializzati e fascistizzanti è, in questo senso, il recente Decreto Legge sulla "sicurezza urbana" ("Decreto Minniti"). Riveste particolare interesse il fatto che la sicurezza urbana venga definita come "il bene pubblico che afferisce alla vivibilità e al decoro delle città". Il correlato del "decoro", nel testo di legge, è il "degrado", incarnato in quei soggetti marginali che, in sostanza, vengono individuati come "fattori di marginalità e di esclusione sociale" da eliminare: la marginalizzazione verrebbe dunque abolita, nelle intenzioni del legislatore, espellendo dal "centro" chi abita i margini.

> mo; il minimo richiesto per esistere. Io penso al contrario che sia chiedere loro il massimo; che sia anzi imporre loro una condizione impossibile: poiché l'"insieme della società" funziona precisamente in modo e perché essi non possano né aver luogo, né riuscire, né perpetuarsi.

Eppure, provare a prendere sul serio le mille forme con cui i corpi animali rispondono alla violenza istituzionalizzata significa *forzare* proprio le parole che abbiamo a disposizione, riconoscendo nel nostro lessico "militante" una genealogia antropocentrica (oltre che, come è ormai noto, modellata sul soggetto maschio, bianco e proprietario). Questa storia, sedimentatasi nelle prassi discorsive a tal punto da indurre qualsiasi narrazione della resistenza animale ad un uso massiccio delle virgolette – gli animali non evadono, ma "evadono", non si ribellano, ma "si ribellano", e così via –, incide evidentemente anche sulla possibilità di comprendere l'*agency* di soggettività che fanno parte della nostra specie *biologica*, ma che non sono a pieno titolo umani in senso *politico*: bambin*, disabili, "malati mentali" (Bucalo, 2015), ed altre ancora[5].

Il concetto di "resistenza", le cui possibilità di applicazione devono arrestarsi di fronte ad un confine attentamente presidiato, finisce per essere quasi tautologico:

> Dato che la resistenza viene considerata un fenomeno umano – anzi, di alcune categorie umane in alcune situazioni – viene definito in modo da implicare delle precise caratteristiche: intenzionalità, consapevolezza, consapevolezza degli obiettivi della lotta, consapevolezza di ciò che si va a colpire, individuazione di un interlocutore nel conflitto, e in molti casi perfino organizzazione collettiva e pianificazione strategica. Qualora ci si chiedesse se un atto compiuto da un animale non umano (o anche da un umano che non fa parte dei potenziali ribelli) sia un atto di resistenza, mancherebbero sempre quelle caratteristiche. Siccome alcuni tipi di sfruttamento hanno un tale livello di controllo biopolitico da non lasciare spazio alla consapevolezza di ciò che sta accadendo, esistono ambiti di sfruttamento a cui per definizione non è possibile resistere (si tratta peraltro delle condizioni più dure). In sostanza, la resistenza è per definizione appannaggio di alcuni e sostenere che gli animali non possono ribellarsi diventa una mera tautologia. In quanto tautologia, riveste un interesse prettamente lessicale, ma non ha rilevanza politica: o ci si inventa un'altra parola per definire la resistenza – che pure esiste – di tutti coloro che non sono ammessi nella "resistenza", oppure si ridefinisce la resistenza in modo meno esclusivo. La prima soluzione ha come unica utilità quella di riconfermare il nostro posto al centro del mondo (Resistenza animale, 2014).

5 Come nota Butler (1990, pp. 202-203), il fatto stesso di terminare sempre questi "elenchi" con una serie di "eccetera" tradisce un imbarazzo che andrebbe preso molto sul serio. Lo studio della resistenza animale – e l'articolazione di una solidarietà non colonialista – può essere dunque inteso come un tentativo di assumere pienamente su di sé le conseguenze che tale imbarazzo può generare.

Invece di antropomorfizzare i comportamenti non umani[6], è possibile *animalizzare* gli schemi che danno significato alle azioni di resistenza? Come ha suggerito Michael Hardt, interpellato sulla resistenza animale, dovremmo "valutare se i principi dell'azione politica sviluppati sulla base delle differenze tra umani siano in grado di operare nell'ambito della politica delle differenze tra umani e non umani. O forse [...] dovremmo domandarci se non siano gli stessi principi politici che vadano ripensati" (2016).

Si tratta, per esempio, di immaginare un potenziale sovversivo che non abbia l'intenzionalità o la premeditazione come prerequisiti, come fattori dirimenti. Una mucca che evade dal mercato del bestiame, come illustrato da Colling, mette in moto una serie di processi individuali e collettivi che ridisegnano lo spazio urbano, le relazioni di potere e le barriere di specie, ma lo fa *indipendentemente* dalle intenzioni della mucca stessa – intenzioni che non sono espresse nel nostro linguaggio, e che conosciamo solo in modo approssimativo. Il rapporto fra *agency* e intenzionalità può essere letto in maniera completamente diversa da quanto suggerito dalla nostra usuale cornice epistemologica umana, seguendo per esempio l'approccio di Agnieszka Kowalczyk, che cerca di focalizzare la propria attenzione "sull'intersezione fra resistenza e *agency* esplorando come sia possibile far derivare entrambe dalla sfera corporea anziché da quella della soggettività (esclusivamente?) cosciente" (2014, p. 192). In tale prospettiva, "gli atti di resistenza allo sfruttamento messi in atto dai corpi non umani non devono necessariamente essere consapevoli [...] per essere riconosciuti come significativi" (p. 194).

6 Esistono inoltre tentativi convincenti di difendere il valore epistemologico e relazionale di alcune forme di antropomorfizzazione, contestando il luogo comune secondo cui sarebbe sempre una sorta di reato di lesa maestà quello di "proiettare" emozioni, concetti, schemi interpretativi umani sui non umani. Per una discussione di questo punto sul piano etologico, si vedano per esempio Bekoff (1995), Bekoff e Pierce (2009), de Waal (2016, pp. 39-42), Burghardt (1991) e Armengaud (2011). Per una breve discussione dal punto di vista femminista dell'etica del *care*, si veda invece Birke (2009).

Accanto a questi problemi posti dal rinnovato interesse per la resistenza animale, si presenta quello già sviluppato da un'ampia parte dei *Critical Animal Studies* a partire dal discorso di Derrida sul singolare universale:

> L'animale, che parola!
> L'animale è una parola che gli uomini si sono arrogati il diritto di dare. [...] Si sono dati la parola per raggruppare un gran numero di viventi sotto un solo concetto: l'Animale, dicono loro. E si sono dati questa parola, accordandosi nello stesso tempo tra loro per riservare a se stessi il diritto alla parola, al nome, al verbo, all'attributo, al linguaggio delle parole e in breve a tutto ciò di cui sono privi gli altri in questione, quelli che vengono raggruppati nel gran territorio della bestia: l'Animale (2006, p. 71).

Non può sfuggire, in tal senso, il rischio insito nel fatto stesso di parlare di resistenza *animale*, includendo in modo indifferenziato le storie i cui protagonisti appartengono a specie diverse, con intenti non sempre sovrapponibili e provenienti da contesti di oppressione spesso molto distanti. Crediamo che sia proprio l'attenzione a tale aspetto ad aver indicato all'autrice di questo libro la necessità di circoscrivere la propria analisi ad un'area geografica e ad un ambito di sfruttamento ben precisi (lo Stato di New York e l'allevamento di animali per l'alimentazione umana). Un'analisi che, tuttavia, si inserisce nel solco del lavoro di Hribal su zoo, circhi e parchi acquatici (2011), colmando al tempo stesso una lacuna. Quando si pensa alla ribellione animale, infatti, la mente corre, tipicamente, a questi ultimi luoghi, quelli da cui giungono un maggior numero di notizie: addestratori attaccati dalle tigri, toreri incornati, elefanti in fuga, orche assassine. Eppure, l'allevamento di animali da carne, latte e uova, insieme alla pesca, è responsabile della quasi totalità di reclusioni e di uccisioni dirette di animali per mano umana. I motivi per cui si parla di più dei prigionieri nei circhi sono diversi, ed è interessante soffermarvisi proprio per evitare la generalizzazione di cui sopra, toccando con mano l'esistenza di una pluralità di pratiche sovversive.

> Negli zoo e nei circhi, gli episodi di evasione e di aggressione ai danni di guardiani e addestratori sono molto frequenti. La selezione genetica non opera come negli allevamenti alimentari: qui i reclusi sono spesso nati nel loro habitat e catturati successivamente e, pertanto, conservano la loro cultura di selvatici. Anche quando nascono in cattività non sono stati selezionati per essere docili. Se così non fosse, circhi e zoo perderebbero il fascino della pornografia e della dominazione della belva. Non a caso, nei circhi gli animali svolgono i propri compiti dopo uno specifico addestramento, ed è appunto a questo addestramento, oltre che alla prigionia in sé, che si ribellano (Cappellini, Reggio, 2014, p. 46).

Alexander, Tilikum, Tatiana, Tyke

Nel 2012, Alexander, un cucciolo di giraffa detenuto presso il Circo Orfei a Imola, riesce a evadere. Interviene la polizia provinciale: un tiratore scelto spara e colpisce Alexander con due dosi di narcotico che, poche ore dopo, ne causeranno la morte per arresto cardiaco. Il suo tentativo di fuga permette però di mobilitare per settimane i solidali, l'opinione pubblica e persino alcune istituzioni. Vengono organizzate manifestazioni che estendono la solidarietà a tutti gli animali detenuti nei circhi e pongono con una forza raramente riscontrabile il problema della legittimità del loro utilizzo in tali strutture. In alcuni casi viene preteso, negoziato e spesso ottenuto il divieto di attendamento dei circhi con animali in varie municipalità. Si può affermare che Alexander abbia spinto organizzazioni solitamente moderate a formulare rivendicazioni più radicali.

La storia di Tilikum è forse la più famosa al mondo. Tilikum, un'orca di due anni, viene catturato nel 1983 vicino alle coste islandesi; vivrà dal 1992 all'inizio del 2017 recluso nel parco di divertimenti acquatico *SeaWorld*, in Florida. La sua resistenza non poteva passare inosservata, dal momento che si è ribellato diverse volte, uccidendo tre persone nel corso degli anni. E, infatti, Tilikum ha saputo creare attorno a sé un vasto movimento di protesta contro le condizioni degli animali utilizzati nei parchi acquatici e, in particolare, contro *SeaWorld*, un colosso che ha subito non pochi danni d'immagine – tali farlo da vacillare, in alcuni momenti della sua storia – a causa di ciò che tali atti di resistenza hanno saputo far emergere a dispetto del marketing di *SeaWorld*: pratiche di addestramento violente, condizioni di vita durissime, diniego dei più elementari bisogni degli animali utilizzati.

Le vicende di Tatiana e di Tyke sono per certi versi simili. La prima era una tigre siberiana detenuta presso lo zoo di San Francisco che nel 2006 aveva aggredito un custode ferendolo gravemente per poi evadere. Nel 2007, aggredisce tre visitatori, salta il muro di cinta e fugge. Durante la fuga, ferisce due persone e ne uccide una. La polizia le spara per strada, uccidendola. Mentre lo zoo deve affrontare una serie di conseguenze legali, la vicenda muove sentimenti discordanti: da una parte le istituzioni, che premiano pubblicamente gli agenti che l'hanno uccisa; dall'altra molte persone solidali con lei, che ne fanno un simbolo della lotta per la libertà onorandone la memoria (l'artista Jon Engdahl le ha dedicato anche una controversa scultura). Tyke era un'elefantessa che ha lavorato per il circo di Honolulu fino alla morte (1994), dove si è resa protagonista di diverse ribellioni e aggressioni con vittime. Durante l'ennesima fuga, Tyke semina il panico nel centro città

e viene uccisa con 86 colpi dalle forze dell'ordine. Le cause legali che seguono questi fatti saranno particolarmente onerose per il circo. Ma, soprattutto, Tyke ha dato inizio a mobilitazioni continuative, ispirando una nuova legislazione hawaiana e californiana sulla detenzione degli animali nei circhi.

Ancora più interessante è prendere in esame in che modo i difensori dello status quo organizzino le proprie strategie di risposta. Quando non è possibile limitarsi a invisibilizzare le ribellioni, la narrazione adotta una serie di espedienti per depotenziarle, dall'uso delle virgolette al resoconto folkloristico, dalla ridicolizzazione vera e propria alla creazione del "caso eccezionale", il soggetto "graziato" dal potere in virtù del suo straordinario coraggio (un coraggio che riconferma lo status di vittime inermi e accondiscendenti per quanto riguarda tutti gli altri miliardi di schiavi). E il caso degli animali utilizzati per l'intrattenimento è in questo senso peculiare:

> È [...] intorno agli zoo e, soprattutto, ai circhi, che la resistenza animale diventa più facilmente spettacolo. Alcuni motivi sono abbastanza evidenti, altri forse un po' meno. In molti casi le evasioni e le aggressioni nei circhi e negli zoo hanno come protagonisti animali pericolosi, perché feroci o perché totalmente inadatti all'ambiente urbano. Il grave turbamento dell'ordine pubblico è di per sé una garanzia di far notizia. Vi si aggiunga il fatto che i ribelli sono animali esotici, non per caso, ma perché le stesse regole di ingaggio lo prevedono: lo stesso esotismo che contribuisce a interessare lo spettatore dentro il tendone gioca un ruolo importante nell'appassionarlo alla vista delle immagini della rivolta. Tuttavia, l'elemento più importante e degno di riflessione è un altro. Le evasioni, gli sfondamenti delle transenne, gli sbranamenti dei domatori, le corse *folli* per le strade sono tutti atti di proseguimento dello spettacolo circense al di là del copione previsto. Si tratta, in fondo, di *fuori programma* che in qualche modo vengono prefigurati allo spettatore, come se l'esibizione di una tigre che salta nel fuoco fosse già inserita in un patto implicito fra l'addestratore e il pubblico: "Questa belva è domata, potete stare tranquilli, ma non troppo, poiché è necessario che vi sia un brivido, che almeno potenzialmente possa uccidere o manifestare la sua indole selvatica nella fuga".
>
> Di fatto, questo si verifica raramente, ma quando accade viene riconfermata la possibilità dell'evento; anzi, è necessario che talvolta accada. Chi andrebbe ancora a vedere una corrida se ogni tanto un toro non riuscisse a incornare il torero?
>
> Ma il circo non si riduce a uno spettacolo generico. È piuttosto la messa in scena del controllo dell'umano sul selvatico, che viene domato e dominato. Anche in questo consiste il suo fascino: nel rappresentare la sovranità della nostra specie. Se non ci fosse una resistenza, però, non si tratterebbe di dominio, bensì di semplice utilizzo. Come insegna Foucault, perché si abbia potere deve esserci la possibilità che l'oppresso si ribelli; le sporadiche situazioni in cui il potere fallisce sono lì a ricordarci (e a valorizzare) tutte le volte in cui si esercita in modo efficace (Cappellini, Reggio, 2014, p. 57).

Per questo, una delle espressioni più significative della solidarietà si concretizza nella *riscrittura* della ribellione, nella produzione di narrazioni contro-egemoniche che, mentre riaffermano il diritto alla biografia per ogni soggetto, decostruiscono i meccanismi di appropriazione testuale e di recupero degli atti di resistenza all'assoggettamento.

Leggere la resistenza

Se la resistenza è multiforme, anche gli strumenti di cui ci dotiamo per "leggerla" si sono ampliati negli ultimi anni. Il dibattito di cui Colling dà conto ne è una testimonianza, con particolare riferimento alle acquisizioni dell'etologia e alle discussioni che sorgono in ambito marxista in relazione al concetto di lavoro e alla progettualità rivoluzionaria. Accanto a questi strumenti, tuttavia, altre prospettive sono emerse. Anzitutto, quella foucaultiana. La visione del potere elaborata dal filosofo francese è infatti preziosa – come in altri campi di ricerca e di lotta – per rendere visibile il ruolo attivo dei non umani nel reticolo di forze, di relazioni di potere, di azioni e reazioni che informano la vita quotidiana. Tale concezione, come abbiamo visto, è quella che permette di ridisegnare una storia della zootecnia come lotta incessante fra soggiogati (letteralmente: "messi sotto il *giogo*") e allevatori: una genealogia delle diverse tecniche di governo dei corpi animali in quanto risultanza di tale lotta. Si tratta, del resto, di una lista eterogenea e potenzialmente interminabile di pratiche il cui vero denominatore comune è proprio la resistenza cui rispondono: fruste, morsi, gioghi, *enclosures*, operazioni chirurgiche, sterilizzazioni, selezione genetica, tecniche comportamentali, retoriche elaborate per spezzare la solidarietà interspecifica, repressione dei casi "irrecuperabili", dispositivi giuridici relativi alla proprietà degli animali, norme di natura sanitaria, terapie farmacologiche, e tante altre ancora. Le animalità non umane sono *performative* nel senso in cui lo è il genere (Butler, 1990): l'assoggettamento degli animali da reddito si gioca sull'iscrizione di precise norme egemoniche sui corpi, e in particolare sulla creazione di corpi docili. In tal senso, la stessa soggettivazione degli animali è il risultato di un processo di citazione continua di norme che si iscrivono nei corpi stessi, materializzandoli. L'assonanza di questo processo con quello che, in relazione alla costruzione sociale della femminilità, è stato chiamato da Paul B. Preciado (2008) "bio-drag", è abbastanza evidente. Si tratta, in entrambi i casi, di processi ben più materiali di quanto la "classica" teoria della performatività (ancorata al linguaggio umano) faccia pensare: così come l'ideale estetico di femminilità viene

inscritto nei corpi delle donne tramite pratiche quali l'utilizzo su larga scala della pillola anticoncezionale o degli estrogeni per la menopausa, il "testo" che definisce cosa sia un pollo o un vitello "da allevamento" viene iscritto nei corpi dei polli o dei vitelli tramite le pratiche zootecniche di selezione genetica, di repressione delle forme di resistenza animale o di somministrazione di farmaci. Del resto, la stessa Butler è giunta a teorizzare, recentemente, un'azione politica che si articola prima di essere formulata in termini discorsivi: "La sfera della performatività politica include ed eccede ogni enunciato" (2015, p. 258). Ciò implica (per Butler, nell'ambito degli assembramenti umani, ma tale cammino può essere intrapreso da chi si interessa della resistenza dei non umani) una rivalutazione di quelle forme di lotta che non sembrano possedere un carattere rivendicativo, dal momento che mettono in atto dei principi di uguaglianza senza per questo doverli enunciare: "gesti corporei di rifiuto, silenzio, movimento o scelta dell'immobilità" (p. 341). La prospettiva foucaultiana, inoltre, può essere messa in risonanza con strumenti di lettura apparentemente più distanti di questi.

Per esempio, si apre la possibilità di un rapporto fecondo con i marxismi, anche se va rilevato che fra di essi permangono visioni economiciste incapaci di considerare i fenomeni extra-economici e di riconoscere alla decostruzione dell'ideologia (antropocentrica, in particolare) il ruolo di prassi materiale di liberazione. In relazione alla resistenza animale, Wadiwel (2016) e Amir (2013) suggeriscono l'utilizzo di alcuni concetti elaborati dall'operaismo italiano che risultano particolarmente promettenti. L'intuizione secondo cui il ruolo della classe operaia non è meramente "passivo" (nel senso che subisce l'esercizio del potere) – ma anzi costituisce il fattore che conduce il capitale a modificare le proprie forme produttive – sembra infatti applicabile al nostro contesto: "i sistemi di produzione e di scambio assorbono le capacità produttive e la creatività dei corpi che lavorano al loro interno. [...] La resistenza viene catturata e riutilizzata attraverso dispositivi di subordinazione" (Wadiwel, 2016, pp. 60-61). Si aprono territori inesplorati che, inevitabilmente, presentano problemi non trascurabili. Per esempio, sembra lecito chiedersi, con Filippi (2016b, p. 19), "se gli animali non possano rientrare a pieno titolo nella composizione del 'nuovo' proletariato", in particolare quello definito da Michael Hardt e Antonio Negri (2000). Questa domanda investe, nella sua stessa formulazione, le nostre nozioni di animalità, di umanità, ma anche di "proletariato": infatti, a che condizione gli animali potranno esservi inclusi, dal momento che questo soggetto è oggi concettualizzato proprio a partire dalla messa a valore delle componenti affettive e immateriali della vita? Andrà rivista radicalmente la narrazione di un impero fondato sul *general intellect* e sull'uscita di scena

del potere sovrano, o dovremo piuttosto avviare una riflessione, in primis come antispecist*, su come si esercita il potere pastorale negli allevamenti o su come si mettano in circolo le capacità relazionali dei non umani (si pensi ai pet, gli animali "*d'affezione*")? E ancora, seguendo lo stesso Hardt (2016, pp. 40-42), che ci esorta a non parlare a nome d'altri, a non lottare *per* altri: come è possibile non ridurre tale consapevolezza dei rischi del paternalismo a un cinico immobilismo di fronte all'ingiustizia?

La prospettiva di Colling, in relazione a quest'ultima domanda, muove dai lavori del femminismo decoloniale, le cui elaborazioni sono in grado di fornire alcune risposte proprio perché tentano di dare conto del modo in cui le comunità organizzano la resistenza al neoliberismo e al neocolonialismo, e lo fanno decostruendo al tempo stesso le narrazioni salvifiche tipiche del femminismo neoliberale bianco (Spivak, 1999; Calefato 2004). Queste narrazioni, proprio come accade con le mitologie di lotta costruite dall'animalismo occidentale, delineano infatti un'immagine universale di donna del "terzo mondo", indifesa, arretrata e, in ultima analisi, *senza voce*. La critica della "colonizzazione discorsiva" (Mohanty, 2003) è dunque il nesso che collega lo studio della resistenza delle donne colonizzate e lo studio della resistenza animale, permettendo di adottare quell'ottica non paternalistica che alcun* attivist*, in Italia e altrove, stanno ricercando. Evidentemente, tale prospettiva scava in profondità nelle nostre concezioni dei legami fra sapere e potere, a partire dalle nozioni foucaultiane di "campo epistemologico" e di "regime di verità". Tale approccio, non a caso, è stato applicato produttivamente da Wadiwel (2016) alla questione della sofferenza dei pesci e della loro resistenza, svelando come il sistema di produzione di sapere scientifico (apparentemente "oggettivo") costruito intorno alle domande relative al benessere dei pesci allevati o pescati sia tutt'altro che neutro in quanto risente di "un importante investimento umano in termini monetari, infrastrutturali, dietetici, istituzionali fondato proprio sulla sofferenza del pesce". Il problema del *potere* che esercitiamo su questi corpi è dunque di natura *epistemica*. Tale nesso può essere indagato adottando la prospettiva di Gayatri Spivak (1999) sulla "violenza epistemica", un concetto che permette di comprendere "la capacità dei sistemi di verità di mettere a tacere determinati soggetti e rendere visibili o invisibili particolari espressioni di verità e di possibilità" (ivi) e di spiegare in che modo la violenza possa essere legittimata proprio da chi la combatte, come nel caso dei discorsi sul "benessere animale" o sulla "carne felice". Tali narrazioni, infatti, vengono articolate all'interno della medesima cornice epistemologica che stabilisce i limiti della critica, le condizioni di verità e di dicibilità sul tema. La retorica della "carne felice"

riecheggia in modo sorprendente la risposta conservatrice indiana al rituale sacrificale delle vedove (*sati*)[7] riportata da Spivak (1999): "le donne in realtà volevano morire".

Del resto, l'ormai classico lavoro di Edward Said (1978) sulla costruzione dell'"Oriente" come oggetto di sapere e di dominio descrive la cecità delle narrazioni coloniali di fronte al potenziale rivoluzionario dei subalterni, segnatamente dei musulmani, mostrando il ricorso alla metafora animale con funzione svalutativa:

> La radice [del termine *thawra*, "rivoluzione"] *th-w-r* in arabo classico significava alzarsi (per esempio di un cammello), eccitarsi o emozionarsi e quindi, specialmente nell'uso maghribi, ribellarsi. Il termine è spesso usato quando si instaura una sovranità indipendente di scarsa importanza (Lewis 1972, citato in Said, 1978; p. 312).

Non è affatto un caso che Said sottolinei l'utilizzo di una metafora che, attingendo al mondo animale, trae la propria forza dalla convinzione che la resistenza dei non umani sia per antonomasia una resistenza di poco conto:

> Perchè introdurre l'immagine di un cammello che si alza come radice etimologica per una moderna rivoluzione araba, se non si mira a un sottile effetto di discredito a danno di quest'ultima? L'intenzione di Lewis è palesemente quella di abbassare la rivoluzione dal prestigio attuale al livello di nobilità (anche estetica) di un cammello che, dapprima sdraiato, si erge sulle quattro zampe. La rivoluzione è eccitazione, sedizione, creazione di sovranità di poco conto – e nient'altro; il miglior consiglio (che probabilmente soltanto il gentleman e lo studioso occidentale possono dare) è "aspettare che l'eccitazione si calmi" [...]: i moti rivoluzionari degli "arabi" non sarebbero più razionali e pianificati dell'ergersi sulle zampe di un cammello (Said, 1978; pp. 312-313).

La lettura del brano fatta da Said è utile, d'altra parte, non solo per comprendere il funzionamento delle retoriche del discorso coloniale, ma anche per osservare fino a che punto il carattere trascurabile della ribellione animale possa essere dato per scontato senza porsi ulteriori domande. È possibile invece considerare l'"eccitazione del cammello" da una prospettiva diversa? È possibile provare a prenderla sul serio, decostruendo in modo forse più profondo la stessa retorica orientalista?

L'osservazione secondo cui l'invisibilizzazione della resistenza è il frutto della violenza epistemica – un'osservazione preziosa tanto per i *Subaltern Studies* e per le lotte femministe transnazionali quanto per i *Critical Animal Studies* e le lotte di liberazione animale – conduce dritto alla denuncia del paternalismo insito nella maggior parte dei discorsi su "l'Altro". Se è vero che "l'esempio più lampante di questa violenza epistemica era il progetto, orchestrato da lontano, diffuso ed eterogeno, di costruzione del soggetto coloniale come Altro" (Spivak, 1999, p. 278), che ne è della costruzione del soggetto animale come specchio simbolico dell'Umano, la cui superficie levigata è stata costruita cancellando le molteplici forme di vita che vanno dalla zecca allo scimpanzè e producendo l'immagine della vittima indifesa della crudeltà umana?

Comprendere la violenza epistemica è possibile, tuttavia, soltanto se non si elude il problema dello statuto di quei saperi che strutturano il campo discorsivo, cioè quelle che in genere vanno sotto il nome di "scienze umane". In che modo emerge tale problema se si prova a leggere le resistenze animali? In che modo può essere descritto il ruolo ambiguo giocato, per esempio, dall'etologia? Il punto di vista di Spivak sul sapere antropologico è in tal senso indicativo:

> L'attuale disposizione all'entusiasmo acritico per il Terzo Mondo, all'interno della frangia radicale della pedagogia umanistica del Nord, chiede all'abitante del Terzo Mondo di prendere la parola come etnico/a autentico/a, pienamente rappresentativo della propria tradizione. In linea di principio questa richiesta ignora un segreto in realtà ben noto: un'etnicità indisturbata dalle vicissitudini della storia e limpidamente accessibile come oggetto di investigazione è una composizione alla quale hanno contribuito con i propri sforzi le pietà disciplinari dell'antropologo, la curiosità intellettuale dei primi coloniali e degli studiosi europei da loro parzialmente ispirati, *così come* i nazionalisti delle élite indigene, attraverso la cultura dell'imperialismo; l'(appropriato) oggetto (di investigazione) è dunque "perduto" (p. 81).

Come si colloca il discorso etologico, con la sua *verità sugli animali*, nel lavoro di chi cerca di articolare una solidarietà transpecifica? Tale disciplina sembra fornire un armamentario concettuale indispensabile alla comprensione della resistenza – soprattutto a partire dalle sue elaborazioni più recenti, che risentono della svolta cognitivista, dell'ingresso delle donne in questo ramo della ricerca scientifica (in particolare, nella primatologia; Despret, 2002), e dello stesso posizionamento dichiaratamente animalista di diversi autori. Al tempo stesso, però, l'etologia continua a strutturare il regime di verità sul *comportamento* animale, talvolta frenando le letture politiche della lotta dei soggetti non umani, e spesso contribuendo a costruire un soggetto "pienamente rappresentativo" della propria immutabile es-

7 Spivak fa riferimento al *sati*, rito indiano consistente nel rogo della vedova viva sulla pira funebre del marito.

senza, la cui figura occulta un segreto che dovrebbe essere altrettanto "ben noto" di quello descritto da Spivak: *un'animalità "indisturbata dalle vicissitudini della storia e limpidamente accessibile come oggetto di investigazione" è in realtà un mito*. Nel territorio che si dispiega fra la costruzione e l'inconsapevolezza di questo mito si intrecciano discipline e pratiche discorsive apparentemente in conflitto fra loro: la zootecnia; la biologia, la zoologia e l'etologia; l'animalismo. In tal senso, un antispecismo che si voglia decoloniale deve muovere dalla disarticolazione di questi ambigui rapporti. "Le sanzioni storiche per un'azione collettiva verso la giustizia sociale possono svilupparsi solo se le persone al di fuori della disciplina mettono in discussione i parametri dell''oggettività', preservati come tali dalla tradizione egemonica" (Spivak, 1999, p. 312, nota 119).

Il problema dei saperi disciplinanti, tuttavia, è ben più profondo di quanto questa breve disamina lasci intendere, dal momento che la possibilità che i subalterni parlino – per riprendere la celebre domanda di Spivak – è condizionata, nel caso degli animali, da una cornice epistemologica ben più asfittica di quella delineata in ambito umano. L'"informante nativo" – e, in modo più radicale, l'informante nativa – di Spivak è programmaticamente privato della possibilità di accedere alla propria storia, alla narrazione di sé, all'elaborazione di un'idea di mondo differente. Nel caso degli animali tale forclusione è ancora più profonda, se possibile. Il linguaggio, come abbiamo visto a proposito della definizione della "resistenza" o della "ribellione", è saldamente ancorato alla storia della nostra specie e del processo che l'ha vista emergere come oggetto di studio. Ma persino restringendo il campo alle relazioni fra umani del "Primo Mondo" e del "Terzo Mondo", la questione del ruolo dell'azione non verbale si presenta in tutta la sua complessità e nel suo legame con il *privilegio*. Spivak, mostrando un residuo di postura acritica da parte di Deleuze e Foucault nei confronti della figura dell'intellettuale, assume pienamente la problematicità del rapporto fra azione e parola: "Coloro che agiscono e *lottano* sono forse muti, in quanto contrapposti a coloro che agiscono e *parlano*?" (ivi, p. 269). I "senza voce" non umani esprimono una critica incarnata allo sfruttamento. In che modo il ruolo dei solidali umani – gli "intellettuali" che vorrebbero abdicare al proprio privilegio, ma spesso senza averlo preventivamente riconosciuto in tutta la sua portata – permette il dispiegamento di un'azione collettiva senza per questo "parlare per loro"? Ci muoviamo qui, come suggerito da Hardt (2016), in un luogo incerto, collocato fra il rischio del paternalismo vero e proprio e quello, opposto, di assumere che "solo il marginale può parlare per il margine" (Spivak, 1999, p. 186). Tale secondo polo può esprimersi anche nella veste di relativismo culturale che, "nel contesto di

un mondo intrecciato da una serie di direzionalità di potere e dominio, [...] suona [...] come una sorta di scusa chiesta per l'esercizio del potere" (Mohanty, 2003, p. 203). È evidente che muoversi in questo spazio è altrettanto difficile per il movimento di liberazione animale, dato che esistono delle strutture, fortemente integrate nel modo di produzione capitalista (se non veri e propri pilastri dell'economia globale), che determinano in maniera generale le condizioni di vita locali degli animali sfruttati, strutture da cui non è possibile prescindere quando ci si interroga sulla resistenza, puntuale e localizzata, dei corpi su cui esse esercitano il proprio potere.

La politica del posizionamento diventa essenziale per distinguere il colonialismo "dolce" da una solidarietà fondata sulla critica del proprio privilegio. Se è vero che, su questo punto, è difficile chiedere il parere dei diretti interessati, è altrettanto vero che è possibile mettersi in ascolto delle voci di altri soggetti oppressi che hanno preso parola proprio a proposito del linguaggio dell'oppressore in modo molto chiaro. Come dice bell hooks (1991, p. 71):

> Spesso questo discorso sull'"Altro" è anche una maschera, un parlare oppressivo che nasconde vuoti e assenze, quello spazio dove le nostre parole prenderebbero corpo se fossimo noi a parlare, se intorno a noi ci fosse silenzio e soprattutto se noi ci fossimo. [...] Spesso questo discorso sull'"Altro" annulla, cancella: "Non c'è bisogno di sentire la tua voce, quando posso parlare di te meglio di quanto possa fare tu. Non c'è bisogno di sentire la tua voce. Raccontami solo del tuo dolore. Voglio sapere la tua storia. Poi te la ri-racconterò in una nuova versione. Ti ri-racconterò la tua storia come se fosse diventata mia, la mia storia. Sono pur sempre un autore, autorità. Io sono il colonizzatore, il soggetto parlante, e tu ora sei al centro del mio discorso". Stop. Noi vi celebriamo come liberatori [...].
>
> Solo fragili echi di protesta. Noi siamo state ri-scritte. Siamo "Altro". Siamo il margine. Chi parla e a chi. [...] Sappiamo che cosa significa essere costretti al silenzio. Certo, sappiamo che le forze che ci hanno fatto tacere, poiché non hanno mai voluto farci parlare, sono ben diverse dalle forze che dicono: parla, raccontami la tua storia. Unica condizione: non parlare con la voce della resistenza. Parla soltanto da quello spazio al margine, che è segno di privazione, ferita, desiderio insoddisfatto. Racconta solo del tuo dolore.

Per chi si interessa di liberazione animale, l'assonanza con uno dei problemi tipici dell'animalismo mainstream è sorprendente. Le strategie discorsive a favore degli animali, che si tratti di produzione e diffusione di video provenienti dagli allevamenti intensivi o di elaborazione di argomenti razionali contro il consumo di carne, quando non fanno addirittura leva su argomenti antropocentrici come la salute umana o l'impatto ambientale,

sono sempre concentrate sul dolore animale, fedeli in questo al dettato benthamiano che suggerisce di chiedersi se "possono soffrire", e mai se possano godere o – come proposto da Derrida (2006) – se possano *rispondere*. "Unica condizione: non parlare con la voce della resistenza", appunto. E, tuttavia, lo smascheramento della violenza epistemica del colonizzatore non conduce, per hooks, alla paralisi, ma costituisce il presupposto per un invito alla solidarietà non paternalistica:

> Il mio è un invito deciso. Un messaggio da quello spazio al margine, che è luogo di creatività e potere, spazio inclusivo, in cui ritroviamo noi stessi e agiamo con solidarietà, per cancellare la categoria colonizzato/colonizzatore. Marginalità come luogo di resistenza. Entrate in quello spazio. Incontriamoci lì. Entrate in quello spazio. Vi accoglieremo come liberatori (ivi).

Che strumenti sono disponibili, per incontrarsi in "quello spazio al margine"? Un suggerimento per provare ad abitare tale luogo viene proprio da Mohanty (2003, p. 168), che trae alcune indicazioni dalla distinzione fra *agency* e "risultati dell'*agency*" (Jónasdóttir, 1994) per rendere conto del divario esistente fra comunanza oggettiva di interessi (in particolare fra le donne del Terzo Mondo in quanto lavoratrici) e bisogni, desideri, scelte in quanto fattori (anche) soggettivi. Proprio perché il rapporto fra queste due polarità appare complesso, occorre rifuggire dalle soluzioni essenzialistiche. Mohanty utilizza dunque l'espressione "comunità immaginata" per indicare una politica che "rimanda ad alleanze e collaborazioni potenziali che tagliano trasversalmente le linee di separazione" (2003, p. 67; Baritono, 2012). La base di tali alleanze è "politica, e non biologica o culturale":

> Non è il colore o il sesso che costituiscono il terreno per queste lotte, ma il modo in cui noi concepiamo la razza, la classe e il genere – le connessioni politiche che abbiamo deciso di creare tra le lotte. [...] A queste comunità immaginate possono potenzialmente allinearsi e partecipare donne di tutti i colori (incluse le donne bianche).

L'esempio menzionato da Mohanty è quello della "comunità di resistenza": "una definizione politica e non essenzialista [che] non si basa su un'idea astorica di resistenza o di antagonismo intrinseca alle popolazioni del Terzo Mondo" (ivi).

Il ruolo di chi si trova, rispetto ai corpi macellabili, nella condizione dell'oppressore è evidentemente problematico. Paragonandolo a quello degli israeliani solidali con la popolazione palestinese, Hardt (2016) suggerisce che la volontà di unirsi alla lotta degli animali si esprime soprattutto nella rivendicazione del "diritto a non essere un persecutore". In questo senso, una delle sfide più importanti per il *movimento animale di liberazione* è quella di immaginare delle comunità di resistenza in cui la solidarietà umana si esprima concretamente a partire da un lavoro profondo sul privilegio di specie – il meno indagato, forse, fra i privilegi – che faccia emergere il desiderio di non partecipare all'oppressione.

Bibliografia

(In parentesi l'anno dell'edizione originale – i numeri di pagina citati nel testo si riferiscono, ove presente, all'edizione italiana)

- Carol J. Adams (1990), *The Sexual Politics of Meat. For a Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Polity Press, Cambridge.

Fahim Amir (2013), *Zooperaismus: "Über den Tod hinaus leisteten die Schweine Widerstand..."*, Relazione alla Conferenza "Critique of Political Zoology", Amburgo, 14-15 giugno.

Françoise Armengaud (2011), *Réflexions sur la condition faite aux animaux*, Kimé, Parigi.

- Raffaella Baritono (2012), "Introduzione", in Chandra T. Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, trad. it. di G. Giuliani, Ombre Corte, Verona, pp. 7-23.

Marc Bekoff (1995), *Cognitive Ethology and the Explanation of Nonhuman Animal Behavior*, in J.A. Meyer, H. L. Roitblat (a cura di), *Comparative Approaches to Cognitive Science*, pp. 119-150.

Marc Bekoff, Jessica Pierce (2009), *Giustizia Selvaggia. La vita morale degli animali*, trad. it. di S. Petruzzi, Dalai Editore, Milano 2010.

Lynda Birke (2009), *Vite intrecciate: comprendere le connessioni umano-animali*, trad. it. di M. Pezzarini in "Musi e muse", n. 3, 2014.

Murray Bookchin (1980), *Per una società ecologica*, trad. it. di R. Ambrosoli, Elèuthera, Milano 1989.

Laura Borsellino (2016), *Animali liminali in città. Spazi, resistenza e convivenza*, trad. it. di E. Zucchini in "Liberazioni", n. 27, pp. 43-57.

Giuseppe Bucalo (2015), *Antipsichiatria e resistenza animale*, trascrizione del workshop e dibattito svoltosi durante l'Incontro di Liberazione Animale 2015 (a cura di resistenzanimale.noblogs.org), https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2016/07/18/antipsichiatria-e-resistenza-animale-con-giuseppe-bucalo/.

Gordon M. Burghardt (1991), *Cognitive Ethology and Critical Anthropomorphism: A Snake with Two Heads and Hognose Snakes that Play Dead*, in C. Ristau (a cura di), *Cognitive Ethology: The Minds of Other Animals*, Erlbaum, Hillsdale, New Jersey, pp. 53-90.

- Judith Butler (1990), *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013.
- Judith Butler (2004), *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, trad. it. di O. Guaraldo, Postmedia, Milano 2013.
- Judith Butler (2014), *Una molteplicità di animali sensuali. Intervista di Massimo Filippi e Marco Reggio*, in M. Filippi, M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 23-26.
- Judith Butler (2015), *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, nottetempo, Milano 2017.

Matthew Calarco (2008), *Di fronte al volto animale*, in M. Filippi, F. Trasatti (a cura di), *Nell'Albergo di Adamo. Gli animali, la "questione animale" e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 105-128.

Patrizia Calefato (2004), *Introduzione all'edizione italiana*, in Gayatri C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. di A. D'Ottavio, Meltemi, Roma, pp. 7-15.

Stefania Cappellini, Marco Reggio (2014), *Quando i maiali fanno la rivoluzione. Proposte per un movimento antispecista non paternalista*, in "Liberazioni", n. 16, pp. 43-61.

Serena Contardi, Antonio Volpe (2014), *Editoriale*, in "Animal Studies", n. 7, pp. 5-15.

- Charles Darwin (1859), *L'origine delle specie*, trad. it. di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Frans de Waal (2016), *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, trad. it. di L. Sosio, Cortina, Milano 2016.

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

Vinciane Despret (2002), *Quando il lupo vivrà con l'agnello. Sguardo umano e comportamenti animali*, trad. it. di G. Regoli, Elèuthera, Milano 2004.

Sue Donaldson, Will Kymlicka (2011), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford-New York.

- Massimo Filippi, Filippo Trasatti (2013), *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano.
- Massimo Filippi (2015), *Questione di desiderio. Strade che convergono e animali che provocano*, in M. Filippi, M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 9-21.
- Massimo Filippi (2016a), *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, Ombre Corte, Milano.
- Massimo Filippi (2016b), *Talpe, serpenti e millepiedi. In cammino verso la zoopolitica*, in Massimo Filippi, Michael Hardt, Marco Maurizi, *Altre* specie *di politica*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 9-30.
- Massimo Filippi (2017), *Questioni di specie*, Elèuthera, Milano.
- Massimo Filippi, Michael Hardt, Marco Maurizi (2016), *Altre* specie *di politica*, Mimesis, Milano-Udine.

Michel Foucault (1971), *Al di là del bene e del male*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, trad. it. di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 55-70.

Michael Hardt, Antonio Negri (2000), *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2001.

Michael Hardt (2016), *Non parlare a nome d'altri. Intervista di Massimo Filippi*, in Massimo Filippi, Michael Hardt, Marco Maurizi, *Altre* specie *di politica*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 31-45.

- bell hooks (1991), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, trad. it. di M. Nadotti, Feltrinelli, Milano 1998.

Jason Hribal (2011), *Fear for the Animal Planet. The Hidden History of Animal Resistance*, AK Press.

Jason Hribal (2012), *Animals are Part of the Working Class Reviewed*, in "Borderlands", vol. 11, n. 2.

- Jason Hribal (2007), *Animali*, agency *e classe. La storia degli animali scritta dal basso*, trad. it. di M. Reggio, in "Liberazioni", n. 18, autunno 2014, pp. 32-58.

Anna Jónasdóttir (1994), *Why Women Are Oppressed*, Temple University Press, Philadelphia.

Agnieszka Kowalczyk (2014), *Mapping Non-Human Resistance in the Age of Biocapital*, in Nik Taylor, Richard Twine (a cura di), *The Rise of Critical Animal Studies: From Margins to Centre*, Routledge, Londra e New York, pp. 183-200.

Bernard Lewis (1972), *Islamic Concepts of Revolution*, in P. J. Vatikiotis (a cura di), *Revolution in the Middle East and Other Case Studies*, Rowman and Littlefield, Totowa, N. Y., pp. 38-39.

Eva Meijer (2013), *La comunicazione politica con gli animali*, trad. it. di L. Carli e M. Filippi in "Liberazioni", n. 16, 2014, pp. 19-42.

Chandra T. Mohanty (2003), *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, trad. it. di G. Giuliani, Ombre Corte, Verona 2012.

Benedetta Piazzesi (2015), *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Mimesis, Milano.

Agnese Pignataro (2011), *Chi sono le donne? Chi sono gli animali? Economie dei corpi e politiche degli affetti*, in "Womenews", http://www.womenews.net/chi-sono-le-donne-chi-sono-gli-animali-economie-dei-corpi-e-politiche-degli-affetti/.

Paul B. Preciado (2008), *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, trad. it. di E. Rafanelli, Fandango, Roma 2015.

Tom Regan (1983), *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990.

- Resistenza animale (2014), *A fianco di chi si ribella. La solidarietà agli animali in rivolta in un'ottica non paternalista*, https://resistenzanimale.noblogs.org/post/2014/10/20/a-fianco-di-chi-si-ribella-la-solidarieta-agli-animali-in-rivolta-in-unottica-non-paternalista/.

Edward Said (1978), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. it. di S. Galli, Feltrinelli, Milano 2002.

Rasmus R. Simonsen (2012), *Manifesto queer vegan*, trad. it. di F. Trasatti, a cura di M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprilia 2014.

Peter Singer (1975), *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2010.

Gayatri C. Spivak (1999), *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. di A. D'Ottavio, Meltemi, Roma 2004.

Dinesh Wadiwel (2016), *I pesci resistono?*, trad. it. di feminoska, M. Reggio, M. Filippi in "Liberazioni", n. 26, 2016, pp. 40-76.
Federico Zappino (2015), *Norma sacrificale / norma eterosessuale*, in M. Filippi, M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 75-90.

Sitografia

In lingua italiana: http://resistenzanimale.noblogs.org
http://www.liberazioni.org

In lingua spagnola: https://quererlalibertad.wordpress.com

In lingua inglese: http://www.jasonhribal.com

FEMINOSKA

INTERSEZIONALITÀ. DI OPPRESSIONI E PRIVILEGI

"Intersezionalità" è la nuova parola d'ordine dell'attivista modern* e al passo coi tempi.

L'origine di questo termine, tanto comune ormai nel linguaggio politico quanto spesso utilizzato a sproposito, si fa di norma risalire ad una metafora coniata verso la fine degli anni ottanta dalla studiosa femminista nera Kimberlé Williams Crenshaw, con la quale provava a descrivere in che modo l'oppressione di razza e quella di genere interagiscano nella vita delle donne di colore:

> Considerate l'analogia del traffico ad un incrocio che si muove in tutte e quattro le direzioni. La discriminazione, come il traffico che attraversa l'incrocio, può andare in una direzione così come in un'altra. Se ad un incrocio si verifica un incidente, questo può essere causato da macchine che arrivano da direzioni diverse e a volte da tutte le direzioni assieme. Allo stesso modo, se una donna nera subisce violenza perché si trova ad un'intersezione, il danno da lei subito può derivare da una discriminazione basata sul sesso o basata sulla razza [...]. Ma non sempre è facile ricostruire un incidente: talvolta i segni di una frenata e le ferite indicano che sono accadute simultaneamente, rendendo vani gli sforzi per determinare quale conducente ha causato il danno (Crenshaw, 1989, p. 149).

È dunque opinione diffusa che la teoria intersezionale affondi le proprie origini in ambito accademico e sia in qualche modo avulsa dai contesti dell'attivismo militante; a dire il vero, la necessità di dare conto della specificità dell'oppressione delle donne nere e la critica dell'incapacità della politica femminista (e non solo) di affrontare e risolvere questi aspetti peculiari – politica femminista che, almeno fino a quel momento, era stata spesso colpevolmente inconsapevole di incarnare un tipo ben definito, ossia la femminista bianca liberal-borghese – non era una novità: attiviste di colore di ogni parte del mondo avevano già messo in luce, sin dagli anni Settanta, come l'esperienza delle donne nere fosse fino a quel momento passata sotto silenzio nel discorso femminista e già nel 1977 il *Combahee River Collective* – un collettivo di femministe lesbiche

nere americane tra le quali possiamo ricordare Barbara Smith, Demita Frazier e Audre Lorde – aveva sottolineato l'importanza di un approccio che tenesse conto delle molteplici – e spesso non coincidenti – forme peculiari di oppressione delle quali solo alcune donne erano vittime:

> La più generale delle dichiarazioni di intenti della nostra politica in questo momento sarebbe che noi siamo attivamente impegnate nella battaglia contro l'oppressione razziale, sessuale, eterosessuale e classista, e vediamo come nostro particolare compito lo sviluppo di analisi integrate e di pratiche basate sul fatto che i principali sistemi di oppressione sono tra loro connessi. La sintesi di queste oppressioni crea la condizione delle nostre vite [...]. Il femminismo Nero contemporaneo prende le radici da innumerevoli generazioni di sacrifici personali, militanza e lavoro, fatti dalle nostre madri e sorelle.
>
> La presenza delle femministe Nere è ovviamente aumentata in relazione alla seconda ondata del movimento di liberazione delle donne in America, iniziato alla fine degli anni '60. Le donne Nere, le donne del Terzo Mondo, le lavoratrici si sono impegnate sin dall'inizio nel movimento femminista, ma, sia le forze reazionarie ed il razzismo esterni al movimento sia l'elitarismo al suo interno sono serviti a nascondere la nostra partecipazione [...]. È stata la nostra esperienza e la nostra delusione all'interno di questi movimenti di liberazione, come pure l'esperienza alla periferia della sinistra dei maschi bianchi, ad averci portato al bisogno di sviluppare una politica che fosse antirazzista, diversa da quella delle donne bianche, ed antisessista, diversa da quella degli uomini Neri e bianchi (p. 9).

Nel corso degli anni Ottanta, grazie all'apporto della prospettiva intersezionale, la categoria "donna" – che inizialmente, soprattutto in ambito femminista, era intesa a rappresentare gli interessi di tutte le persone appartenenti al genere femminile – viene messa in discussione e relativizzata per abbracciare una visione più complessa che, oltre a portare nell'equazione i differenziali implicati dalle categorie di razza e classe avrebbe portato poi, e specificamente nell'ambito dei *Queer Studies*, alla decostruzione stessa del concetto di genere.

Ma c'è di più: secondo l'approccio intersezionale, i classici modelli di oppressione che sorgono e operano all'interno della società – quelli fondati, ad esempio, su razza, genere, religione, nazionalità, orientamento sessuale, classe, abilità e specie – non agiscono in maniera indipendente l'uno dall'altro, anzi: queste forme di oppressione non solo si sommano tra loro, ma entrano in relazione potenziandosi vicendevolmente ("moltiplicandosi") e dando come risultato un sistema di oppressione stratificato che grava sull'individuo attraversato da queste svariate categorie, oppressione che riflette l'intersezione di molteplici forme di discriminazione.

L'attivista che intenda utilizzare l'approccio intersezionale nel proprio fare politica deve, pertanto, tenere bene a mente il fatto che il suo approccio è "situato", ossia non è neutro e imparziale, ma condizionato dalle diverse caratteristiche che si incarnano in ogni specifico individuo; idea rivoluzionaria che ci rimanda all'ineludibile responsabilità di riconoscere che anche la propria teorizzazione e pratica politica sono informate da uno specifico posizionamento rispetto agli assi del privilegio e dell'oppressione vigenti in un dato contesto politico e sociale.

L'intersezionalità è, quindi, non solo uno strumento fondamentale per arrivare a comprendere, ad un livello più profondo, le oppressioni che viviamo sulla nostra pelle, ma è anche in grado di suggerire come porci nei confronti di quelle istanze più distanti dalla nostra esperienza personale, spingendoci a prendere consapevolezza di quegli specifici ambiti di oppressione che potrebbero non riguardarci direttamente, poiché peculiari di altri soggetti oppressi. Attraverso l'approccio intersezionale possiamo riconoscerci in quanto portator* di privilegi (ai nostri occhi spesso invisibili), che ci sollecitano a guardare il mondo dal punto di vista di chi quei privilegi non li possiede e a scegliere di dismettere i panni dell'oppressore – per quanto "inconsapevole" – e vestire quelli dell'alleat*.

Differenziale di specie?

Da questo punto di vista, è dunque facilmente comprensibile come l'intersezionalità giochi un ruolo fondamentale anche nello smascherare una delle oppressioni più subdole e allo stesso tempo più pervasive e letali, ossia quella che si fonda sulla differenza di specie. A ben vedere, non è difficile rendersi conto dell'entità – attualmente gestita su scala industriale e globale – dello sfruttamento e della messa a morte degli animali non umani, nei confronti dei quali l'istituzione di una differenza ontologica e naturalizzata, perlopiù considerata autoevidente e incontrovertibile, è funzionale al loro utilizzo alla stregua di cose, beni utili privi di *agency* e interessi propri. Non sfruttiamo gli altri animali perché li consideriamo inferiori, ma li consideriamo inferiori perché li sfruttiamo e, relegandoli allo "stato di natura" – da sempre considerato come il lato manchevole del dualismo cultura (antropocentrica)/natura, perlomeno, ma non esclusivamente, nel pensiero occidentale (Filippi 2016, pp. 9-31) – li possiamo utilizzare a nostro piacimento alla stregua di risorse "naturali" (collettive o private).

A partire dalla lucida analisi del nostro posizionamento che deriva da un approccio intersezionale siamo in grado situarci politicamente in maniera

precisa rispetto ai diversi assi dell'oppressione e dei privilegi che necessariamente incarniamo. Possiamo così diventare consapevoli che l'esperienza delle femministe bianche non è in grado di cogliere la specifica oppressione subita dalle femministe non bianche e/o non occidentali, nonostante entrambe siano – in modalità a tratti simili, ma spesso differenti – soggetti oppressi dal patriarcato. Allo stesso modo, aggiungendo altri differenziali – ad esempio, di classe, di orientamento sessuale, di genere e di abilità – possiamo essere in grado di comprendere come, pur situandoci quali soggetti oppressi, la nostra oppressione specifica presenti anche indubitabili zone di privilegio non di rado date per scontate. Una donna bianca povera, ad esempio, per quanto possa ricadere nell'ambito di un'esistenza marginale e subirne le nefaste conseguenze, ha probabilmente maggiori possibilità di riscatto (o anche di mera sopravvivenza) di una donna nera povera; e se quella donna nera, oltre ad essere povera, fosse anche lesbica, probabilmente la sinergia di queste differenti categorie di oppressione renderebbe le circostanze materiali della sua vita quasi intollerabili. È però indubitabile che anche ad una donna nera, povera, lesbica e disabile verrebbero (quantomeno ad un livello teorico) accordati maggiori privilegi rispetto ad una femmina di bovino o suino, per la quale torture fisiche e psicologiche, stupri reiterati, gravidanze seguite dal rapimento dei/delle neonat* e infine messa a morte sono considerate pratiche lecite e normali. Il fatto che questo aspetto venga raramente preso in considerazione – la liceità e la codifica dell'esercizio della violenza annichilente sui non umani – testimonia quanto la barriera di specie, tanto naturalizzata (e dunque invisibile) quanto letale, sia attivamente all'opera nella costruzione delle retoriche che organizzano il mondo del quale siamo solo parte, e non padroni, come spesso ci piace pensare.

La dichiarazione dei diritti dell'Uomo (sic!) e del cittadino sancisce, da circa due secoli, la fondamentale libertà ed uguaglianza degli esseri umani, così come quei diritti definiti "naturali" quali la libertà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione. Per quanto la maggior parte di questi diritti siano ancora limitati alla carta e non attuati in molte parti del mondo, non è irrilevante che in linea di principio qualunque essere umano possa esigere di essere tutelato da questi principi (Filippi, 2011). Non così per gli animali non umani, ai quali non viene accordato alcun diritto alla libertà, alla sicurezza e incolumità per sé e per il proprio gruppo sociale, e la cui resistenza all'oppressione, come risulta evidente nello scritto di Colling, è quasi sempre spenta nel sangue.

Intersezionalità e attivismi

In tempi più recenti, l'originario concetto di intersezionalità è stato declinato, per estensione (con alcune fondamentali differenze), in riferimento alle diverse lotte sociali: l'attivismo intersezionale prende le mosse dalla convinzione che tutte le discriminazioni siano il risultato di una cultura dominante che non assegna il medesimo valore ai diversi individui e si sforza di trovare soluzioni condivise ai problemi di giustizia sociale che informano i diversi movimenti.

Cercare di comprendere appieno l'essenza e la portata della teoria intersezionale è un passo indispensabile per evitare le "Olimpiadi dell'oppressione", ossia il tentativo di assegnare alle diverse lotte una priorità sulle altre, priorità ovviamente del tutto arbitraria. Focalizzarsi soltanto su un tipo di oppressione – spesso quella che viviamo sulla nostra pelle, senza considerare anche i nostri privilegi occulti – ci aliena dalle/gli altr* attivist* e difficilmente conduce a progressi politici e sociali duraturi.

È questa trappola concettuale che, nel corso della storia delle lotte sociali, ha relegato vari soggetti (donne, minoranze di ogni genere, altre specie) in categorie "meno importanti". Quando si comincia una frase dicendo "Ma è soltanto..." (una puttana, un cane, un nero...) l'individuo oppresso diventa irrilevante, di scarsa importanza. Molte persone mettono in discussione l'attivismo animalista perché credono che la questione animale debba essere affrontata dopo quella umana, così come altri pensano che la lotta femminista sia subalterna ad altre lotte maggiormente prioritarie, ad esempio la lotta di classe. O semplicemente è assai più facile e gratificante occuparsi di quelle oppressioni che ci riguardano direttamente, ignorando la portata distruttiva che i nostri privilegi hanno su altri soggetti, rimandando ad un futuro lontano e inconoscibile le istanze che meno interessano.

Il pensiero binario che continua a fondarsi sulla supposta gerarchia tra le diverse categorie – e conseguentemente le diverse forme di oppressione – è controproducente. Quando i gruppi o gli individui ignorano le altrui oppressioni e minimizzano i propri privilegi, il risultato è che persone che potrebbero collaborare si sentano al contrario ferite e ostili l'una verso l'altra.

Questo accade, in particolare, quando attivist* impegnat* ad abbattere uno dei multiformi aspetti in cui si materializza l'oppressione mettono in atto loro stess* comportamenti oppressivi, e successivamente si risentono quando glielo si fa notare. Svalutare l'intersezionalità porta a non riconoscere che il proprio attivismo, per quanto utile, non può esimere dal metterci in discussione rispetto ai nostri comportamenti problematici (attivi,

ma anche passivi come, ad esempio, il semplice ignorare o non considerare istanze di vitale importanza per altr*).

Gli animali, le donne e altri gruppi oppressi sono discriminati da lungo tempo. Quando un essere vivente è tenuto in considerazione soltanto quale strumento utile a determinati scopi è facile dimenticarsi le sue esigenze e giustificare la violenza che viene esercitata. Il pensiero femminista e la sua attenzione alla connessione tra il personale ed il politico non smette di ricordarci che tutte le storie sono importanti, anche quelle reputate marginali, e che la storia raccontata dal punto di vista patriarcale ha sistematicamente svalutato chiunque non supportasse la narrativa dominante, quella dell'Uomo impegnato nella conquista della Natura. Allo stesso modo non è accettabile che alcuni individui, seppure oppressi, si sentano legittimati ad opprimerne altri in virtù degli stessi meccanismi di svalutazione di cui sono vittime e contro i quali, per se stess*, lottano affinché vengano smascherati in quanto costruzioni funzionali alla marginalizzazione delle proprie esistenze.

Antispecismo e liberazione animale (umana e non umana)

Il pensiero binario, con la sua capacità di dividere e classificare (più importante/meno importante) ha dunque avuto esiti devastanti su tutti gli esseri viventi, umani e non umani.

Particolarmente mortifera si è rivelata la categoria di specie (Filippi, 2017), creata in modo completamente arbitrario a fini classificatori. Sulla sostanziale arbitrarietà di un qualsiasi tipo di classificazione è chiara la posizione di Darwin (1859): "Io considero il termine specie come una definizione arbitraria che, per motivi di convenienza, serve a designare un gruppo di individui strettamente simili tra di loro" (p. 123).

Tale categoria si è però rivelata utilissima allo scopo di separare l'umano dalla categoria vasta ed eterogenea (e completamente sfruttabile) de l'Animale, ma non solo. L'istituzione della categoria di specie ha avuto, tra i suoi effetti:

1) sostenere ideologicamente la dominazione umana sugli altri animali in un mondo profondamente specista, e

2) in virtù della porosità della barriera di specie, è sempre stata utilizzata allo scopo di spingere nell'ambito dell'animalità quelle categorie di umani che non rispondono ai criteri di volta in volta definiti quali paradigmatici dell'umano (criteri funzionali al dominio e perciò non precisati e fissati una volta per tutte ma che, perlomeno nel contesto sociale occidentale odierno,

sono esemplificati dalla figura dell'uomo maschio, bianco, eterosessuale, abile e propretario).

L'illusione di esistere e di distinguerci in quanto umani, guardando dall'alto in basso gli altri animali, ci fa credere di essere speciali. Eppure, nel grido disperato di Merrick (meglio noto con il soprannome di *Elephant Man*) che, seppur uomo bianco ed eterosessuale, a causa della sua deformità viene braccato da altri uomini *come un animale* e messo con le spalle al muro in un orinatoio, si coglie la fragilità della supposta inviolabilità della condizione umana: "Io non sono un animale! Io non sono un animale! Io sono un essere umano! Io... sono... un uomo!".

Nell'accorato appello ad una comune (ma comune per chi? Non certo per i suoi persecutori!) *umanità* – non riconosciuta da tutte le parti in causa e sempre passibile di revisione – si fa evidente il centro vuoto della macchina antropologica, macchina dagli effetti più letalmente escludenti che inclusivi, frontiera perennemente mobile tra l'Umano e l'Altro.

Il percorso che può portarci fuori da questo solco richiede una comprensione viscerale del fatto che il nostro corpo non è solo la base di concettualizzazioni astratte o il punto di partenza verso i regni disincarnati dell'abilità tecnica e contemplativa.

> Solo trascendendo la dicotomia mente/corpo, saremo in grado di apprezzare nuovamente la relativa coerenza e sanità della vita animale [...]. L'umano non è l'opposto, o l'altra facciata, dell'animale. Non ne è che un'estensione, che non si sviluppa come alcuni vorrebbero credere in "verticale", offrendo una via di fuga fino al cielo. Piuttosto, si dispiega "orizzontalmente", lasciandoci immersi, insieme a tutti gli altri animali nelle ecologie circostanti e nella sporcizia, nel dolore e nelle gioie della vita carnale (Forkasiewicz, 2013).

La visione del mondo dominante ha menomato l'umano, gli ha concesso una nobiltà immeritata e fasulla, e ha condannato una moltitudine di altri animali alla miseria, sulla scia di una qualche supremazia umana.

Eppure gli animali non si arrendono all'oppressione alla quale sono stati ingiustamente condannat*; questa reiterata resistenza agli abusi si fa palese quando si rivolga l'attenzione a tutti gli atti di resistenza agiti anche da chi non ha reali possibilità di fuga. Gli animali scalciano, caricano, imparano ad aprire recinti e steccati, si organizzano e si aiutano vicendevolmente nel tentativo di riconquistare la loro libertà.

Ed è proprio questa l'ulteriore e inedita prospettiva che ci viene offerta dal libro di Colling, che segna una cesura netta con il punto di vista, storicamente consolidato ma finalmente messo in discussione, che vede gli animali come oggetti della salvezza messa in atto da eroici quanto pater-

nalisti esseri umani, apparentemente caratterizzati da una generosità e un coraggio fuori dal comune.

È finita l'epoca del "soltanto per loro", della "voce dei senza voce", degli eroi incappucciati con fragili agnellini tra le braccia: gli animali non umani, per chi lo sa (e per chi lo vuole) vedere, sono impegnati da sempre in una strenua resistenza all'oppressione e riconoscono la libertà come bene supremo.

Il fatto che solo ora ci si sia accort* di questo aspetto, non fa che rendere evidente quanto antropocentrico sia il nostro sguardo. Auspichiamo che queste pagine siano in grado di rivoluzionare l'ambito dell'attivismo antispecista e non solo: nella consapevolezza che gli oppress* hanno bisogno di alleat*, che scoprirci oppress* non può mascherare anche i nostri evidenti privilegi, e che la nostra lotta per la liberazione non potrà mai essere tale finché parziale e limitata. Per dirla con le parole di Audre Lorde (1984, p. 200):

> Il vero obiettivo del cambiamento rivoluzionario non è mai semplicemente la situazione oppressiva da cui cerchiamo di scappare, ma quel pezzo di oppressore che è piantato in profondità dentro ognun* di noi.

Buona lettura e buona lotta.

Bibliografia

Combahee River Collective (1979), *A Black Feminist Statement*, in Z. Eisenstein (a cura di), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, trad. it. in V. Bellistri (a cura di), *Sistren. Testi di femministe e lesbiche provenienti da migrazione forzata e schiavitù*, autoproduzione, Roma 2005, pp. 9-14.

Kimberlé W. Crenshaw (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*, University of Chicago Legal Forum, pp. 139-167.

Charles Darwin (1859), *L'origine delle specie*, trad. it. di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Massimo Filippi (2011), *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia.

Massimo Filippi (2016), *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, Ombre Corte, Milano.

Massimo Filippi (2017), *Questioni di specie*, Elèuthera, Milano.

Krzysztof Forkasiewicz (2013), *The More-than-human-body*, in "Asinus Novus", trad. it. di feminoska – https://intersezioni.noblogs.org/condivisioni/il-corpo-piu-che-umano/.

Audre Lorde (1984), *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Crossing Press, trad. it. di M. Giacobino e M. Gianello Guida, *Sorella Outsider. Gli scritti politici di Audre Lorde*, Il Dito e la Luna, Milano 2014.

David Lynch (1980), *The Elephant Man* (U.K., U.S.A.), versione italiana 1981.

Sarat Colling

ANIMALI IN RIVOLTA
CONFINI, RESISTENZA E SOLIDARIETÀ UMANA

INTRODUZIONE

Nel 2000, a New York, mentre veniva trasportata al mattatoio di Brooklyn, una mucca pezzata rossa iniziò a correre via per salvarsi la vita. La fuga andò a buon fine. Anche se era previsto che Queenie, come fu poi ribattezzata, dovesse essere riportata al macello, lo sdegno dell'opinione pubblica le risparmiò questo destino atroce.

Nel 2007, un'agnella tenuta prigioniera in un mercato di bestiame riuscì a scappare in strada. Gli operatori del pronto soccorso chiamati sul posto arrivarono mentre si infilava in un garage sulla 133 East Street. Lucky Lady fu poi mandata in un rifugio.

Nel 2009, una vitellina nera riuscì a evadere da un mattatoio. La stavano scaricando in uno stabilimento di lavorazione della "carne" nella città di Jamaica, nel Queens, quando Molly sfondò una recinzione. Ora vive in un'azienda agricola per la coltivazione di frutta e verdura biologica a Long Island.

Nel 2011, un toro scappato da un altro mattatoio nel Queens si vide negata la grazia dopo che venne ricatturato nel campus dello York College. Alcuni attivisti cercarono di salvarlo, ma il toro era già stato riportato al macello e ucciso. La fuga fu documentata da un camionista con il cellulare.

L'anno successivo, un manzo salì agli onori della cronaca dopo essere evaso da un macello di Paterson, nel New Jersey, avere attraversato a nuoto il fiume Passaic ed essere sfuggito alla polizia per diverse ore. Anche la sua fuga venne filmata, guadagnandogli il sostegno dell'opinione pubblica. Mike Jr., come fu poi ribattezzato, venne trasportato al Woodstock Farm Animal Sanctuary, nella regione settentrionale dello Stato.

Più di recente, in una fredda giornata di novembre del 2012, un gallo bianco e nero venne ritrovato nascosto fra i cespugli nel Lower Manhattan, mentre era in corso una protesta contro le multinazionali. Harvey fu salvato dai manifestanti di Occupy Goldman Sachs dopo la sua misteriosa fuga.

Questa ricerca indaga le esperienze vissute dagli animali allevati che sono fuggiti da aziende zootecniche del settore agroalimentare e le conse-

guenti reazioni dell'opinione pubblica[1]. Nello specifico, le storie analizzate riguardano coloro che hanno compiuto atti di resistenza per sfuggire ai loro carcerieri umani[2]. La fantasia umana si è spesso soffermata sulla resistenza collettiva e individuale di altri animali. Da *Gli uccelli* (1963) a *Future animals* (1977), da *Lo squalo* (1975) a *L'alba del pianeta delle scimmie* (2011)[3], le rappresentazioni della resistenza animale ricorrono sovente nella fiction contemporanea e popolare. Ma la resistenza animale non è un fenomeno di fantasia. È una risposta reale allo sfruttamento umano di altre creature nel settore agroalimentare, della sperimentazione, dell'abbigliamento e dell'intrattenimento.

In un quadro apertamente sociopolitico, alcune delle prime documentazioni di resistenza da parte degli animali non umani sono state prodotte da pubblicazioni anarchiche e di sinistra come *Revolt of the Bats* in "Fifth Estate" (1993) e *Animal Antics* in "Do or Die—Voices from Earth First!"

1 Al posto della comune espressione "animali da allevamento", in questo saggio utilizzo coerentemente le espressioni "animali allevati" o "animali un tempo allevati". Questa terminologia vuole evidenziare come l'allevamento non sia qualcosa di connaturato alla vita di coloro che sono nati nelle aziende agroalimentari, ma piuttosto qualcosa che viene loro imposto forzatamente. Katie Gillespie (2012, 3 settembre) spiega così la distinzione tra questi due termini: "'animali da allevamento' è un'espressione dominante che viene spesso impiegata in modo acritico da molte persone e organizzazioni che si battono per la difesa degli animali. 'Animali da allevamento' implica che lo scopo intrinseco di questi animali sia di essere sfruttati in un allevamento. Scegliere invece 'animali allevati' o 'animali un tempo allevati' rivela il fatto che l'allevamento è una forza esterna imposta agli animali, e non costituisce sostanzialmente la loro identità". La mia ipotesi è che gli animali, dopo l'arrivo in un rifugio autorizzato e affidabile, non siano più "allevati"; e che pertanto possano essere definiti come maiali, mucche, polli e così via, "un tempo allevati", o possano essere chiamati con il nome specifico che eventualmente è stato dato loro. Quando questi individui sfuggono al controllo dell'oppressore e rimangono al di fuori del sistema dell'allevamento, non è più possibile utilizzare l'etichetta "allevati".

2 Tutti gli animali un tempo allevati, come quelli ospitati nei rifugi, sono riusciti a evitare in un modo o nell'altro un destino di morte. In questo studio, il termine "fuga" si riferisce in genere a coloro che sono scappati compiendo un atto individuale di resistenza, in contrapposizione a quanti sono stati salvati da indagini svolte sotto copertura, dall'Animal Liberation Front (ALF), da blitz della polizia e così via.

3 Purtroppo, come nei primi due casi, il genere cinematografico delle "ribellioni animali" sfrutta talvolta animali veri per le riprese. Questi film possono scatenare un terrore irrazionale nei confronti degli animali non umani, come dimostra *Lo squalo* (1975), ma al tempo stesso, come scrive Grubbs (2012), possono sensibilizzare il pubblico sulla causa della liberazione animale, come *L'alba del pianeta delle scimmie* (2011).

(1995). Più di recente, l'osservazione che altri animali si ribellano agli sfruttatori umani è stata accolta da diversi studiosi nel campo dei (*Critical*) *Animal Studies*, come Bekoff (2010), Best (2011), Corman (2012), Gillespie (2012), Hribal (2003, 2007, 2007a, 2007 17 aprile, 2010), jones (2006, 2009), Masson (2003), Nibert (2002), Philo (1998), Philo e Wilbert (2000), Wilbert (2000).

Nelle opere di fiction, la fuga degli animali, una forma rara e drammatica di resistenza, ha dimostrato di essere un tema molto caro al pubblico. Nel 1976 Patricia Highsmith, autrice de *Il talento di Mr. Ripley*, pubblica *Delitti bestiali*, una raccolta di racconti sul maltrattamento degli animali che culmina con il contrattacco dei protagonisti non umani. L'anno successivo, lo scrittore e attivista inglese per i diritti degli animali Richard Adams pubblica *I cani della peste*, una storia realistica narrata attraverso gli occhi di due cani che scappano da un laboratorio di vivisezione. In epoca più recente, il fortunato film *L'alba del pianeta delle scimmie* (2011) racconta di un gruppo di scimpanzé che fuggono da un laboratorio di sperimentazione animale, alcuni dei quali scompaiono nella foresta. La fuga degli animali è stata anche al centro di opere di carattere politico, dalla musica punk (Propagandhi, 2009), alla fotografia (McArthur, 2010; cfr. Appendice 5) e alla pittura (Coe, cfr. Appendice 4). Queste storie e queste rappresentazioni esercitano un richiamo perché i protagonisti sono raffigurati come persone, suscitando più facilmente empatia per la loro ribellione contro le ingiustizie.

Nel XXI secolo cominciano ad essere registrati e analizzati casi reali di resistenza animale, in particolare nel settore medico-farmaceutico e dell'intrattenimento (Hribal, 2003, 2007, 2010). La presente ricerca intende contribuire a tale documentazione concentrandosi sulla resistenza degli animali allevati, un tema che non ha ancora ricevuto molta attenzione in ambito accademico. Vari studiosi, tuttavia, hanno già avuto a che fare con storie di animali allevati che si ribellano (Hribal, 2007; Gillespie, 2012; Masson, 2003; Nibert, 2002; Philo, 1998). Ad esempio, Jeffrey Moussaieff Masson, ne *Il maiale che cantava alla luna* (2003), ricorda numerosi casi di resistenza, come quello degli agnelli in Nuova Zelanda che sono scappati dall'allevamento aprendo il chiavistello dei cancelli, "una capacità non insolita" (p. 99).

Masson spiega come alcuni allevatori siano preoccupati del fatto che "l'agnello possa insegnarlo agli altri compagni meno svegli" (ivi). In questi casi, gli allevatori sparano agli agnelli e li uccidono: "gli spariamo, così non possono mostrare agli altri come si fa" (ivi). Contrariamente al discorso che vuole gli animali allevati come creature ottuse, queste storie sugge-

riscono invece che sono a tutti gli effetti soggetti pensanti che desiderano la libertà (e al tempo stesso queste storie mettono in evidenza il loro status di "merci" agli occhi degli allevatori). Il sociologo David Nibert descrive alcuni casi di resistenza di animali allevati nel suo libro *Animal Rights/Human Rights* (2002). Nibert illustra come, allo stesso modo dei ribelli umani, anche gli animali non umani agiscano per liberarsi dallo sfruttamento umano, ma le loro storie restino spesso inascoltate:

> Come molti umani che lottano per spezzare le catene della prigionia e liberarsi da orribili maltrattamenti, da Spartaco a Harriet Tubman, Denmark Vesey, Toro Seduto e molti altri, un numero sterminato di animali [...] ha cercato di conquistare la libertà. Ma è raro che i loro sforzi, coronati o meno dal successo, vengano ricordati nella storia o quantomeno giungano all'attenzione del pubblico (p. 76).

Questi animali non dovrebbero soltanto essere ricordati nella storia, ma, come ha suggerito Katie Gillespie (2012), dovrebbero essere riconosciuti come soggetti che "fanno la storia". Nel discorso di apertura a una conferenza di *Critical Animal Studies*, Gillespie ha esposto il caso di Yvonne, una mucca fuggita da una piccola fattoria che ha vissuto nelle foreste della Baviera per diversi mesi, come uno degli individui che sono artefici del mondo.

Per colmare le lacune della ricerca accademica sulla resistenza degli animali allevati, nonché sul loro ruolo di attori politici e sociali, ho preso in esame sei storie del XXI secolo che riguardano alcuni animali fuggiti dai mattatoi e dai mercati di bestiame dello stato di New York, documentate in varia misura dai mass media. La mia analisi, situata geograficamente, descrive le modalità di resistenza degli animali allevati e spiega come le loro azioni causino una frattura nella distanza cognitiva che separa i consumatori umani e gli animali allevati. Questo approccio affonda le radici nelle politiche post-coloniali del femminismo transnazionale e nel campo interdisciplinare dei *Critical Animal Studies*. I *Critical Animal Studies* sono una disciplina accademica che pone un accento pratico e teorico sulla conoscenza e sulla messa in discussione delle relazioni di potere, materiali ed epistemiche, e della violenza che colpisce gli animali umani, gli animali non umani e l'ambiente (Best, Nocella, Kahn, Gigliotti e Kemmerer, 2007).

I *Critical Animal Studies* sono nati in risposta a una mancanza di prospettive sugli animali non umani nell'ambito della critica sociale e in risposta agli *Animal Studies* di impronta accademica. Questi ultimi hanno

sfruttato gli altri animali, a livello materiale o epistemologico, trattandoli come oggetti piuttosto che come soggetti, cioè operando una "vivisezione teorica" (Nocella, 2012). A completamento di questo approccio intersezionale, la mia ricerca attinge alle teorie del femminismo transnazionale, che favorisce il riconoscimento dell'eredità coloniale, culturale ed etnica; teorie che, come ha suggerito Maneesha Deckha (2012), devono svolgere un ruolo più centrale negli studi sulla "questione animale". La mia lettura, pertanto, rivolge l'attenzione alle modalità con cui la resistenza animale si realizza negli spazi soggetti a controlli di massima sicurezza, o escludenti a livello territoriale, e a cosa ci comunica la trasgressione dei confini – intesi come barriere, limiti, recinti e muri metaforici o letterali – compiuta dai soggetti animali, circa l'esclusione/inclusione sociale, la resistenza e l'agentività degli animali stessi.

Questo progetto ha origine da un intervento che ho presentato a una conferenza sui *Critical Animal Studies* presso la Brock University nel 2011. In quella sede esaminavo come i lavoratori migranti e gli animali non umani vengano collocati nel sistema del macello dell'industria agroalimentare imperialista e capitalista. Richiamando la riflessione della femminista transnazionale Sara Ahmed (2000) su cosa significhi riconoscere l'altro come uno "straniero" o un "alieno" – un processo paradossale poiché tale riconoscimento implica una *conoscenza* – viene analizzato il processo con il quale "i corpi che sono contrassegnati come diversi dal corpo umano [maschio bianco eteronormato]" creano particolari spazi sociali (Colling, 2011). Il riconoscimento e l'espulsione degli stranieri, infatti, è spesso un processo razzista che serve a rafforzare e mantenere determinati privilegi economici e sociali. Questo riconoscimento può anche essere interpretato come una pratica *specista* nella quale alcune specie sono identificate come l'altro o lo straniero. Gli animali non umani vengono espulsi e tuttavia feticizzati dalla comunità umana. Per mostrare come avviene tale feticizzazione dello "straniero" non umano, ricorro all'esempio di alcuni animali allevati che, quando fuggono, sono "visti come soggetti 'a piede libero'[...] vengono tenuti a distanza di sicurezza dallo 'spazio purificato della comunità'" (Ahmed, 2000).

Nel caso degli animali fuggitivi, il "feticismo dello straniero" risulta evidente quando essi vengono isolati dalla comunità umana nei mattatoi, negli allevamenti intensivi e nei mercati di bestiame, ma allo stesso tempo vengono celebrati nelle storie raccontate dalla stampa e dai mass media che li raffigurano come casi "unici" o "speciali". Questo processo al tempo stesso espulsivo e celebrativo può avere luogo su due livelli. Al primo livello, per quanto la libertà di un fuggiasco possa trovare sostegno nel di-

battito pubblico, se qualcuno non dà seguito alla promessa del "proprietario" di garantire un rifugio protetto, questo individuo probabilmente finirà comunque per essere ucciso. Al secondo livello, mentre a un animale evaso può essere concessa la libertà, chi rimane all'interno dell'industria alimentare viene ritenuto meno intelligente e continua così ad essere ignorato. La mia ricerca si pone quindi l'obiettivo di scoprire in che misura l'opinione pubblica supera la concezione secondo la quale i singoli individui rappresenterebbero un caso particolare, che costituisce la visione prevalente (Brown, corrispondenza privata, 20 marzo 2013; Coston, 2011), e mette in discussione il sistema oppressivo che riduce in schiavitù, emargina e uccide un numero sterminato di animali ogni anno, un sistema che occulta questo massacro "alla luce del sole" (Pachirat, 2011).

Jenny Brown, fondatrice del Woodstock Farm Animal Sanctuary (WFAS), spiega questo fenomeno per il quale l'opinione pubblica manifesta solidarietà nei confronti dei singoli fuggitivi, ma ignora i dieci miliardi circa di animali che vengono uccisi ogni anno soltanto negli Stati Uniti. Secondo Brown (2013):

> Quando un animale, un mammifero, si dà alla fuga e fa notizia, si verifica un fenomeno interessante. Che l'animale riesca a scappare o venga riportato alle cure e sotto il controllo dei veterinari, o dovunque sia tenuto prigioniero, le persone si dimostrano solidali perché quell'animale è diventato all'improvviso un individuo. Se si pensa agli animali allevati che vengono uccisi per il consumo umano, le cifre sono impressionanti: oltre dieci miliardi l'anno. Ed è difficile considerarli come individui. Così, quando un animale scappa, se qualcuno, magari un giornalista, gli ha dato un soprannome, quell'animale, agli occhi dell'opinione pubblica, diventa più che un qualcuno, non un qualcosa; diventa un individuo, non un semplice dato statistico.

Anche se il settore dell'allevamento intensivo rappresenta la più grande industria degli animali nell'America del Nord, oltre che nel resto del mondo, i suoi dispositivi sono situati a un'enorme distanza concettuale e materiale dalla maggior parte della società, malgrado la centralità che ricoprono in una cultura dove si consumano quantità sempre maggiori di prodotti di origine animale, come pancetta, hamburger, crocchette di pollo, latte, uova, capi in pelle e gelatina. Come avviene nei racconti in cui gli animali sono personificati, è più semplice provare compassione per gli animali allevati che riescono a fuggire piuttosto che per la moltitudine di altri animali che restano rinchiusi nelle aziende del settore. Analogamente, la notizia che un dato bambino deve sottoporsi a un'operazione chirurgica può suscitare compassione, mentre decine di bambini muoiono tutti i giorni a causa di

malattie facilmente prevenibili, della malnutrizione, dei droni e così via. Questo fenomeno è sostenuto da strategie di distanziamento che garantiscono lo sfruttamento continuo di coloro che non sono soggetti, ma diventano dati statistici. Il distanziamento si produce attraverso le categorie gerarchiche del lavoro, della razza, del genere e della specie; attraverso la separazione materiale prodotta da muri, recinti e confini; e attraverso la separazione operata dalle barriere linguistiche (Dunayer, 2001; Pachirat, 2011).

Il pensiero morale della tradizione occidentale giustifica queste strategie di distanziamento a partire da Aristotele, che al centro della sua politica dichiarava che gli esseri umani sono gli unici animali dotati di linguaggio, fino all'insistenza cartesiana sul fatto che gli animali sarebbero semplici macchine. Tale distanziamento può anche essere inteso come una forma di straniamento: uno sganciarsi dalla terra rappresentato dal fatto che l'agricoltura industriale ha rimosso i consumatori americani dai processi di produzione degli alimenti (Berry, 1996). In risposta al paradigma predominante dell'eccezionalismo umano, il presente studio ha come base il riconoscimento che "[ogni] creatura senziente è artefice del mondo" (Gray, 2013, p. 163). Coloro che sono imprigionati negli allevamenti intensivi, nei mercati di bestiame e nei macelli possiedono un'agentività che diventa visibile quando si ribellano attraverso la fuga e interrompono le strategie di distanziamento messe in atto nel settore dell'allevamento.

Struttura della ricerca

Il libro è costituito da una panoramica metodologica, una rassegna bibliografica sulla resistenza animale, una discussione dell'approccio "animali senza frontiere", un quadro storico ricavato da testi del XIX secolo che riguardano la fuga di alcuni animali per le strade di New York e l'analisi di alcuni *case study* di animali fuggiti a New York agli inizi del XXI secolo.

Il Capitolo I descrive i temi centrali delle strategie di distanziamento dei mattatoi e degli atti di trasgressione e resistenza compiuti dagli animali. Segue quindi una spiegazione dell'approccio adottato, che si avvale di una pluralità di metodi: i dati vengono raccolti consultando articoli di quotidiani online, leggendo i commenti a questi articoli e ricorrendo a interviste, post di vari blog e libri scritti dagli operatori dei rifugi per animali. Viene anche spiegato perché lo stato di New York costituisca un terreno fertile per indagare la resistenza degli animali allevati.

Il Capitolo II riguarda gli studi condotti in passato sulla resistenza animale, in particolare nel campo della storia, delle nuove geografie anima-

li e dei *Critical Animal Studies*. L'analisi della resistenza animale è stata inscritta nelle coordinate della "storia dal basso", delle nuove geografie animali e dell'etologia cognitiva. In questa rassegna, il ricorso alle teorie del femminismo transnazionale ha lo scopo di proporre un ambito esplicitamente postcoloniale in cui inquadrare una discussione dell'agentività degli animali e di suggerire l'importanza della costruzione di relazioni di solidarietà oltre i confini di specie.

Nel Capitolo III viene illustrato il quadro concettuale impiegato per lo studio degli animali non umani. Tenuto conto del fatto che gli episodi di fuga avvengono nel contesto di un sistema capitalistico globale, tale quadro si fonda prevalentemente sulla pedagogia femminista postcoloniale. Un concetto chiave sviluppato nel corso di questo lavoro è l'approccio definito "animali senza frontiere" che, ispirandosi al femminismo transnazionale, mette in primo piano la resistenza degli animali non umani contro i confini creati dall'uomo e contesta la dicotomia umano/animale. Questa prospettiva smantella l'ideologia dell'eccezionalismo umano che promuove il distanziamento attraverso confini reali e immaginari.

Il Capitolo IV presenta un excursus di testi, prodotti tra il XIX e il XX secolo dal "New York Times", che documentano le fughe dai mattatoi compiute, in particolare, da bovini. Questi racconti e le reazioni che essi suscitano contestualizzano e conferiscono struttura al progetto. Nell'età vittoriana, la separazione discorsiva tra gli animali umani e non umani è legata alla costruzione della figura del soggetto "anormale" e "deviante". Dalla costa occidentale degli Stati Uniti a New York, i corpi ritenuti selvaggi e difficili da controllare sono contenuti e rinchiusi in recinti da "cowboy-poliziotti", un termine che evoca il nesso tra l'oppressione degli animali umani e quella di altri animali e il modo in cui l'ipermascolinità produce dominio e reclusione.

Nel Capitolo V vengono esaminati i casi di sei animali allevati che si sono dati alla fuga nel XXI secolo. Per rispondere alla domanda centrale di questo studio, ossia in che misura gli animali evasi dai macelli creino una frattura nelle strategie di distanziamento del settore zootecnico, questo capitolo prende in considerazione le storie raccontate dai principali mass media, le reazioni suscitate da tali storie, le opere pubblicate dagli operatori dei rifugi e le interviste che hanno rilasciato[4]. I testi ricavati dai principa-

4 I rifugi accolgono gli animali che sono stati allontanati da contesti di violenza e abbandono. Possono essere specializzati in determinate specie, come polli, bradipi, scimpanzé o delfini, oppure possono ospitare diverse specie contemporaneamente. Anche se sono chiamati "fattorie-rifugio", i rifugi per gli animali un tempo allevati in realtà non praticano l'allevamento. La definizione si riferisce al fatto che accolgono quelli che sono generalmente considerati animali da allevamento. Il *Watkins Glen Sanctuary Farm* di New York è stato il primo rifugio aperto per questi animali.

li mass media mostrano sia una reificazione, sia un indebolimento della dicotomia umano/animale. Il cambiamento del discorso che si rileva tra i testi del XIX e del XX secolo, pur testimoniando un mutato atteggiamento nei confronti degli animali allevati, non si è tuttavia tradotto in un cambiamento sostanziale per la stragrande maggioranza degli animali che sono allevati per scopi alimentari.

Il capitolo finale riassume la tesi secondo la quale gli spostamenti degli animali evasi contestano l'egemonia e il controllo degli spazi, dei luoghi e delle frontiere che attraversano. Gli animali allevati che oppongono una forma di resistenza, ad esempio scappando dai mattatoi, dagli allevamenti intensivi e dai mercati di bestiame, introducono una interruzione nelle modalità di disconnessione che separano i componenti della società occidentale dai prodotti di origine animale. Con tale interruzione diffondono consapevolezza sull'esistenza di confini oppressivi: confini presidiati per sostenere l'egemonia del "complesso industriale-animale" (Noske, 1997). Anche se i soggetti evasi sfidano l'oppressione dei confini, la misura in cui ciò avviene è incerta. Alcune reazioni a queste fughe rafforzano la distinzione tra l'umano e l'animale, poiché inquadrano questi soggetti come unici e speciali, senza riuscire quindi a superare le bugie e i segreti del settore zootecnico. Inoltre, gli animali evasi dai mattatoi sono al centro di un conflitto tra discorsi nel quale il potere riafferma se stesso attraverso l'umorismo, la ridicolizzazione, le battute sessiste e razziste e altri strumenti discorsivi e materiali.

CAPITOLO I

METODOLOGIA

In una fase iniziale, ho visitato diversi rifugi e ho raccolto film, articoli di quotidiani, video musicali e libri per bambini sugli animali allevati fuggiti. Alla fine ho ristretto l'ambito del progetto alle storie di sei casi di fuga, avvenuti a New York dal 2000 ad oggi, cinque dei quali riguardano animali evasi dai macelli e ora ospitati in rifugi, mentre uno riguarda un animale rimandato al macello e ucciso dopo la sua fuga. Nel presente capitolo viene illustrata la metodologia con cui sono stati esaminati i *case study*. I casi vengono collocati in un contesto che comprende alcune premesse generali, tra cui l'egemonia dell'agribusiness animale e della difficile condizione degli animali in fuga nella capitale finanziaria degli Stati Uniti. Quindi viene spiegato l'obiettivo del presente studio, che è quello di capire come gli animali oppongano resistenza, in particolare attraverso la fuga, e come questa resistenza operi una frattura nella distanza che separa i consumatori umani dall'industria della "carne".

Il capitolo passa poi in rassegna le procedure seguite per la raccolta dei dati, che comprendono interviste, post sui blog e libri scritti dagli operatori di alcuni rifugi, oltre che articoli di quotidiani online e commenti a tali articoli. Infine discute l'importanza dell'attendibilità (di chi scrive e di altri) e dell'autoriflessione critica per una ricerca qualitativa sulla resistenza e sull'agentività degli animali non umani che sia condotta da una prospettiva umana. Tra i concetti teorici chiamati in causa in questa ricerca sono presenti le strategie di distanziamento del macello (Pachirat, 2011) e la resistenza animale (Philo, 1998; Philo e Wilbert, 2000; Hribal, 2007; Hribal, 2010). Nella presente sezione viene infine proposta una definizione di "resistenza animale".

Contesto: il settore zootecnico a New York

Non esistono molte analisi sull'agentività animale situate geograficamente. Nel caso di New York, Day (2008) e Horowitz (2008) hanno scritto

riguardo alla storia dei macelli secondo prospettive diverse, dalla loro posizione geografica (Day) alle politiche dello "shopping della carne" (Horowitz). Questi articoli si concentrano però sugli interessi umani, prestando ben poca attenzione a coloro i cui corpi sono usati per la "carne". Ad esempio, nel suo articolo *Butchers, Tanners, and Tallow Chandler*, Day (2008) parla della distribuzione geografica dei mattatoi a Manhattan tra la fine del XVIII e la metà del XIX secolo e delle conseguenze che le politiche di regolamentazione e deregolamentazione cittadine hanno avuto sui lavoratori dell'industria della carne (p. 179). Come idee per future indagini, suggerisce:

> Gli storici dovrebbero continuare a indagare le interazioni dei grandi e piccoli imprenditori, ad esempio dei macellai e dei conciatori, al fine di approfondire i sistemi economici che plasmano la loro vita quotidiana e mettere in luce il ruolo di promotori del cambiamento che essi svolgono, nel lungo periodo e con modalità discrete, nella mutevole geografia sociale ed economica della città.

Mentre Day è interessato al ruolo dei macellai e di altri lavoratori legati ai mattatoi in quanto "promotori del cambiamento", ben poca attenzione viene dedicata agli animali macellati in quanto vittime o agenti del cambiamento. Nel contesto newyorkese, gli studiosi non sono ancora giunti a riconoscere l'agentività e la resistenza di coloro che vengono mandati al ceppo del macellaio.

In realtà, a partire dal XIX secolo sono stati documentati numerosi casi di resistenza animale nello stato di New York e, in particolare, nella capitale. La storia registrata negli archivi dei quotidiani della città racconta di fughe di diversi animali, dagli elefanti ai lupi, dai tori agli orsi (Fernandez, 2009). Come verrà specificato di seguito, il "New York Times" è una delle fonti principali di informazioni sulle fughe degli animali allevati. New York è un luogo significativo e particolarmente fecondo di analisi per gli animali *allevati* fuggiti, per la loro inclusione/esclusione e la conseguente (im)mobilità nell'ambiente urbano.

Vari fattori hanno fatto sì che la città di New York e le zone limitrofe si trasformassero in un focolaio di resistenza animale, o quantomeno in un luogo dove si individua tale resistenza. Del resto, è significativo che proprio nello Stato di New York si trovi il primo rifugio per animali allevati negli Stati Uniti. La lunga storia degli animali in fuga per le strade di New York è riconducibile a diversi fattori: i numerosi mercati di bestiame attivi in tutta la città, dove gli animali erano tenuti fino al momento dell'uccisione e della vendita (Barnard, 2009); i punti d'attracco sulle coste della città per le navi che trasportavano gli animali diretti al macello (Plimsoll, 2007); la presenza in città di giornalisti in attesa di scrivere un pezzo su un evento pubblico spettacolare. Solo nel 2012 sono stati registrati oltre cento casi di animali che sono fuggiti dai macelli e dai mercati di bestiame della città.

Temi centrali

Strategie di distanziamento dei macelli

Quando si trovano negli spazi esterni al mattatoio, gli animali allevati mettono in evidenza i rapporti di potere insiti nei confini che trasgrediscono, confini che tengono il settore zootecnico "nascosto in bella vista" attraverso varie tecniche di distanziamento (Pachirat, 2011). Timothy Pachirat, che ha lavorato in un macello per un'indagine investigativa, afferma che nei macelli industriali vengono messe in atto tre forme di distanziamento: fisico, sociale e linguistico. Il *distanziamento fisico* risulta più evidente con la separazione tra il "*dirty side*" (letteralmente, "lato sporco", ossia la sala di macellazione) e il "*clean side*" ("lato pulito", ovvero tutto ciò che viene dopo la sala di macellazione)[1]. Questa suddivisione spaziale agisce in modo da "frammentare la vista, fratturare l'esperienza e neutralizzare l'azione della violenza" (Pachirat, p. 159). Dall'esterno, il mattatoio industriale in cui ha lavorato Pachirat "si confonde perfettamente con il paesaggio" (p. 23), ma quando si entra negli uffici asettici dell'edificio, l'inganno viene smascherato dalla

> parete metallica che li separa nettamente dal resto del mattatoio, segnando sia il confine meridionale in corrispondenza dell'ufficio aperto al pubblico, sia sovrastandolo.
>
> Questo muro circoscrive e allo stesso tempo rende possibili le combinazioni volatili di cittadinanza, razza, classe e istruzione che separano le zone di privilegio del macello industriale dalle sue zone di produzione (p. 27).

1 Pachirat spiega che le suddivisioni vengono segnalate visivamente dal colore dei cappelli indossati dai lavoratori del mattatoio. Chi lavora nel "*clean side*" [il "lato pulito"] (comprese le figure con funzioni d'ufficio, come gli ispettori e così via) ha l'illusione di non avere la stessa responsabilità di coloro che lavorano nel "*dirty side*" [il "lato sporco"] per l'uccisione degli animali, un'illusione sostenuta dalle varie strategie di distanziamento.

Il distanziamento operato attraverso *categorie sociali gerarchiche* si manifesta con suddivisioni basate sul lavoro, sulla razza, sulla classe, sulla cittadinanza e sulla specie. Non mancano neppure le *barriere linguistiche*, perché molti lavoratori non parlano inglese, altri non fanno sentire la loro voce per il timore di ripercussioni e le voci degli animali non umani raramente vengono ascoltate.

Per certi versi, le strategie di distanziamento si ripresentano anche nei mercati di bestiame, ma secondo modalità diverse rispetto ai mattatoi e agli allevamenti intensivi industriali. A differenza dei grandi macelli commerciali, che impiegano tecniche di occultamento basate su sistemi di massima sicurezza, nei circa ottanta mercati di animali vivi di New York può entrare chiunque (Croghan e Lee, 2011). Pur suffragando il paradigma predominante della società europea occidentale, che naturalizza lo sfruttamento degli animali, i mercati di bestiame sono diversi dagli allevamenti intensivi, perché incoraggiano le persone a trovarsi faccia a faccia con la loro "carne". Nei "mercati di animali vivi" i clienti vedono gli animali quando sono, appunto, ancora vivi e possono scegliere chi vogliono far macellare. La differenza principale tra i mercati di bestiame e gli allevamenti intensivi consiste nel fatto che i primi sono aperti a tutti prima del processo di macellazione, mentre i consumatori degli allevamenti intensivi vedono solo le parti del corpo smembrato degli animali dopo che sono stati macellati. Quando scappano dalle strutture dei mercati di bestiame, per via della posizione centrale che questi occupano in città, gli animali evasi entrano direttamente nella sfera pubblica. La complessità dei mercati di bestiame e le strategie di distanziamento vengono affrontate nel Capitolo V.

Resistenza animale

L'idea che altri animali resistano è al centro del presente saggio. Come sostiene Hribal (2003; 2010), gli animali non umani, nel violare confini, evadere da situazioni di cattività e ribellarsi contro gli oppressori, danno prova di intenzionalità e resistenza. Oltre a fuggire dai laboratori e dai recinti degli zoo, si rivoltano contro gli addestratori e scappano dai camion che li trasportano e dai macelli. In alcuni casi, la fuga coinvolge centinaia di animali: ricordiamo ad esempio gli episodi di un gruppo di circa cento macachi scappati da un laboratorio (Hribal, 2010, p. 96), di 5000 conigli fuggiti quando il camion che li portava al mattatoio si è rovesciato (*5000 Bunnies Escape*, 2007), di 1000 tartarughe scappate da un recinto (*Turtles Escape*, 2012) o di centinaia di bufali evasi da una "azienda agricola" (Pfeiffer, 2012). Non dovrebbe sorprendere che altri animali reagiscano

con la forza e con l'astuzia contro la violenza sistematica che subiscono tutti i giorni. Gli animali evasi sono "fuori luogo" quando trasgrediscono le norme spaziali dei luoghi di cattività, ma sono "fuori luogo" anche *all'interno* di questi spazi, poiché sono privati di un ambiente naturale.

Gli animali allevati che scappano compiono un "atto particolarmente plateale di 'despazializzazione' animale" quando violano le norme spaziali del settore zootecnico e dell'ambiente urbano che disciplina i loro movimenti (Philo e Wilbert, 2000, pp. 22-23). Azioni che sono giudicate "fuori luogo" da parte delle istituzioni sociali, come i mass media e il governo, sono "atti trasgressivi" che "creano 'potenzialità' di resistenza" (Cresswell, 1996, p. 23). Nel loro saggio sugli animali in fuga dagli zoo, Philo e Wilbert (2000) scrivono che si scatena un "panico morale" quando gli animali non umani evasi diventano fuori luogo.

Suscita una profonda inquietudine il fatto che gli animali, non solo gli evasi addomesticati, ma anche quelli che compongono la fauna urbana, infrangano le disposizioni spaziali umane, un atto dal quale emerge "un certo grado di 'agentività' (resistente) da parte degli animali" (Philo e Wilbert, 2000, p. 23). Da tempo gli animali allevati trasgrediscono i confini eretti dagli umani. Hribal (2003) cita un botanico del XVIII secolo che credeva che in ogni mandria di mucche ce ne fosse qualcuna che si rifiutava di obbedire alle regole: "nessun recinto è abbastanza robusto da resistere, se [una mucca] ha deciso di scappare" (p. 448). E, in tal caso, altre compagne la imiterebbero. Hribal (2007) parla anche di casi in cui maiali e cavalli si sono rifiutati di farsi limitare nei movimenti dai recinti. Oltre che con i movimenti del corpo, gli animali non umani possono prendere posizione anche rifiutando di muoversi:

> Gli asini hanno ignorato gli ordini, i muli hanno puntato gli zoccoli, i buoi si sono rifiutati di lavorare [...]. Ognuno di questi atti di resistenza è stato pienamente riconosciuto dall'allevatore, dal proprietario, dal conducente, dal supervisore o dal direttore proprio per quello che è: un atto di resistenza (p. 103).

Benché spesso i carcerieri li riconoscano come ribelli, la questione se altri animali siano dotati di facoltà cognitive associate alla resistenza, come l'intenzionalità o la capacità di opporre resistenza in modo razionale, rimane oggetto di dispute (Hribal, 2011; Philo, 1998; Thierman, 2011). In un'intervista con Animal Voices Radio, Hribal (2011) spiega come egli distingua la resistenza dalla reazione istintiva. Ricorrendo all'esempio degli elefanti del circo, sostiene che la resistenza si ha quando gli animali agi-

scono ripetutamente contro il proprio interesse per sottrarsi a situazioni di oppressione:

> Tutti gli animali in cattività hanno imparato a riconoscere, dopo anni di esperienza diretta e di risposte condizionate, quali azioni riceveranno una ricompensa e quali saranno punite. La maggior parte degli elefanti, ad esempio, viene addestrata con l'impiego di pungoli. Se l'animale fa qualcosa di sbagliato, l'addestratore lo colpisce più volte o lo pungola con l'estremità appuntita, in modo da punire l'azione e far sì che l'animale non la ripeta più. Qualsiasi forma di disobbedienza, quindi, va di fatto contro il loro interesse. A nessuno piace essere picchiato. Eppure la storia è piena di casi in cui gli elefanti in cattività si comportano proprio in questo modo: si rifiutano continuamente di obbedire agli ordini o feriscono intenzionalmente gli addestratori, anche se sanno che verranno picchiati; e quando vengono picchiati, continuano a farlo, ancora e ancora. Ecco perché sostengo che questi sono atti di resistenza: perché questi animali *stanno lottando* contro la schiavitù e contro il dominio.

Dunque, secondo Hribal, la resistenza si manifesta soprattutto quando un animale subisce conseguenze terribili per la sua lotta, un evento comune nelle violente procedure di addestramento degli animali. Sono d'accordo con Hribal sul fatto che gli elefanti e altri animali, quando reagiscono ripetutamente contro i loro oppressori, stiano opponendo una resistenza deliberata. Gli elefanti del circo sanno che verranno colpiti se non si mostrano concilianti, ma continuano a ignorare l'istinto che li porterebbe ad opporre la minima resistenza possibile, il che indica un'intenzionalità conseguente a una riflessione. La sua definizione sembra tuttavia suggerire che gli animali non umani, per essere considerati come soggetti che si ribellano, debbano dimostrare un'intenzionalità consapevole o premeditata. Questo punto di vista è compatibile con una definizione di resistenza che implica "un'azione mirata diretta contro un'entità sgradita, con l'intenzione di modificarla o ridurne gli effetti" (Cresswell, 1996, pp. 22-23).

Prima di proporre una definizione di "resistenza animale", può essere utile esaminare le accezioni fornite dai dizionari. *The Oxford Dictionary Online* offre una definizione comune, secondo la quale la resistenza è 1) "il rifiuto di accettare o rispettare qualcosa". Questo rifiuto può comportare "l'uso della forza o della violenza per opporsi a qualcuno o a qualcosa (ad esempio, "non ha opposto resistenza mentre la portavano via" e "un'organizzazione segreta che oppone resistenza alle autorità"); 2) "la capacità di non farsi influenzare da qualcosa, soprattutto in senso negativo"; e 3) "l'effetto di arresto o impedimento esercitato da un oggetto materiale su un altro"[2]. Secondo questa definizione molto ampia, la capacità di resistere non può essere attribuita esclusivamente agli esseri umani. Anche se è chiaro che non possono di fatto dare vita a "un'organizzazione segreta", come quella descritta da George Orwell ne *La fattoria degli animali*[3], gli animali non umani mettono comunque in pratica la prima definizione di resistenza, che consiste nel "rifiuto di accettare o rispettare qualcosa" usando "la forza o la violenza per opporsi a qualcuno o a qualcosa". Lo stesso concetto di fuga equivale senza dubbio a una resistenza.

Tenendo conto di quanto sopra riportato, vorrei proporre una definizione più specifica di resistenza che, a mio parere, può essere valida per molti animali non umani e umani. Che altri animali siano in grado di resistere, in senso politico e sociale, è una questione importante (Philo, 1998). Stante la condizione di soggetti oppressi, gli animali non umani di fatto resistono in un contesto politico e sociale. Sebbene ritenga utile e illuminante la definizione formulata da Hribal, soprattutto in relazione agli elefanti, è opportuno sottolineare che per gli animali non umani non è necessaria un'intenzionalità o una scelta consapevole perché siano considerati come soggetti che resistono. La resistenza, in un contesto politico, implica azioni che contrastano e contestano il paradigma predominante attraverso la violazione dei confini, sottraendosi ai muri, ai recinti e ad altri limiti materiali o concettuali che tengono prigionieri gli animali umani e/o non umani. La resistenza può comprendere o meno una strategia o un processo di autoriflessione sulle intenzioni, ma è comunque un atto che implica il desiderio di essere liberi dalla schiavitù, dalla violenza e dalla sofferenza[4] che caratterizzano i sistemi di oppressione e di dominio[5].

2 Sono qui incluse solo le definizioni pertinenti.

3 La *Fattoria degli animali*, romanzo che racconta la ribellione di alcuni animali da fattoria contro i loro allevatori, viene letto per lo più come un'allegoria del comunismo, anche se Orwell, vedendo un ragazzo frustare un cavallo da traino, aveva ammesso che "se soltanto animali simili si fossero resi conto della loro forza non avremmo avuto alcun potere su di loro, e che gli uomini sfruttano gli animali più o meno come i ricchi sfruttano il proletariato" (cit. in Perlo, 2002, p. 310).

4 Nel campo dell'etologia cognitiva sono documentati molti casi di animali che provano dolore e piacere. Si veda, ad esempio, Balcombe (2007).

5 Il dominio viene esercitato a livello individuale, mentre l'oppressione è sistematica e può essere costituita da numerosi atti di domino. Uso questi termini nel contesto delle disuguaglianze economiche che portano alla violenza e all'assoggettamento degli esseri viventi.

Tema della ricerca

Se si applica questa definizione di resistenza, la domanda centrale è la seguente: quali sono le modalità di resistenza degli animali allevati a New York e quali conseguenze produce questa resistenza sulle strategie di distanziamento poste in essere dagli umani che consumano prodotti animali nella società industriale? Per rispondere a questa domanda adotto un punto di vista situato ai "margini" della società, simile alla "prospettiva dal basso", e un punto di vista collocato al "centro" della società, simile alla "prospettiva dall'alto" (Hribal, 2007). Il punto di vista dal basso o dai margini si occupa di come gli animali allevati praticano la fuga e di come possiamo conoscere i fuggitivi e le loro intenzioni. Riguarda la prospettiva degli animali e riconosce gli altri animali come agenti del cambiamento sociale.

In relazione ai media e alla "prospettiva dall'alto" o "dal centro", la domanda è: in quale misura e in che modo l'opinione pubblica istituisce un nesso tra gli animali fuggiti e i prodotti di origine animale? Per elaborare una risposta, è stato utile parlare con chi lavora nei rifugi e osservare le tendenze ricorrenti nei commenti dei lettori agli articoli dei mass media. Le osservazioni degli operatori dei rifugi e gli articoli dei principali mass media offrono informazioni utili sull'impatto esercitato dai soggetti evasi sulla coscienza pubblica, mentre i commenti consentono di acquisire una conoscenza più approfondita delle reazioni dell'opinione pubblica. Per quanto rappresentino solo gli utenti che leggono articoli o guardano video on-line e che tendono a commentare, questi commenti offrono alcuni dei dati più pertinenti a disposizione per capire in quale misura le storie degli animali evasi trasformino la coscienza pubblica.

Raccolta dei dati

Oggetto della mia analisi sono per lo più articoli dei quotidiani online, blog dei rifugi (come il *Farm Sanctuary* e il *Woodstock Farm Animal Sanctuary*), libri che tracciano un profilo degli animali che vivono nei rifugi (Baur, 2008; Brown, 2012; Hart, 2012; No Voice Unheard, 2010) e interviste con alcuni volontari e fondatori dei rifugi (Brown, 18 marzo 2013; Poole, 10 settembre 2012, Rivers, 15 marzo 2013).

Interviste

Nella ricerca sono presenti tre interviste, condotte per telefono e per e-mail. La prima risale al mese di settembre del 2012 ed è stata fatta con Siobhan Poole, che ha fondato il *Cedar Row Farm Sanctuary* nell'Ontario meridionale tredici anni fa. Durante l'intervista passeggiavo insieme a Poole nel rifugio, popolato da molte specie diverse, in un'area dove si trovavano vari animali un tempo allevati, da maialini nani vietnamiti a polli salvati dalle batterie. All'epoca non avevo ancora delimitato il contesto della ricerca a New York. L'intervista è stata utile perché mi ha permesso di vedere da vicino come funziona una fattoria-rifugio e di incontrare alcuni degli ospiti. È stato un punto di partenza stimolante. I rifugi sono un importante strumento di conoscenza degli animali allevati, dove i soggetti evasi possono trovare un luogo in cui vivere pienamente la loro esistenza, lontani dal pericolo. Presso il rifugio, Poole ospita diversi animali scappati dal mattatoio[6].

Nel marzo del 2013 ho quindi intervistato per telefono due operatrici dei rifugi dove sono ospitati alcuni animali evasi inclusi in questo progetto. La prima è stata Sophia Rivers, coordinatrice per l'istruzione presso il *Farm Sanctuary*. Il *Farm Sanctuary*, dove ho avuto la fortuna di visitare e incontrare molti animali un tempo allevati, è stato il primo rifugio per animali allevati tratti in salvo. Fondato nel 1973, ha sedi sia sulla costa orientale che su quella occidentale degli Stati Uniti. Rivers lavora presso il *Northern California Sanctuary*. Quindi ho parlato con Jenny Brown, fondatrice del *Woodstock Farm Animal Sanctuary*. Nel libro *The Lucky Ones: My Passionate Fight for Farm Animals*, Brown racconta la sua vita, dalla diagnosi di un cancro alle ossa all'età di dieci anni fino ai giorni nostri, quando ha fondato, insieme al marito Doug, il *Woodstock Farm Animal Sanctuary*. Tutti gli intervistati sono in qualche modo legati ad animali allevati che sono evasi. L'intervista a Poole è importante perché lei ha dato rifugio a diversi fuggitivi. Brown e Rivers rafforzano l'impianto del progetto, perché lavorano in rifugi che accolgono molti animali allevati in fuga da New York.

6 Nel complesso, però, è stato difficile ottenere informazioni sugli animali allevati che sono fuggiti compiendo un atto di resistenza nella regione meridionale dell'Ontario, oltre che in Canada, e questo mi ha convinta a circoscrivere la sede dell'analisi a New York, dove le informazioni erano più facilmente reperibili.

Pubblicazioni sui principali mass media

Per quel che riguarda gli articoli pubblicati sui principali mass media, ho consultato il "New York Times", il sito "Chronicling America: The Library of Congress (1836-1922)" e Google. Scegliendo come termini di ricerca parole e locuzioni quali "scappato dal mattatoio", "fuga mattatoio", "fuga maiale / mucca / cavallo / pollo / toro / manzo / pecora" e altre varianti, ho trovato circa un centinaio di storie di animali allevati fuggiti in tutto il mondo dagli inizi del XIX secolo ai giorni nostri. Circa la metà di questi articoli si riferisce a New York, il luogo con la più alta concentrazione di dati sugli animali allevati fuggiti. Gli articoli più utili per la discussione sono stati quelli pertinenti ai case study di singoli animali fuggiti, con una lunghezza superiore a una riga o che includevano un video. Ho quindi ristretto il numero a trenta articoli pubblicati sui principali mass media nel XIX e nel XX secolo, poi studiati per avere a disposizione un contesto storico (1877-1999), e a quindici articoli pubblicati sempre sui principali mass media ma nel XXI secolo, che sono serviti come fonte di dati per i *case study* (2000-2012). Mentre leggevo i commenti, ero interessata soprattutto a tre temi: 1) le espressioni di una trasformazione personale, ad esempio la scelta di diventare vegetariani o vegani dopo aver saputo della fuga; 2) i momenti "formativi", come le discussioni sugli allevamenti intensivi e 3) la dissonanza cognitiva che spesso si manifesta attraverso un meccanismo di difesa, come quello di prendere in giro l'animale evaso.

Pubblicazioni dei rifugi per animali

Ho individuato circa venticinque storie sotto forma di post sui blog o di brevi racconti scritti dai volontari e dagli operatori dei rifugi. I risultati restituiti da Google inserendo i termini di ricerca sopra indicati sono stati ristretti a dieci pubblicazioni pertinenti, ossia quelle relative ad animali che sono scappati o che attualmente risiedono a New York, e che sono oggetto di vari articoli dei principali mass media. Queenie, Molly, Mike Jr., e Lucky Lady sono alcuni degli animali evasi menzionati con maggior frequenza negli articoli. Queenie è stata la prima ad essere mandata in un rifugio per animali d'allevamento, a quanto risulta dalla mia documentazione. La storia di Harvey il gallo non è stata affrontata dai principali mass media, ma ho scelto di includerla comunque perché i polli sono la specie che fugge più spesso per le strade di New York. Il manzo evaso da Jamaica, nel Queens, che è stato rimandato al macello nel 2011, è stato inserito non

soltanto per l'attenzione mediatica suscitata dalla sua storia, ma anche per fare luce sul triste destino che attende ancora oggi molti animali fuggiti.

Analisi critica del discorso

L'analisi critica del discorso mi ha consentito di formulare domande specifiche, ad esempio quali pronomi vengono utilizzati per designare i fuggitivi e se questi sono designati come attivi o passivi. Gli articoli e le risposte spaziano dalla reificazione dell'animale alla sua rappresentazione come individuo, o si collocano in una zona grigia tra questi due poli. Sono state esaminate anche quelle espressioni che potrebbero lasciare intendere nuovi modi di percepire gli animali allevati fuggiti. Secondo Fairclough (2003), attori sociali come i giornalisti "imbastiscono testi" stabilendo relazioni tra i vari elementi (p. 12). Questa espressione si riferisce a come il significato di un discorso può risultare in parte evidente dall'osservazione dei modelli di concomitanza e prossimità (la relazione) tra le parole usate nei testi. In questo tipo di analisi è necessario individuare quali parole o frasi si trovano spesso l'una vicina all'altra (Fairclough, 2003, p. 131).

Le affermazioni sui macelli che accompagnano le descrizioni degli animali evasi possono quindi risultare significative. Barnard (2009), ad esempio, spiega: "Le lamentele contro i macelli spesso ricadono sui legislatori a livello statale, federale e locale – ha dichiarato il consigliere comunale Peter F. Vallone Jr. di Astoria, Queens, dove una mucca in fuga ha conquistato le prime pagine dei quotidiani nel 2000". Qui, la locuzione "lamentele contro i macelli" è presente nella stessa frase che contiene "mucca in fuga". Che gli animali in fuga siano menzionati in associazione a queste lamentele indica che sono riusciti a conquistare l'attenzione dell'opinione pubblica e che potrebbero perfino influenzare la politica.

Autoriflessione e affidabilità

Per sviluppare il concetto di affidabilità e tracciare un quadro completo della vita dei fuggitivi, oltre che delle reazioni dell'opinione pubblica, ho effettuato la triangolazione dei risultati delle analisi condotte sulle notizie d'archivio (commenti del pubblico compresi), sulle interviste e sui blog di chi lavora con gli animali fuggiti[7]. Gli articoli dei principali mass media

7 Shenton (2004) sottolinea il ruolo della triangolazione nel promuovere la confermabilità per ridurre gli effetti della parzialità del ricercatore. L'approccio di

consentono di farsi un'idea delle rappresentazioni dei fuggitivi nella cultura popolare, mentre i racconti degli operatori dei rifugi, ricavati da interviste, libri, o blog, aiutano a comprendere i casi di fuga da quella che Wolch (1999) definisce "la prospettiva o la modalità di essere nel mondo degli animali" (p. 124). Gli operatori dei rifugi, insieme agli altri animali non umani ospitati, sono i soggetti più vicini agli animali evasi che risiedono presso le loro fattorie. Dagli scritti e dalle interviste di questi operatori risulta che tali individui hanno instaurato un profondo legame con gli animali ospitati nei loro rifugi e posseggono qualità specifiche, ad esempio un interesse autentico per la comprensione, l'ascolto e la cura degli animali. Queste storie servono a "colmare" il più possibile "la lacuna" (pur riconoscendo, al tempo stesso, che non sarà mai possibile colmarla del tutto) di coloro che non sono in grado di raccontare le loro storie agli esseri umani, come invece hanno fatto quanti si sono affrancati dalla schiavitù, come Harriet Jacobs o Frederick Douglass. Ad esempio, Jenny Brown del Woodstock Farm Animal Sanctuary cerca di capire i punti di vista degli animali nel suo libro *The Lucky Ones* (2012). Raccontando la storia di una capra fuggita di nome Albie, con cui ha instaurato uno stretto legame, Brown scrive:

> Cerchiamo di immaginare il momento della fuga per gli animali che ce l'hanno fatta. Erano appena arrivati e si sono lanciati verso la salvezza durante le operazioni di scarico? O venivano condotti fuori dal recinto qualche istante prima di essere macellati? Qualcuno li stava portando vivi a casa, per ucciderli in occasione di una festa o un incontro religioso? Di solito non lo possiamo sapere con certezza, ma in ogni caso, la nostra preoccupazione principale è di portarli al sicuro (p. 61).

Come nel caso dei blog e dei libri scritti dagli operatori dei rifugi, le interviste hanno l'obiettivo di permettere una conoscenza più completa delle vite degli animali rispetto a quella che si può acquisire negli articoli dei principali quotidiani, soprattutto se non ci sono già molte informazioni scritte a riguardo.

Lincoln e Guba all'affidabilità cerca di rispettare quattro criteri: credibilità, trasferibilità, attendibilità e confermabilità. A garanzia della mia credibilità inserisco i risultati ottenuti nel quadro delle indagini precedenti e prevedo una fase di "member checking" inviando alle persone intervistate le trascrizioni delle interviste, in modo che le rileggano e le approvino. Il "member checking", nella fattispecie, è la strategia più importante che si può mettere in pratica per sostenere la credibilità di uno studio (Shenton, p. 33). La descrizione dettagliata della metodologia di ricerca è stata inclusa in questo capitolo ai fini dell'attendibilità.

In che modo si debbano rappresentare gli individui e le comunità emarginate, e in che modo si debba scrivere per conto loro, è una questione centrale negli studi postcoloniali. I ricercatori sono cautamente consapevoli della disuguaglianza delle relazioni di potere che si possono instaurare tra il ricercatore e l'oggetto della ricerca, e si impegnano quindi in un'autoriflessione critica per ridurre il rischio di replicare le pratiche coloniali attraverso la ricerca (Hales, 2006; Lawrence e Dua, 2005). Questo approccio comporta il riconoscimento della centralità del colonialismo e del neocolonialismo nelle pratiche sociali oppressive[8]. Un metodo postcoloniale applicato ai *Critical Animal Studies*, quindi, legge i documenti dal punto di vista degli animali non umani colonizzati piuttosto che da quello del colonizzatore. I ricercatori evitano di proiettare le loro ipotesi di verità sui soggetti della ricerca, ma ricordano al tempo stesso che, a un certo livello, non riusciranno mai in tale intento. Non è mai del tutto possibile "colmare le lacune", perché gli animali non umani non raccontano le loro storie in un modo che gli esseri umani possano facilmente comprendere.

In quanto essere umano che racconta le storie di altri animali, mi rendo conto della responsabilità di studiare coloro che sono stati spesso definiti come "senza voce", un'espressione problematica che rischia di mettere a tacere gli altri animali. In realtà, questi ultimi *parlano* molte lingue diverse (Balcombe, 2007; Bekoff, 2010; Corman, 2012; Masson, 2003; Smuts, 2006). Come scrive il filosofo politico John Gray nel saggio *The Silence of Animals*, "non è vero che le altre creature non abbiano un linguaggio. La conversazione degli uccelli è molto più che una metafora umana. I cani e i gatti si agitano nel sonno e parlano tra sé mentre sono occupati nelle loro attività" (p. 163).

Non pretendo quindi di essere puramente obiettiva, poiché, come tutti i ricercatori, sono portatrice di un'ideologia sociale che influenza la procedura e l'argomento della mia ricerca. Ad esempio, sono sempre felice di sapere che un animale fuggito è stato messo in salvo, anziché portato al macello. Questo caso si è verificato con il primo animale evaso da un mattatoio che io abbia mai incontrato: un manzo di nome Charlie. La storia di Charlie è unica perché, mentre molti fuggitivi vengono catturati dalla

8 La critica anticoloniale della metodologia di ricerca proposta da Jennifer Hale (2006) offre un'ampia definizione di colonizzazione, che include "tutte le forme di dominio e relazioni oppressive che emergono dalle strutture di potere e privilegio intrinseche e connaturate alle relazioni sociali della contemporaneità" (p. 244). Vandana Shiva (2000) suggerisce che globalizzazione e mercato libero, entrambi ritenuti fenomeni neutrali, siano oggi diventati due nuovi termini che definiscono il colonialismo.

polizia, o da cittadini preoccupati, e poi trasportati in una fattoria-rifugio, Charlie è stato notato dalla fondatrice del Cedar Row Animal Sanctuary, Siobhan Pool, che l'ha salvato sul posto e l'ha portato nella sua nuova casa. Nel settembre del 2012, durante una mia visita al rifugio nella regione meridionale dell'Ontario, Poole mi ha spiegato come ha trovato Charlie. Un giorno, mentre andava a fare la spesa, notò "qualcosa che correva per la strada". In un primo momento pensò che si trattasse di un "grosso cane", ma alla fine si rese conto che era un vitello. Si accostò all'animale, che pesava circa 40 chili e aveva un'etichetta all'orecchio. Dopo averla vista, lui "ripartì con passo spedito lungo la strada". Poole spiega quello che è successo dopo:

> Ho dovuto correre e inseguirlo nella neve alta per convincerlo a fermarsi. Ho cercato di prenderlo, ma non ci sono riuscita. Per fortuna è arrivata una ragazza da lontano, di corsa; era in preda al panico, urlava "morirà, morirà", perché c'erano 25 gradi sotto zero. L'ha afferrato per l'estremità posteriore e io quella anteriore e l'abbiamo caricato nel retro del mio furgone. Guidavo come una pazza[...], e lui cercava di spostarsi sul sedile anteriore insieme a me, mentre io cercavo di tenerlo dietro per arrivare a casa. Non riuscivo a pensare ad altro che a come avrei detto a mio marito, Pete, che avevo una mucca nel retro del furgone (Poole, 10 settembre 2013).

Quando le ho fatto notare che era una fortuna che la ragazza fosse presente per aiutarla, ha ammesso di sì, perché il vitello era in effetti molto pesante, ma ha anche aggiunto che, in un modo o nell'altro "l'avrei fatto salire sul mio furgone; non sarebbe stato facile, ma l'avrei fatto entrare nel furgone". Ci sono voluti diversi giorni per avere la certezza che il vitello sarebbe sopravvissuto, perché era affetto da vari disturbi. Eppure Charlie è sopravvissuto ed è stato presto raggiunto da Chickpea, una mucca. Oggi vivono pacificamente insieme a Cedar Row. Probabilmente, Charlie proveniva da una delle due aziende lattiero-casearie nelle vicinanze. Se Charlie non fosse stato salvato da Poole, qualcuno avrebbe potuto trovarlo e l'avrebbe riportato in un caseificio, dove sarebbe diventato un vitello[9]. Molti

9 I vitelli sono considerati un sottoprodotto del settore lattiero-caseario. Le mucche sono inseminate artificialmente ogni tredici mesi per continuare a produrre il latte, una pratica che determina un conseguente surplus di cuccioli. Siccome appartengono alla razza delle mucche da latte, questi vitelli non producono una carne della stessa qualità di quella dei manzi, così vengono sottratti alle madri e utilizzati per l'industria delle carni da vitello. Sono tenuti in isolamento in minuscoli stalli fino alla morte, costretti all'immobilità e all'anemia. In questa situazione innaturale, le mucche tendono a sviluppare malattie come la mastite, un'infezione dolorosa delle mammelle. Quando iniziano a produrre meno latte, vengono macellate per la "carne". Anche se possono vivere una ventina d'anni, le mucche da latte sono in genere macellate dopo quattro anni.

di noi possono solo immaginare come sia stata la vita di Charlie, che cosa ha pensato quando ha visto la neve, le auto e il sole per la prima volta. Raccontare e ascoltare queste storie, rifiutando al tempo stesso le narrazioni salvifiche, può portare alla nascita di coalizioni e alleanze con gli animali non umani. Gli altri animali sono così visti come soggetti, attori sociali e individui che resistono.

CAPITOLO II

TEORIE DELLA RESISTENZA

Il presente capitolo passa in rassegna la letteratura accademica esistente sulla resistenza animale. Gli studi sugli animali che violano i confini e si ribellano all'oppressione sono nati a cavallo tra il XX e il XXI secolo nei campi disciplinari della nuova geografia animale (Philo, 1998; Philo e Wilbert, 2000; Wilbert, 2000), della storia (Hribal 2003 ; Hribal, 2007; Hribal, 2010), dei *Critical Animal Studies* (Best, 2011) e dell'etologia cognitiva (Bekoff, 2010). Per condurre le indagini sulla trasgressione dei confini, sull'agentività e sulla resistenza degli animali si è fatto ricorso a diversi case study di animali non umani (Hribal, 2010; Philo, 1998). Oltre allo studio di alcuni gruppi anarchici che solidarizzano con la resistenza non umana (Wilbert, 2000), la resistenza animale è stata sottoposta a uno studio critico e a un'analisi a partire dalla prospettiva intersezionale dei *Critical Animal Studies* (Best, 2011).

Il presente saggio, interessato alle prospettive degli animali non umani, tenta di rispondere alla domanda se gli altri animali siano in grado di resistere e di esercitare intenzionalità e se tale resistenza sia paragonabile alla resistenza umana. Per dare una risposta, attingo alle teorie del femminismo transazionale e pongo in evidenza il fatto che, benché gli altri animali siano in grado di opporre resistenza in vari modi, è comunque opportuno mostrarsi prudenti nel ritenere di poter acquisire una conoscenza che vada oltre i confini tra le specie. La nostra conoscenza degli altri animali è sempre filtrata attraverso il linguaggio umano. Quando i soggetti colonizzati sono gli animali non umani, l'approccio migliore che gli attivisti e gli studiosi possono adottare consiste nel tentare con consapevolezza di comprendere i loro punti di vista.

La prospettiva della "Storia dal basso"

In *Animals Are Part of the Working Class*, Hribal (2003) sostiene che il lavoro e i corpi degli animali nell'industria della carne, della lana, dei lat-

ticini, delle uova, dell'industria manifatturiera, del trasporto e del legname hanno costituito la materia prima dell'espansione capitalistica e industriale. Infatti, "i cavalli, le mucche o i polli hanno lavorato e continuano a lavorare all'interno dello stesso sistema capitalista in cui lavorano gli esseri umani" (p. 436). L'articolo, che propone "un excursus storico dei ruoli che gli animali hanno ricoperto nello sviluppo della rivoluzione agricola e industriale" in quanto beni di consumo, beni immobili e manodopera, ma anche in quanto soggetti ribelli che "hanno protestato contro l'espropriazione e lo sfruttamento", mette in discussione l'idea che solo gli esseri umani possano essere considerati lavoratori (ivi). Hribal sostiene che "il movimento per i diritti animali rientrava nel movimento della classe operaia, perché le due formazioni erano sempre state collegate. Gli animali fanno parte della classe operaia" (ivi). Gli attivisti per la liberazione animale si sono battuti per il riconoscimento, oltre che per la concessione di diritti, di un settore misconosciuto della classe operaia: gli animali non umani che lavorano al fianco degli umani nei campi e nelle fabbriche.

Hribal sviluppa ulteriormente la metodologia per lo studio delle storie animali in *Animals, Agency, and Class* (2007). L'articolo inscrive specificamente l'agentività degli animali allevati al "processo storico complessivo" (p. 101). La storia degli animali deve essere studiata come una "storia dal basso", nella quale gli animali hanno un valore non perché sono percepiti come utili in quanto sfruttati per gli esseri umani, ma perché la vita di ogni individuo ha un significato e un valore intrinseco (ivi). Hribal fa una distinzione tra la storia dal basso e la "prospettiva dall'alto", che concepisce la vita degli animali non umani come avente "poco o nessun valore al di là del servizio che prestano all'umanità" (ivi). Da questo punto di vista, gli animali non umani sono sprovvisti di agentività, non parlano una lingua e non sono titolari di diritti e pertanto si differenziano dagli esseri umani, che si ritiene posseggano tali caratteristiche in maniera esclusiva.

Hribal (2007) critica i testi nei quali ravvisa l'incapacità di operare una distinzione tra la storia sociale e la storia dal basso. Alcuni potranno infatti ritenere che, "se uno studioso sta analizzando delle figure storiche non rappresentate o sotto-rappresentate [come nel caso degli animali non umani], automaticamente si suppone che stia valutando la storia dal punto di vista di queste stesse figure" (p. 102). Questa convinzione, secondo Hribal, è errata. Come esempio di speculazione che non riesce a distinguere tra questi due approcci alla storia, egli fa riferimento a un capitolo del libro *A Left-Handed Blow* di Erica Fudge (2002). Secondo Fudge, poiché la conoscenza storica degli altri animali viene necessariamente filtrata attraverso le lenti umane, "non guardiamo mai gli animali, ma sempre e soltanto la

rappresentazione umana degli animali" (p. 6). La questione che riguarda le modalità di rappresentazione degli animali è di natura etica. La studiosa sostiene che:

> L'inevitabile centralità dell'umano nella storia degli animali – la necessità di affidarsi ai documenti creati dagli umani – non deve necessariamente essere interpretata come una mancanza, poiché una storia degli animali che intenda essere distintiva deve consentire l'acquisizione di quella che si potrebbe definire una "competenza interspecie", ossia una nuova modalità con la quale riflettere sugli animali e convivere con essi. Una storia olistica, nel ridefinire l'umano, ci offre un metodo per raggiungere questo obiettivo.

L'articolo di Fudge si domanda quindi come scrivere eticamente una storia degli animali, nonostante l'"inevitabile centralità dell'umano". Hribal ritiene che la posizione di Fudge equivalga a una "prospettiva dall'alto", nella quale "gli attori (vale a dire, gli stessi animali) svaniscono in una vuota categoria teoretica" (p. 102). Piuttosto, egli sostiene che la storia dal basso deve servire come un metodo nel quale l'agentività e la classe non siano soltanto teorizzate, ma anche messe in pratica, nel senso che il ricercatore deve andare oltre la riflessione sull'agentività degli animali, soprattutto nei termini di uno strumento di conoscenza della storia umana, e dimostrare invece l'esistenza di tale agentività attraverso l'analisi di alcuni casi di resistenza animale. Secondo Hribal, il compito del ricercatore è dimostrare come gli animali plasmino le loro vite in quanto attori sociali che praticano atti quotidiani di resistenza, con quelle che James Scott (1995) chiama "le armi dei deboli". Questi atti si riscontrano, ad esempio, nei casi che hanno visto asini, muli e buoi rifiutarsi di obbedire agli ordini degli umani (Hribal 2007, p. 103) o cavalli rifiutarsi di lavorare per il trasporto umano, ragion per cui sono stati poi sostituiti da varie tecnologie (p. 105).

Per Hribal, tanto la posizione secondo la quale gli animali non umani avrebbero "poco o nessun valore al di là del servizio che prestano all'umanità", quanto gli studi di Fudge sulla storia sociale degli animali non umani sono da ascrivere alla categoria della "prospettiva dall'alto". Tale classificazione, tuttavia, è problematica perché confonde due approcci diversi. Nello specifico, Hribal descrive e critica negativamente tanto la "prospettiva dall'alto", quanto l'approccio basato sulla storia sociale di Fudge nonostante le due posizioni si prefiggano obiettivi quasi opposti: la prospettiva dall'alto favorisce lo sfruttamento degli animali, mentre l'approccio di Fudge si oppone a tale sfruttamento attraverso la "ridefinizione" della nostra idea di che cosa significhi essere un umano e si interroga sulle modalità con cui gli esseri umani possono studiare eticamente altri animali. Il lavoro

ticini, delle uova, dell'industria manifatturiera, del trasporto e del legname hanno costituito la materia prima dell'espansione capitalistica e industriale. Infatti, "i cavalli, le mucche o i polli hanno lavorato e continuano a lavorare all'interno dello stesso sistema capitalista in cui lavorano gli esseri umani" (p. 436). L'articolo, che propone "un excursus storico dei ruoli che gli animali hanno ricoperto nello sviluppo della rivoluzione agricola e industriale" in quanto beni di consumo, beni immobili e manodopera, ma anche in quanto soggetti ribelli che "hanno protestato contro l'espropriazione e lo sfruttamento", mette in discussione l'idea che solo gli esseri umani possano essere considerati lavoratori (ivi). Hribal sostiene che "il movimento per i diritti animali rientrava nel movimento della classe operaia, perché le due formazioni erano sempre state collegate. Gli animali fanno parte della classe operaia" (ivi). Gli attivisti per la liberazione animale si sono battuti per il riconoscimento, oltre che per la concessione di diritti, di un settore misconosciuto della classe operaia: gli animali non umani che lavorano al fianco degli umani nei campi e nelle fabbriche.

Hribal sviluppa ulteriormente la metodologia per lo studio delle storie animali in *Animals, Agency, and Class* (2007). L'articolo inscrive specificamente l'agentività degli animali allevati al "processo storico complessivo" (p. 101). La storia degli animali deve essere studiata come una "storia dal basso", nella quale gli animali hanno un valore non perché sono percepiti come utili in quanto sfruttati per gli esseri umani, ma perché la vita di ogni individuo ha un significato e un valore intrinseco (ivi). Hribal fa una distinzione tra la storia dal basso e la "prospettiva dall'alto", che concepisce la vita degli animali non umani come avente "poco o nessun valore al di là del servizio che prestano all'umanità" (ivi). Da questo punto di vista, gli animali non umani sono sprovvisti di agentività, non parlano una lingua e non sono titolari di diritti e pertanto si differenziano dagli esseri umani, che si ritiene posseggano tali caratteristiche in maniera esclusiva.

Hribal (2007) critica i testi nei quali ravvisa l'incapacità di operare una distinzione tra la storia sociale e la storia dal basso. Alcuni potranno infatti ritenere che, "se uno studioso sta analizzando delle figure storiche non rappresentate o sotto-rappresentate [come nel caso degli animali non umani], automaticamente si suppone che stia valutando la storia dal punto di vista di queste stesse figure" (p. 102). Questa convinzione, secondo Hribal, è errata. Come esempio di speculazione che non riesce a distinguere tra questi due approcci alla storia, egli fa riferimento a un capitolo del libro *A Left-Handed Blow* di Erica Fudge (2002). Secondo Fudge, poiché la conoscenza storica degli altri animali viene necessariamente filtrata attraverso le lenti umane, "non guardiamo mai gli animali, ma sempre e soltanto la

rappresentazione umana degli animali" (p. 6). La questione che riguarda le modalità di rappresentazione degli animali è di natura etica. La studiosa sostiene che:

> L'inevitabile centralità dell'umano nella storia degli animali – la necessità di affidarsi ai documenti creati dagli umani – non deve necessariamente essere interpretata come una mancanza, poiché una storia degli animali che intenda essere distintiva deve consentire l'acquisizione di quella che si potrebbe definire una "competenza interspecie", ossia una nuova modalità con la quale riflettere sugli animali e convivere con essi. Una storia olistica, nel ridefinire l'umano, ci offre un metodo per raggiungere questo obiettivo.

L'articolo di Fudge si domanda quindi come scrivere eticamente una storia degli animali, nonostante l'"inevitabile centralità dell'umano". Hribal ritiene che la posizione di Fudge equivalga a una "prospettiva dall'alto", nella quale "gli attori (vale a dire, gli stessi animali) svaniscono in una vuota categoria teoretica" (p. 102). Piuttosto, egli sostiene che la storia dal basso deve servire come un metodo nel quale l'agentività e la classe non siano soltanto teorizzate, ma anche messe in pratica, nel senso che il ricercatore deve andare oltre la riflessione sull'agentività degli animali, soprattutto nei termini di uno strumento di conoscenza della storia umana, e dimostrare invece l'esistenza di tale agentività attraverso l'analisi di alcuni casi di resistenza animale. Secondo Hribal, il compito del ricercatore è dimostrare come gli animali plasmino le loro vite in quanto attori sociali che praticano atti quotidiani di resistenza, con quelle che James Scott (1995) chiama "le armi dei deboli". Questi atti si riscontrano, ad esempio, nei casi che hanno visto asini, muli e buoi rifiutarsi di obbedire agli ordini degli umani (Hribal 2007, p. 103) o cavalli rifiutarsi di lavorare per il trasporto umano, ragion per cui sono stati poi sostituiti da varie tecnologie (p. 105).

Per Hribal, tanto la posizione secondo la quale gli animali non umani avrebbero "poco o nessun valore al di là del servizio che prestano all'umanità", quanto gli studi di Fudge sulla storia sociale degli animali non umani sono da ascrivere alla categoria della "prospettiva dall'alto". Tale classificazione, tuttavia, è problematica perché confonde due approcci diversi. Nello specifico, Hribal descrive e critica negativamente tanto la "prospettiva dall'alto", quanto l'approccio basato sulla storia sociale di Fudge nonostante le due posizioni si prefiggano obiettivi quasi opposti: la prospettiva dall'alto favorisce lo sfruttamento degli animali, mentre l'approccio di Fudge si oppone a tale sfruttamento attraverso la "ridefinizione" della nostra idea di che cosa significhi essere un umano e si interroga sulle modalità con cui gli esseri umani possono studiare eticamente altri animali. Il lavoro

di Fudge è consapevole della posizione dominante occupata dagli umani, un riconoscimento importante per consentire lo sviluppo di relazioni etiche tra i ricercatori umani e i soggetti non umani delle ricerche. Benché ci sia differenza tra "storia sociale" e "storia dal basso", e per quanto sia d'accordo con l'affermazione che nell'ambito dei *Critical Animal Studies* dovrebbero essere sviluppate più indagini incentrate su quest'ultima prospettiva, credo che l'approccio basato sulla storia sociale mantenga comunque il suo valore. Tale approccio, infatti, suggerisce che è rischioso tentare di dimostrare che gli animali sono in grado di resistere, perché tale riconoscimento è sempre filtrato attraverso punti di vista e linguaggi umani.

Nel migliore dei casi, possiamo documentare le loro storie e formulare ipotesi ragionate per comprendere le prospettive degli altri animali. Il saggio più recente di Hribal, *Fear of the Animal Planet* (2010), propone i case study più approfonditi sulla resistenza animale. Il libro si apre con l'introduzione di Jeffrey St. Clair che discute dei processi intentati in Europa contro gli animali, attestati per la prima volta a Parigi nel 1266, e spiega come i tribunali processassero gli animali non umani che si presumeva agissero con intenzionalità. Per dimostrare che gli animali resistono, tale saggio descrive numerosi casi, tratti dal settore medico e dell'intrattenimento, nei quali gli animali sono scappati da laboratori o da recinti di zoo o si sono rivoltati contro gli addestratori. Moe, ad esempio, uno scimpanzé sfruttato da Hollywood e costretto a vivere in una gabbia quando non si esibiva,

> è scappato più volte e ha resistito con forza ai tentativi di cattura. Ha morso quattro persone e ha preso a pugni almeno un agente di polizia. Dopo la fuga, è stato condannato a un triste esilio in un orribile parco, chiamato Jungle Exotics. Moe ha compiuto un'altra fuga, addentrandosi stavolta tra le montagne di San Bernardino, dove ha fatto perdere le sue tracce (Hribal, 2010, p. 17)

Un altro caso è quello di Tatiana, una tigre siberiana rinchiusa in uno zoo di San Francisco, che ha scalato le pareti della sua gabbia dopo essere stata molestata da due uomini. È riuscita a raggiungerli e dopo averne "ridotto uno a brandelli", è stata colpita a morte (p. 21).

Approfondendo la riflessione, Hribal (2010) istituisce un collegamento tra il privilegio bianco e l'oppressione sistematica rivolta contro gli animali umani e gli animali non umani, come quando racconta il caso di "Murderous Mary" (letteralmente, "Maria l'assassina"), un'elefantessa del circo che si è rivoltata contro uno dei suoi addestratori uccidendolo. Mary è stata lapidata perché "nel Sud il linciaggio è la forma più diffusa di punizione per coloro che osano opporsi al potere e al privilegio dell'uomo bianco" (p. 42). Questi

collegamenti sono importanti per l'approccio "animali senza frontiere", nel quale si riconosce che lo sfruttamento degli animali non umani, i quali producono, lavorano e, soltanto negli Stati Uniti, sono macellati a miliardi ogni anno, è contiguo alla schiavitù umana (Harper, 2010; Spiegel, 1996).

Così come le storie degli animali che lottano contro la prigionia e lo sfruttamento producono un decentramento del soggetto umano (Derrida, 1989), i racconti degli schiavi neri che si sono ribellati mettono in discussione la supremazia bianca. Verso la metà del XIX secolo, gli schiavi evasi hanno messo per iscritto le loro storie contribuendo a sfatare il "mito delle piantagioni", secondo il quale si sarebbero piegati volentieri allo sfruttamento (come, ad esempio, nel saggio razzista *American Negro Slavery* di Ulrich B. Phillips). In *Freedom and the Slave Landscape*, Rebecca Ginsburg (2007) scrive che gli schiavi che scappavano dalle piantagioni "erano un elemento di irritazione continua per l'istituzione stessa della schiavitù e [rappresentavano] uno dei più coraggiosi atti di resistenza" (p. 36). Gli schiavi ribelli e in fuga "hanno sferrato un colpo fatale alla schiavitù negli Stati Uniti; contestando le teorie che li volevano contenti della loro condizione, hanno legittimato le iniziative degli abolizionisti" (ivi). In questo processo hanno svolto un ruolo cruciale i racconti delle fughe e delle ribellioni degli schiavi. Negli Stati Uniti, gli africani evasi dalle piantagioni "si sono trasformati da vittime in attori della resistenza semplicemente raccontando le loro storie e protestando per l'enorme ingiustizia che subivano" (Taylor e Johnson, 1999, p. xv). Condividere tali storie attraverso la scrittura era una forma di ribellione fra le altre (Davis, 1983, p. 22).

Dato che gli altri animali non raccontano le loro esperienze con modalità facilmente comprensibili per gli umani, spetta a noi cercare di interpretare e raccontare le loro storie in modo tale da non colonizzarne le voci. Così facendo, secondo Best (2011),

> Hribal insiste sul fatto che nella società capitalistica, così come nella storia precedente, gli animali sono ridotti in schiavitù e si spinge fino al punto da inserirli nelle categorie di "classe operaia" e "proletariato". Trasforma quindi quello che di fatto è il più grande e più sfruttato gruppo di schiavi della storia in una classe economica organizzata, con una coscienza politica (nel senso ideale di Lukács), come implicano i termini "classe e proletariato", quasi esistessero partiti degli asini e sindacati dei cavalli.
>
> I singoli schiavi non umani, per quanto appartengano a specie diverse, per quanto siano oppressi e sfruttati, abbiano emozioni, vite sociali e processi mentali complessi, e spesso si ribellino, oppongano resistenza e cerchino di vendicarsi contro gli oppressori, non posseggono facoltà che si manifestano nell'attività politica e nel linguaggio umani.

Nell'esaminare la resistenza animale, Best concorda con la tesi di Hribal secondo la quale gli altri animali sono in grado di resistere. "Anche il mondo animale ha i suoi Harriet Tubman, Nat Turner e John Brown", scrive Best[1]. Tuttavia, pur sostenendo con Hribal che gli altri animali sono dotati di agentività e di capacità di resistenza, egli afferma che la resistenza degli animali non umani assume forme diverse rispetto a quelle degli esseri umani. Gli altri animali non agiscono e non si organizzano nel quadro di gruppi e istituzioni formali, come i sindacati, i partiti politici e i movimenti sociali. Best pone l'accento sul fatto che le battaglie degli animali non umani contro il dominio umano "non possono qualificarsi come una rivoluzione, in assenza di politiche radicali organizzate portate avanti da settori militanti e illuminati di umanità". Pur trattandosi di uno strumento fra i tanti, queste politiche radicali sono intese come una forma di sostegno indispensabile per i non umani oppressi. Anche se una mucca è talvolta in grado di ribellarsi contro chi le sottrae il latte e la prole, devono comunque esserci persone disposte a dar fuoco al macello al quale verrebbe mandata.

Tom Chisholm (2006) non affronta in modo esplicito la resistenza animale, ma anch'egli suggerisce che gli studi di Hribal sugli animali come appartenenti alla "classe operaia" non avrebbero sufficienti basi teoriche e sarebbero addirittura "senza senso"[2]. A differenza di Best, Chisholm propone un'ipotesi anti-coloniale secondo la quale gli animali non possono rientrare nella classe operaia, perché il discorso antropocentrico della "classe" è stato socialmente costruito dalla "civiltà" occidentale. Secondo Chisholm,

> gli animali non sono lavoratori; sono esseri senzienti che ci ricordano l'animalità, la senzienza e il retaggio evolutivo che ci caratterizzano, il legame organico che intratteniamo con l'universo o il mondo spirituale, il nostro stile di vita improntato alla sussistenza che si basa sulle tradizionali risorse condivise del mondo.

1 Harriet Tubman (1822- 1913) è stata una schiava e in seguito un'attivista per l'abolizione della schiavitù e per il suffragio femminile. Nat Turner (1800-1831), schiavo, guidò un'importante rivolta del 1831 in Virginia, per cui venne impiccato. John Brown (1800-1859) fu un attivista antischiavista bianco, impiccato per tradimento [N.d.T.].

2 Hribal affronta indirettamente questa critica nella trasmissione radiofonica "Animal Voices": *Animals Are Part of the Working Class: Interview with Jason Hribal* (2006).

Pertanto, i concetti marxisti di "classe" e "lavoratori" sono socialmente costruiti e vengono imposti agli animali non umani. Secondo Chisholm, siccome gli animali non possono organizzarsi con gli umani, costituire organizzazioni politiche, porsi come leader di un'avanguardia, votare o dare vita a comuni anarchiche, l'etichetta di classe viene a perdere ogni significato.

Chisholm riscontra nella difficoltà di conoscere gli altri un ostacolo alla costituzione di relazioni di classe con gli animali:

> Come possiamo costruire una solidarietà di classe se a livello cognitivo non siamo in grado di sapere con ragionevole precisione quali sono, per citare Hribal, i "desideri, le esigenze e gli interessi" degli animali? Gli esseri umani, semplicemente, non sono dotati della capacità di leggere il pensiero degli animali [...]. Il massimo che possiamo fare è osservarli e valutare approssimativamente se, a seguito delle nostre azioni, provano piacere o dolore, soffrono meno e vengono sfruttati di meno nella misura limitata che appartiene a noi umani.

Chisholm paragona quindi il fatto che Hribal parli per conto di un cane guida di nome Jesse alla retorica degli "intellettuali d'avanguardia che parlano a nome dei lavoratori o [degli] antropologi che parlano per conto degli indigeni e dei subalterni", ma sostiene che gli animali (non umani), a differenza dei popoli indigeni e dei subalterni, richiedono una mediazione umana che, come già detto, si basa sull'osservazione e su valutazioni approssimative circa il fatto che li stiamo aiutando o, al contrario, ostacolando.

Malgrado il tono sprezzante, il ragionamento di Chisholm secondo il quale la terminologia di classe non dovrebbe essere proiettata sugli altri animali introduce un importante punto di vista postcoloniale nella riflessione sulla resistenza e sulla possibilità di parlare per conto di altri animali. A mio avviso, la sua preoccupazione di non rinchiudere gli animali nella "gabbia politica e discorsiva della 'civilizzazione' (vale a dire, il linguaggio di classe)", è paragonabile all'ipotesi elaborata da Chandra Talpade Mohanty (2003) circa la "colonizzazione discorsiva" delle donne del terzo mondo. Mohanty spiega come tale colonizzazione discorsiva si manifesti quando le donne occidentali bianche usano le proprie esperienze e le questioni femministe come referente per produrre analisi e scrivere delle donne non occidentali, appropriandosi di conseguenza delle conoscenze e delle esperienze di tali donne (Mohanty, p. 17). Le femministe transnazionali come Mohanty contestano la violenza materiale ed epistemica diffusa dai governi, dai mass media e dagli studiosi europei occidentali, che hanno

postulato l'esistenza di un'unità universale astorica tra le cosiddette popolazioni del "terzo mondo". Le rappresentazioni omogenee che vedono le donne del terzo mondo come vittime bisognose di essere salvate dall'Occidente sono costruite da un impianto ideologico maschilista-imperialista (Spivak, 1999). Le narrazioni salvifiche delle femministe neoliberali, di fatto, riguardano una rappresentazione di sé, ossia un'identità moderna e progressista costruita in contrapposizione a coloro che si presume siano senza voce, caste, represse e retrograde.

La critica contro le modalità di rappresentazione delle donne non occidentali in quanto soggetti ridotti al silenzio che hanno bisogno di un salvatore occidentale ci aiuta a tener conto delle soggettività degli animali. Come osserva Chisholm, è necessario ricorrere a un linguaggio umano per interpretare l'esperienza degli animali non umani come lavoratori e schiavi. Tuttavia, per quanto possa essere vera, tale affermazione è inficiata dalla stessa logica problematica secondo la quale le donne del terzo mondo necessiterebbero di una mediazione dal punto di vista delle femministe occidentali. Come argomenterò nel capitolo seguente, alcuni studi e alcuni discorsi sui diritti degli animali hanno riprodotto tale narrazione salvifica attraverso ipotesi e un linguaggio che lasciano intendere che gli animali non umani siano senza voce e impotenti.

L'enfasi posta da Hribal sull'interpretazione degli animali come soggetti resistenti che trasformano la storia introduce un cambiamento significativo nel nostro modo di pensarli. Il suo studio offre la prima analisi sistematica e dettagliata sulla resistenza degli animali in cattività e nel settore dell'intrattenimento. I collegamenti che Hribal stabilisce tra la schiavitù degli animali umani e non umani per mano dei colonizzatori o dei capitalisti contestualizza le modalità di connessione tra le diverse oppressioni e diffonde consapevolezza a riguardo. Tuttavia, pur ammettendo che il lavoro degli altri animali sotto il capitalismo si colloca in una posizione simile alla schiavitù, pare inutile sostenere che appartengano alla "classe operaia". Gli animali non umani possono essere ridotti in schiavitù, sfruttati e costretti a lavorare, ma poiché il concetto di classe unisce le relazioni economiche a un elemento soggettivo, ossia la coscienza di classe, gli animali non possono costituire una "classe operaia" nell'accezione marxista, perché è improbabile che altre specie abbiano consapevolezza di sé in quanto classe, quanto meno nel senso attribuito dagli umani, anche se collaborano per scappare o combattere contro un oppressore. Del resto, anche le persone con gravi disabilità cognitive che sono ancora in grado di lavorare, e i bambini schiavi che lavorano per pochi centesimi, sono esclusi dalla definizione di classe operaia.

L'aspetto più proficuo della proposta di Hribal di considerare gli animali come appartenenti alla classe operaia è che ci chiede di prendere in considerazione le modalità con cui gli altri animali, al fianco degli schiavi e dei lavoratori (anch'essi soggetti al lavoro salariato) lavorano sotto il capitalismo. Forse quello che Hribal intende con l'espressione "classe operaia" non è altro che un insieme di lavoratori che hanno interessi comuni e possono costruire solidarietà attraverso strumenti diversi dalla coscienza di classe. Best e Chisholm hanno ragione a sottolineare i problemi che si possono presentare proiettando l'attività politica umana sugli animali non umani: ma è davvero questa l'intenzione di Hribal? Anche se gli animali non possono unirsi in un sindacato o intraprendere contrattazioni collettive, occorre prudenza per non escludere la possibilità che siano in grado di partecipare, collaborare e influenzare l'ambito politico e sociale. Inoltre, vorrei contestare l'osservazione di Chisholm secondo la quale gli umani non possono sapere "con ragionevole precisione" cosa pensino gli altri animali: è infatti evidente che essi vogliono vivere, liberarsi dalle gabbie, che hanno fame e che possono spaventarsi di fronte a umani sconosciuti. Sono tutte osservazioni utili, perché contrastano la comune visione cartesiana che vede gli animali come macchine biologiche, e riconosce come altri animali influenzino e a loro volta siano influenzati dal loro ambiente.

Geografie animali

Una prospettiva postcoloniale della resistenza animale pone enfasi sullo spazio e sul luogo, ossia su come gli animali occupino e siano al tempo stesso esclusi da certe zone. Le analisi spaziali darebbero un contributo prezioso alle riflessioni sulla resistenza animale e ai *Critical Animal Studies*. Nonostante il tempo e lo spazio siano due dimensioni centrali dell'esperienza di vita, nella teoria critica le analisi spaziali sono state subordinate all'analisi storica (Soja, 2011, p. 15). A colmare tale lacuna nelle indagini orientate sullo spazio interviene la nuova geografia animale, che mostra come gli animali siano in grado di trasgredire, influenzare e trasformare gli spazi e i luoghi (Emel, Wilbert e Wolch, 2002; Urbanik, 2012; Philo e Wilbert, 2000; Wolch e Emel, 1998; Wolch, 1999). Questo chiama in causa "questioni più ampie circa l'agentività non-umana, l'agentività degli animali, e la misura in cui è possibile affermare che gli animali destabilizzino, trasgrediscano o perfino oppongano resistenza agli ordinamenti [umani], compresi quelli spaziali" (Philo e Wilbert, 2000, p. 5). Questo approccio è sostanzialmente diverso dalle tradizionali geografie animali, che studiano

gli animali con metodi quali la localizzazione dei movimenti, la mappatura della posizione o gli studi evolutivi.

Chris Wilbert ha condotto alcune ricerche sulle rappresentazioni in chiave anarco-ecologista della resistenza animale e ha ragionato sulla proiezione dell'attività politica sugli animali non umani nelle pubblicazioni anarchiche. In un articolo pubblicato nell'antologia di studi geografici *Entanglements of Power: Geographies of Domination/resistance*, Wilbert (2000) si chiede se gli animali non umani siano in grado di opporre resistenza nelle modalità a loro attribuite dagli anarchici, che a volte usano la resistenza degli animali come "simbolo del bene" (p. 245). Gli articoli che prende in esame sono tratti da *Animal Antics*, una rubrica di storie sulla resistenza animale raccolte a partire da comunicati stampa pubblicati in "Do or Die – Voices from Earth First!" (1995, n. 5), e *Revolt of the Bats*, racconti pubblicati sulla rivista "Fifth Estate" che celebrano episodi nei quali "centinaia di pipistrelli hanno interrotto delle udienze di tribunale in Texas e alcune mucche sono scappate da macelli e altri posti percepiti come luoghi di dominio" (Wilbert, p. 247; si vedano Appendice 1 e 2). Pur sostenendo che queste rappresentazioni sono "selettive e inequivocabilmente antropomorfiche", egli riconosce che l'argomento in sé si pone come "un elemento di rottura rispetto alle modalità moderne di riflessione sul comportamento degli animali" (ivi). In termini di alleanze postulate tra gli umani e i non umani, egli considera tali alleanze "asimmetriche", in quanto gli animali non umani non praticano la resistenza a livello collettivo (p. 252). Per quanto si mostri esitante a elaborare la nozione di resistenza collettiva, Wilbert conclude che "il mondo è un campo intercorrelato di agentività"; e che la resistenza quotidiana dei non umani è un fenomeno reale che dovrebbe essere studiato empiricamente (ivi).

In un'altra importante analisi geografica, Philo (1998) studia l'inclusione e l'esclusione degli animali allevati, come le mucche, i maiali e le pecore, nello spazio urbano. Il suo oggetto d'analisi sono le strade della Londra del XIX secolo, dove gli animali venivano condotti da un posto all'altro. In quest'epoca, la "struttura spaziale in evoluzione" dell'industria della "carne" ha fatto sì che i macelli, i mercati di bestiame, le attività e i settori correlati venissero trasferiti nelle aree urbane (p. 60), suscitando alcune proteste per via della limitatezza degli spazi urbani (p. 65). Il trasferimento degli animali per le strade della città, il pericolo percepito rispetto all'eventualità che rompessero le vetrine e compissero altri atti di trasgressione e la crudeltà rivolta verso questi animali furono visti come un affronto alla morale vittoriana e alla stabilità economica. Alla fine furono ricercate soluzioni spaziali che consentissero di allontanare gli animali allevati dalla città, "che veniva sempre più spesso identificata come un luogo destinato alle persone, invece che alle bestie", e collocarli nelle campagne, "ritenute un luogo appropriato per le bestie che si dimostravano tanto difficili da gestire nelle strade e nei mercati affollati della città" (ivi).

Secondo Philo (1998), anche gli altri animali manifestano potenzialità di trasgressione "o perfino di 'resistenza' quando si divincolano dalla stretta delle gabbie, dei campi e delle aree selvatiche ai quali sono stati relegati dal loro prossimo, gli animali umani" (p. 52). Attraverso il rifiuto della contenzione e la riappropriazione delle strade, questi animali hanno influenzato la geografia della città. Il saggio di Philo, con il suo approccio geograficamente situato sull'espulsione degli animali dalle strade di Londra, dimostra come le relazioni di potere in termini di inclusione/esclusione non possono essere separate dallo spazio e dal luogo. Negli ultimi anni il campo della geografia animale ha adottato sempre più di frequente questo approccio critico, ma esiste ancora un punto inesplorato nella letteratura che indaga l'agentività e la resistenza degli animali dal punto di vista di questi ultimi.

La resistenza animale nell'etologia cognitiva

La resistenza animale è una questione affrontata raramente nell'etologia cognitiva, e nello studio delle facoltà cognitive, delle emozioni e del comportamento sociale degli animali; questo campo, tuttavia, contribuisce alla comprensione della resistenza umana e non umana, in quanto parte da fondamenta che confutano le branche del pensiero illuminista secondo le quali gli animali non umani non avrebbero una coscienza (per esempio, Balcombe, 2007; Bekoff, 1995; Bekoff, 2007; Bekoff, 2010; Bekoff e Pierce, 2009). Nella letteratura in materia, l'unica riflessione sulla resistenza animale si trova nel saggio di Marc Bekoff *The Animal Manifesto* (2010). In questo testo, Bekoff passa brevemente in rassegna le argomentazioni avanzate a sostegno della tesi che gli animali compiono atti di rivolta contro gli oppressori umani. Egli concorda sul fatto che gli animali resistono, spiegando sulla base delle sue osservazioni che "è molto probabile che i singoli animali possano rispondere, e di fatto rispondano, alla violenza con altra violenza" (p. 72). I dati raccolti dimostrano che "alcuni animali possono vendicarsi e di fatto si vendicano" – cosa che richiede "una reazione cognitiva complessa che coinvolge la memoria, la consapevolezza di sé, la logica, il senso di sofferenza, la giustizia, la colpa e altro ancora" (p. 70). Per quanto una discussione approfondita sulla resistenza animale travalichi il suo ambito di interesse, il saggio di Bekoff contiene numerosi casi che

mostrano come gli altri animali abbiano una vita sociale ed emotiva complessa. La comprensione delle facoltà cognitive animali è sostanzialmente legata alla questione dell'intenzionalità e della resistenza degli animali.

La domanda se gli animali che trasgrediscono i confini agiscano in maniera intenzionale, con modalità legate a particolari esperienze interiori, occupa un posto centrale negli studi sulla resistenza degli animali. Gli studiosi si sono posti la questione se gli animali non umani agiscano con intenzionalità (Bekoff, 2010; Best 2011; Hribal, 2010; Hribal, 2012; Filone, 1998; Wilbert, 2000). Condurre ricerche sulle facoltà cognitive di altri animali è importante perché la società occidentale, influenzata dal pensiero cartesiano, ha negato a lungo che gli altri animali avessero una vita sociale ed emotiva. La sopravvivenza di tale pregiudizio è garantita da un linguaggio che assimila le numerose specie non umane che popolano questa terra sotto il termine ombrello di "animali", in contrapposizione al singolare "umano" (Derrida, 2006). Quando si parla di intenzionalità o resistenza da parte di altri animali, bisognerebbe evitare questa tendenza universalizzante. Per quanto gli altri animali possano essere in grado di opporre resistenza nel senso inteso da alcuni anarchici e da studiosi come Hribal, c'è uno scarto tra le intenzioni e le capacità cognitive che posseggono animali come una mucca, un pollo, un delfino, una zanzara o uno scimpanzé. L'esistenza di tale scarto non viene rimarcata per alludere al fatto che alcuni animali hanno maggior valore rispetto ad altri – ad esempio, più sono complesse le loro facoltà cognitive, più sarebbero meritevoli di rispetto – ma piuttosto per mettere in crisi il discorso uniformizzante. Riflettere su specie o individui specifici in circostanze specifiche è una soluzione al problema, come avviene, ad esempio, quando Hribal (2012) sostiene che i frequenti atti di resistenza degli elefanti contro i loro carcerieri sono la manifestazione di una resistenza deliberata. Molti luoghi e contesti possono prestarsi allo studio della resistenza animale.

Come sottolineano Bekoff (2007, 2010) e Wilbert (2000), gli stessi critici che negano che gli altri animali siano in grado di resistere o posseggano facoltà cognitive complesse, spesso puntano il dito contro il fatto che l'idea di resistenza animale avrebbe un'origine antropomorfa. Wilbert avanza l'ipotesi che l'esaltazione della resistenza animale individuata nei testi degli anarco-ecologisti possa mostrare tratti di antropomorfismo, ma si distingue dalle accuse più feroci riconoscendo il carattere rivoluzionario di queste rappresentazioni. Infatti, esse eccedono la norma perché la tendenza della società europea occidentale è quella di "sottovalutare costantemente ciò che sanno, fanno, pensano e provano gli animali" (Bekoff, 2010, p. 54). Pertanto, se possiamo conoscere gli animali non umani solo fino a un certo punto (e in misura diversa, dato che è più difficile conoscere un serpente o un pipistrello in un ambiente selvatico rispetto a un cane che vive con noi), così come non possiamo conoscere del tutto altri esseri umani o esprimerci per loro, è fondamentale che chi ha a cuore la loro sorte dia una risposta alla letteratura che non riesce a riconoscere gli altri animali come creature complesse e sfaccettate.

Per raggiungere questo obiettivo, cerchiamo consapevolmente di riconoscere i punti di vista degli altri animali con quello che potremmo definire un "cauto antropomorfismo". In *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, Bekoff e Pierce (2009) spiegano che un approccio improntato a un "cauto antropomorfismo" deve essere esercitato con prudenza quando ci si occupa delle vite di altri animali, un suggerimento che è compatibile con l'appello all'autoriflessione critica che viene richiesto dal femminismo postcoloniale quando si parla degli "altri". Come sostengono i due autori, "l'antropomorfismo sopravvive perché è una necessità, ma deve anche essere esercitato con attenzione, in modo empatico e consapevole, dal punto di vista dell'animale, cercando sempre di chiedersi: 'che cosa si prova ad essere questo individuo?'". Il tentativo di comprendere le esperienze degli animali nel contesto delle fughe è esattamente quello a cui allude Brown (2012) quando fa notare: "Cerchiamo di immaginare il momento della fuga degli animali che ce la fanno" (p. 61). Bekoff e Brown, quindi, si impegnano in questa riflessione: come possiamo parlare per conto delle, e alle, vittime dell'oppressione, che parlano una lingua diversa dalla nostra e presentano modi d'essere diversi dai nostri? La questione che riguarda le modalità con cui parlare per gli altri, con cui domandarsi chi è il soggetto parlante e quali sono le implicazioni sociali che comportano tali azioni, è al centro del pensiero femminista transnazionale. Tale problema sarà ripreso nel capitolo successivo in riferimento agli altri animali.

CAPITOLO III

ANIMALI POSTCOLONIALI: L'APPROCCIO "ANIMALI SENZA FRONTIERE"

Nel presente studio ho sviluppato un approccio che è quello degli "animali senza frontiere", pensato per raccontare le esperienze e le rappresentazioni degli animali non umani che attraversano le frontiere costruite dall'uomo: i muri, le barriere e i recinti, letterali e metaforici, che rinchiudono gli animali nelle categorie di "strumenti", "cibo", "abbigliamento" o "intrattenimento". In questo capitolo illustro come questo approccio alla resistenza animale si basi sugli studi già condotti – i case study e la "storia dal basso" di Hribal, l'analisi geograficamente situata di Philo e l'etologia cognitiva di Bekoff e Pierce – e ne delineo la cornice teorica postcoloniale radicata nel pensiero del femminismo transnazionale. In questa ricerca viene offerta una sintesi tra i punti di vista degli animali e un'analisi delle rappresentazioni umane degli animali. Come Hribal, sono interessata a raccontare la storia dal punto di vista degli animali, ma, come Fudge, sono consapevole che la storia viene filtrata attraverso lo sguardo e i documenti degli umani.

A mio avviso, esistono due approcci principali per condurre un'analisi sulla resistenza animale, due approcci che si completano a vicenda. Il primo interroga il nucleo dell'oppressione, ovvero i più importanti mass media, il settore giudiziario, il governo, lo specismo, il neoliberismo e la *bianchezza*: ideologie dell'eccezionalismo umano che servono per conferire privilegi e opprimere la vita umana e non umana[1]. Il secondo approccio tenta di operare una scrittura dal punto di vista degli animali. La mia ipotesi è che entrambi gli approcci potrebbero essere sostenuti mettendo al centro la metodologia femminista e postcoloniale, in modo da indagare come gli animali abbiano trasformato l'ambiente circostante attraverso atti di resi-

1 La bianchezza fa parte delle ideologie dell'eccezionalismo umano, poiché quella che viene definita da Derrida (2008) come la "figura di fantasia" dell'"umano" è stata creata da maschi bianchi europei, mentre le persone di colore sono rappresentate storicamente come esseri "subumani" e più simili agli "animali" (Derrida, 2006; Shiva, 1997).

stenza e interrogarne le rappresentazioni in una società neoliberista. Entrambe le prospettive vanno comprese e il contrasto fra di esse deve essere oggetto di discussione. L'analisi dei mass media è importante per capire fino a che punto gli animali in fuga mettano in crisi il paradigma predominante dell'eccezionalismo umano, mentre i punti di vista degli animali sono indispensabili per comprendere il motivo per cui esso deve essere messo in discussione. È proprio iniziando a capire i punti di vista degli animali, prendendo in considerazione i singoli fuggitivi e i motivi per cui tentano la fuga, che il divario tra i consumatori e l'industria animale può cominciare ad essere colmato.

Animali senza frontiere

La distruzione delle barriere metaforiche e reali

L'approccio "animali senza frontiere" può aiutarci a capire le modalità con cui gli animali non umani e umani contrastano i confini dei macelli, delle aziende agricole, dei mercati e dei mezzi di trasporto destinati a imprigionarli. Questa espressione ha un duplice significato, metaforico e letterale, nelle vite reali e immaginate degli "animali", in tutta la complessità e con tutte le contraddizioni che implica tale termine, e si ispira al "femminismo senza frontiere" della femminista transnazionale Chandra Mohanty Talpade (2003)[2]. L'approccio sostiene che molti animali non umani oppongono resistenza ai confini prodotti dagli umani e contesta il divario ideologicamente costruito dell'"umano" in contrapposizione a tutto ciò che è "animale". Questo approccio trae origine dall'ipotesi di Mohanty (2003) secondo la quale, dato che i numerosi confini e le divisioni (con le tensioni, le esclusioni e le pluralità associate) presenti nella nostra società sono reali, "la nostra visione del femminismo, per essere la più ampia e inclusiva possibile, deve essere consapevole della presenza dei confini e contemporaneamente imparare a superarli" (p. 2). È quindi possibile riconoscere le reali differenze tra gli esseri umani attraverso i confini, oltre che tra gli umani e gli altri animali, e tuttavia valicare tali confini in modo tale da costruire ponti e instaurare relazioni di solidarietà.

2 Il femminismo senza frontiere riconosce che, per quanto le pratiche e le idee della giustizia sociale debbano trasgredire i confini, opporvi resistenza e decolonizzarli, chi studia e fa attivismo deve prestare attenzione alle differenze materiali ed epistemiche effettivamente presenti nella nostra società (Mohanty, 2003).

Pertanto, una cornice teorica ispirata all'approccio "animali senza frontiere" assume un valore materiale e concettuale. In primo luogo, per quanto riguarda i confini materiali eretti dall'uomo, esso riconosce che gli animali non umani si preoccupano raramente di tali barriere. Pattrice jones (2009) definisce questo disinteresse con l'espressione "anarchismo naturale in azione", con il quale "uccelli e altri animali fuorilegge ignorano abitualmente le autorità e i confini stabiliti dalle persone mentre cooperano per perseguire i propri scopi" (p. 236). Questo superamento dei confini, soprattutto se implica azioni quotidiane, come mordere e sferrare calci, trascinare le zampe, fuggire e così via, può essere inteso anche come un comune atto di resistenza che incide sulla società, ma che spesso passa inosservato (Scott, 1985). Anche molti esseri umani rifiutano l'imposizione dei confini sulle proprie vite e i loro sconfinamenti possono essere direttamente collegati con quelli degli animali. Gli allevatori che vivono lungo il confine tra Messico e Stati Uniti, per esempio, segnalano frequenti casi di individui che superano "illegalmente" la frontiera praticando fori nelle recinzioni delle loro proprietà e di conseguenza aprono la strada anche alle mucche, che "attraversano i fori, si smarriscono e perfino scompaiono in Messico" (Arivaca: Broken Fences). In tal caso, la sovrapposizione delle violazioni dei confini – la proprietà privata, il confine tra Messico e Stati Uniti e le recinzioni che tengono rinchiusi gli animali – richiama l'attenzione su come molteplici tipologie di confini arbitrariamente tracciati vengano spesso rifiutate da coloro che sono destinati ad esservi rinchiusi.

In secondo luogo, l'approccio "animali senza frontiere" rimanda allo smantellamento concettuale della dicotomia umano/animale radicata nel pensiero dualistico cartesiano e della violenza specista che tale dicotomia giustifica. Gli animali non umani sono stati a lungo rappresentati erroneamente con il termine ombrello "l'Animale", che si forma in opposizione radicale rispetto a "l'Umano" (Derrida, 2006). Questa omogeneizzazione di molti animali non umani in una singola categoria è simile alla rappresentazione universalizzante delle donne del "terzo mondo" e dell'Oriente contestata dal femminismo transnazionale e dal pensiero post-coloniale. Il collocamento discorsivo di milioni di specie diverse in una sola categoria, nonostante la "distanza infinita" che le separa, è un atto di violenza epistemica che contribuisce al consumo, al massacro e alla prigionia su vasta scala degli altri animali (p. 34).

La distinzione arbitraria tra umani e tutti gli altri animali è una forma di specismo, ossia di presunta superiorità di una specie, nello specifico quella umana, su tutte le altre. Richard Ryder (2012) definisce lo specismo come la "convinzione diffusa che il genere umano sia intrinsecamente superiore

ad altre specie e quindi abbia diritti o privilegi che sono negati ad altri animali senzienti". Questa divisione colpisce tanto gli umani, quanto i non umani, poiché l'assegnazione di privilegi a coloro che sono visti come più vicini all'"umano" si è prestata come giustificazione per le colonizzazioni, i genocidi e la schiavitù (Derrida, 2006; Spiegel, 1996). Per esempio, nella sua poesia *Eyes of the Dead*, Mary Spears (2010) richiama l'attenzione sul fatto che etichettare qualcuno con l'espressione "è solo un animale" ha costituito una forma di oppressione contro gli afroamericani e gli animali non umani. Spears ricorda di essersi trovata "faccia a faccia" con un maiale morto portato in spalla da qualcuno: "Gli occhi del maiale erano spalancati / come se fosse morto per lo shock" (p. 80). Si domanda: "Quanti dei miei antenati / sono stati trattati come gli animali da fattoria di oggi? [...] Quando oggi guardavo quegli occhi attoniti, / nessuno avrebbe potuto dirmi, / 'Qual è il problema? È solo un animale'" (p. 81).

Senza lasciarsi intimorire dal significato dispregiativo che tale confronto portava con sé in passato, Spears propone un collegamento tra la schiavitù afroamericana e il trattamento subito dagli animali allevati, in particolare le mucche da latte che sono costrette ad "allattare il genere umano" e alle quali i figli vengono sottratti dal "padrone degli schiavi" (p. 81). (Molti cuccioli vengono legati a una corda e isolati nei box per produrre "carne di vitello"). Le due oppressioni "hanno una natura comune", come sostiene Marjorie Spiegel (1996) in *The Dreaded Comparison* (p. 28). Infatti, per usare le parole di Kelly Oliver (2009), la vicinanza figurativa e metaforica tra molti popoli emarginati e gli animali non umani ha svolto un ruolo fondamentale per le "concezioni occidentali di uomo, umano e animale" (p. 26). Le categorie apparentemente separate di razza, genere, classe, specie e così via sono poste in essere attraverso una correlazione storica sotto forma di categorie articolate che "emergono solo in un'interdipendenza dinamica, mutevole e intima" (McClintock, 1995, p. 9). Non possiamo comprendere la categoria sociale di "umano" associata al pensiero europeo occidentale senza comprendere che cosa significa essere caratterizzato come un "animale".

Scegliendo di non privilegiare più l'identità umana, socialmente costruita, possiamo iniziare a demolire la violenza specista contro coloro che sono percepiti come "esseri inferiori". Superare i confini significa anche demolire le categorie, come i costrutti dicotomici di umano e animale, maschile e femminile, bianco e nero. Queste dicotomie formative agiscono nel solco del *divide et impera*, come nella cultura schiavista degli stati del Sud che mette gli schiavi neri e i bianchi poveri gli uni contro gli altri, oppure nella pratica di separare i lavoratori degli allevamenti intensivi non soltanto gli uni dagli altri, in base a differenze razziali, ma anche dagli animali non umani che vengono spinti a forza lungo le catene di montaggio. Grazie a questi confini, i vertici dirigenziali e altre figure in posizioni di privilegio possono tenersi a una distanza fisica e cognitiva dal sangue che inonda i mattatoi.

I confini imposti attraverso la globalizzazione contribuiscono a questo distanziamento: comportano una maggiore mobilità per alcuni e impongono l'immobilità ad altri. La globalizzazione, resa possibile dalle conquiste coloniali, e coadiuvata a volte dal femminismo neoliberista come copertura per l'imperialismo occidentale, si affida a un'ideologia che concepisce la diversità come "una minaccia, una perversione, una fonte di disordine" (Shiva, 1997, p. 101). Questa ideologia affonda le radici nella visione del mondo della scienza europea occidentale, che si basa sul dominio della natura operato mediante un'"oggettività" specista e patriarcale. Può essere ricondotta a filosofi come Bacone, il pensatore coevo di Cartesio che ha incoraggiato le modifiche genetiche e il controllo della natura. Nella sua visione del mondo "simboli, allegoria e caratterizzazione della Natura erano le figure della femmina, della vergine, della madre e della strega. Anche la Terra era femmina, avendo profondi recessi, cavità e uteri in cui crescevano i semi degli esseri viventi". Un femminismo in grado di contestare le "monocolture della mente" (Shiva, 1997)[3] che si diffondono in contiguità con questa ideologia antropocentrica deve anche riconoscere i confini imposti sulla vita animale non umana, perché anche se "sono con meno probabilità percepibili, le barriere che impediscono ai conigli o ai soffioni di andare dove vogliono andare [...] possono essere altrettanto distruttive" (jones, 2009, p. 237).

Oltre l'intenzionalità

Il valore intrinseco degli animali non ha nulla a che vedere con il fatto che siano o meno dotati di intenzionalità. Allo stesso tempo, occorre fare attenzione a non escludere la possibilità che molti altri animali agiscano

3 La monocoltura è una pratica che distrugge la biodiversità al fine di sostituire forme di vita che sono meno facilmente riducibili a merce con una coltura più redditizia su una vasta area. Nasce dall'idea o dalla convinzione che le risorse della terra dovrebbero essere utilizzate rendendole più uniformi possibile: le materie prime, le aree urbane e le pratiche agricole. Imposto ai cosiddetti paesi "in via di sviluppo", questo modello è conveniente per le multinazionali che vogliono che tutto funzioni in modo rapido ed efficiente, senza tener conto del benessere delle culture e delle economie locali, o del futuro della terra e dei suoi abitanti. Alcuni progetti neocoloniali, come la "rivoluzione verde", agiscono in base alla falsa credenza che la biotecnologia umana sia superiore alla natura non umana e che pertanto debba controllarla.

con intenzione, un'intenzione associata a esperienze interiori di riflessione. Tracciare una tale linea di demarcazione significa seguire la stessa logica cartesiana che non è riuscita a riconoscere ciò che oggi è accettato dal pensiero critico: ovvero, che gli animali non umani sono esseri sensibili che provano emozioni. In questa sezione viene ulteriormente approfondita la riflessione sugli animali senza frontiere, sottolineando la necessità di relazioni solidali che superino le frontiere. L'obiettivo è di andare oltre la semplice esigenza di dimostrare che gli animali non umani resistono, per arrivare a costruire relazioni di solidarietà con essi. Mohanty (2003) sostiene che, nell'istituire relazioni oltre le differenze, occorre sostituire i racconti di stampo salvifico con il concetto di solidarietà, una prassi che serve da antidoto alla mentalità salvifica presente nei discorsi di alcuni sostenitori dei diritti animali. Il punto di partenza di questa discussione è riflettere sulla possibilità di parlare in relazione ad altri animali.

Nel costruire relazioni di solidarietà, come possiamo mettere in discussione l'idea di parlare *per* altri animali, piuttosto che di parlare *con* loro o di ascoltare le loro voci? Attraverso lo sguardo umano, la precisione delle rappresentazioni degli animali non umani è sempre discutibile, parziale e contingente. Ma rimanere in silenzio di fronte alle storie di coloro il cui discorso è ignorato nella società umana significherebbe rendersi complici di una cultura ipocrita caratterizzata da un'estrema violenza. Come si domanda Saraswati Raju (2002), in relazione alla necessità di denunciare le ingiustizie: "I privilegiati rimangono forse in silenzio, anche se parlando, per quanto la loro voce possa essere parziale o contaminata (ammettendo che lo sia), potrebbero fare la differenza?" (cit. in Corman, 2012, p. 194). Un'analisi di questo tipo è auspicabile a condizione che gli studiosi procedano con cautela quando parlano per conto degli animali non umani e con gli animali non umani. Queste preziose informazioni devono essere applicate alle rappresentazioni problematiche degli animali non umani come esseri ridotti al silenzio, che, di conseguenza, sono concepiti come astorici, monolitici e incapaci di influenzare l'ambiente circostante. Siccome l'oppressione degli animali umani e quella degli animali non umani, nella maggior parte dei casi, sono interconnesse, la liberazione umana può essere utile per la liberazione degli animali non umani e viceversa (Nibert, 2002).

Gli animali non umani hanno una vita sociale ed emotiva intensa e ricca di significato, oltre che un senso di "giustizia spontanea" che consente di riconoscere che le qualità che tradizionalmente si ritiene appartengano solo agli animali umani, come la cooperazione e l'empatia, sono facilmente riscontrabili tra gli altri animali (Bekoff e Pierce, 2009). Per esempio, le mucche dei rifugi si riuniscono per accogliere i nuovi animali che arrivano

alla fattoria (Coston, 2011), mentre i polli sono empatici e hanno la capacità di "sentire il dolore degli altri" (*Chickens Are Capable of Feeling Empathy*, 2011). I polli instaurano anche un dialogo e profonde amicizie con gli esseri umani o altri polli (Davis, 1995). Uno stretto legame è emerso nel caso di due anatre che si pensava fossero fuggite da un'azienda avicola, Mickey e Jo (Brown, 2010). La coppia di anatre muschiate, affette da malattie e con segni di maltrattamento, è stata ritrovata nelle acque gelide di un parco di New York. Anche se sono state salvate in momenti diversi, il profondo legame che le univa non è mai venuto meno. Jenny Brown (2010) descrive la gioia del ricongiungimento al suo rifugio: "Corsero l'una verso l'altra emettendo versi emozionati ma gentili e l'una cinse l'altra con il collo, come se si stessero abbracciando. Ancora oggi sono inseparabili" (p. 80). Dal punto di vista degli animali, Mickey e Jo provano sentimenti come l'amore, l'empatia e l'attaccamento.

Gli animali non umani sono dotati di agentività, diversità e soggettività. L'idea che essi siano oggetto di azioni, ma non siano attori sociali, è reificante e parte dal presupposto che siano impotenti e senza voce, come spiega Lauren Corman in *The Ventriloquist's Burden?* (2012). Corman affronta il discorso onnipervasivo della presunta "assenza di voce" nel movimento in difesa degli animali (p. 187). Gli attivisti e gli accademici si propongono come la "voce" indispensabile per gli animali che sono muti, e per esprimere questa posizione citano spesso la poesia di Ella Wheeler Wilcox, *Voice of the Voiceless* ("Voce dei senza voce"). Gli attivisti sentono il bisogno di rappresentare il punto di vista degli animali perché gli altri animali sono sfruttati e, spesso, sono di fatto impotenti. Anche il pensiero occidentale ha considerato gli animali non umani come creature senza voce e senza parola, "muti" e "ottusi" (ivi). L'approccio femminista post-coloniale verso l'"altro" applicato da Corman critica il fatto di parlare per conto di coloro che si presumono muti e senza voce, e sostiene che gli attivisti per gli animali dovrebbero mostrare maggiore cautela sotto questo aspetto (p. 193). In questi dibattiti femministi, "la voce è innegabilmente legata al potere tanto quanto alla soggettività" (ivi). La voce viene assimilata alla resistenza, all'autoaffermazione e alla possibilità di essere ascoltati. In modo analogo a Fudge, la quale ci ricorda che le storie degli animali sono sempre lette attraverso lenti umane, Corman sostiene che "è attraverso la lingua e la voce degli umani che le esperienze di sofferenza degli animali acquistano senso per gli altri umani, che altrimenti ignorano o semplicemente non sono in grado di riconoscerle" (ivi).

Corman individua in Marc Bekoff, pattrice jones, Linda Birke e Luciana Parisi alcuni/e studiosi/e che demoliscono il paradigma del "parlare per"

altri animali. Non è possibile tracciare una linea distinta tra la voce politica e la voce rappresentata, perché la negazione delle voci politiche degli animali non umani "preclude la possibilità che essi partecipino o influenzino la sfera politica" (p. 198)[4]. Questa negazione, si domanda, sottrae agli animali non umani la "soggettività, la conoscenza esperienziale, la capacità di instaurare relazioni/dialoghi e la *capacità di resistere attivamente*?" (ivi). Le ipotesi secondo le quali gli altri animali non possono parlare per se stessi o impegnarsi in ambito politico può effettivamente ridurre i margini entro i quali possiamo perorarne la resistenza e instaurare una comunicazione e relazioni autentiche con loro. Questo processo di riconoscimento degli animali non umani nell'ambito politico e sociale implica a sua volta il riconoscimento che gli esseri umani non sono l'unica specie in grado di dialogare.

Karen Davis, scrittrice femminista e fondatrice di rifugi per animali, analizza le voci degli animali non umani con modalità che favoriscono, anziché precludere, la possibilità che dialoghino e partecipino alla vita politica. Davis ha fondato lo United Poultry Concerns (UPC), un rifugio per polli maltrattati e abbandonati. Nel suo articolo *Thinking Like a Chicken: Farm Animals and the Feminine Connection – Whose Voice Counts?*, critica il saggio dell'ecologista radicale J. Baird Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair* (1980), secondo il quale gli animali selvatici vantano una superiorità morale rispetto a quelli "da fattoria", che sono stati "allevati per essere docili, malleabili, stupidi e dipendenti" (Davis, 1995).

Davis presenta al lettore una gallina, di nome Viva, con cui ha stretto un profondo legame al rifugio. Viva è stata trovata storpia e abbandonata in un capannone, dopo che gli altri polli erano stati portati al macello. Davis spiega che Viva continuava a parlarle "con il suo flebile 'pip'", o, più raramente, con un "breve trillo". Viva era affetta da vari disturbi e talvolta "le zampe le si impigliavano nelle ali, gettandola in uno stato di profonda angoscia e confusione". Davis spiega: "mi sedevo a parlare con lei, accarezzandole la bella schiena e le zampe, che erano così morbide tra le dita e nella parte inferiore, mentre lei portava avanti il dialogo, agitando le penne della coda quasi in concomitanza con ogni verso".

Dal suo punto di vista di esperta che ha trascorso molto tempo con i polli e vuole condividere le conoscenze acquisite da questa esperienza, Davis racconta la storia di Viva facendo ascoltare la sua voce al microfono. Di fatto, Davis diventa il microfono di Viva. In un passaggio struggente e

4 La voce politica, che comprende "soggettività, relazionalità, conoscenza esperienziale e resistenza", è tradizionalmente considerata come appannaggio esclusivo degli esseri umani, mentre la voce dei corpi è la voce materiale (p. 11).

istruttivo sugli allevamenti di galline ovicole, scrive da un immaginario punto di vista della gallina:

> Megafono, per favore.
>
> Sono una gallina allevata in batteria. Vivo in una gabbia così piccola che non riesco a stendere le ali. Sono costretta a stare in piedi giorno e notte su un piano inclinato fatto di rete metallica che mi ferisce dolorosamente i piedi. Le pareti della gabbia mi strappano le piume, formando vesciche sanguinolente che non guariscono mai. L'aria è così satura di ammoniaca che mi fanno male i polmoni e mi bruciano gli occhi; e penso che diventerò cieca. Appena sono nata, un uomo mi ha afferrato e mi ha reciso una parte del becco con un ferro arroventato, mentre i miei fratellini sono stati gettati nei sacchi della spazzatura come rifiuti vivi.
>
> La mia mente è vigile, il mio corpo è sensibile e avrei dovuto avere un folto piumaggio. In natura, o anche in un cortile, mi sarei pulita facendo bagni di polvere con i miei compagni di stormo, un'esigenza tanto forte che anche adesso cerco di fare bagni "a vuoto" sul pavimento di rete della mia gabbia. Da libera avrei scorrazzato nei campi e nei boschi con i miei compagni, divorando piante, lombrichi e insetti da mattina a sera. Avrei allenato il mio corpo e avrei espresso il mio carattere, dando e ricevendo piacere come una creatura a tutto tondo. Ho solo un anno, ma sono già una "gallina da eliminare". Umani, vorrei essere morta, e presto morirò. Cercate i brandelli delle mie carni straziate ovunque vendano zuppe e insalate di pollo.

I polli sono creature estremamente svalutate, tanto che, come vedremo nel Capitolo V, pur essendo tra gli animali che più spesso fuggono dai mattatoi, le loro fughe sono raramente considerate rilevanti. In contrasto con le terribili condizioni delle galline ovaiole e dei loro fratelli scartati, Davis ha trasformato la sua casa in un rifugio per polli salvati. Nella sua cucina c'è un recinto per i polli che dà accesso ad un'area esterna di tre ettari. Come lei stessa spiega, "Sono contenta di essermi potuta identificare con una gallina". Secondo Corman (2012), la descrizione fatta da Davis del suo dialogo con Viva assume importanza alla luce dell'affermazione di bell hooks secondo la quale il dialogo è "necessariamente un'espressione liberatoria" (p. 204). In effetti, Viva è in grado di compiere atti di liberazione. È assolutamente necessario "prestare attenzione alle specificità [...] e alle diverse storie" delle donne non occidentali come "soggetti di speculazione teorica e di lotta" (Mohanty, 2003, p. 168), e la stessa logica dovrebbe valere per lo studio degli animali non umani. In queste descrizioni di Viva si rintracciano elementi di un approccio femminista post-coloniale: Davis presta attenzione alla storia specifica e alla soggettività di Viva e dimostra che Viva ha una propria voce, per quanto flebile possa essere.

Quando si considerano le modalità con cui si parla per o con altri animali, ci si domanda se sia mai possibile conoscere un'altra creatura al di là dei confini di specie. Se la risposta è affermativa, si corre forse il rischio di riprodurre una colonizzazione discorsiva nei confronti degli altri animali? Gli attivisti e gli accademici devono senz'altro parlare per conto degli oppressi, ma devono anche prestare attenzione a non cadere in un ruolo salvifico. Riconoscere e riflettere sul fatto che gli umani possano comprendere gli altri animali solo in misura limitata aiuta a evitare questa trappola. Inoltre, invece di rispondere alla retorica che definisce gli animali non umani come "impazziti", "arrabbiati" o "poco intelligenti" sostenendo che in realtà sono "buoni", "gentili" o "molto intelligenti", è possibile rendersi conto di come tali affermazioni possano di fatto ricolonizzare coloro che intendono definire. Per esempio, gli attivisti potrebbero assegnare ai tori una caratteristica quale la "gentilezza" per contrastare il tradizionale discorso che li vede come animali violenti, ma tale categorizzazione darebbe luogo a un contro-discorso colonizzante, che fossilizza gli animali non umani nel ruolo di oggetti di produzione della conoscenza, escludendo quanti non rientrano in tale rappresentazione. La natura della "differenza" che separa la specie umana e le specie non umane presenta un'importanza assai inferiore rispetto alla questione di chi definisce tale differenza, come vengono rappresentati esseri diversi e chi subisce le conseguenze, positive o negative, di tali rappresentazioni. Invece di riprodurre l'atto coloniale di analizzare chi si trova ai margini, lo sguardo viene rivolto al centro della società: il luogo che conferisce privilegi ai suoi occupanti.

Pertanto, un approccio postcoloniale allo studio della resistenza degli animali è meno interessato a comprendere se gli esseri umani possano conoscere appieno le intenzioni degli animali non umani, e più interessato a indagare le circostanze sociali che rendono possibile costruire relazioni di solidarietà contro la violenza discorsiva e materiale. Nei capitoli seguenti, tale cornice teorica viene applicata ai casi di animali allevati fuggiti per le strade di New York. Nel Capitolo V mi rivolgo a quanti lavorano a stretto contatto con gli animali fuggiti e dialogano in vario modo con loro, come Karen Davis, per conoscere i loro punti di vista e l'impatto esercitato sulla coscienza pubblica. Prima di tale sezione, il Capitolo IV descriverà il contesto storico e le rappresentazioni degli animali fuggiti dai macelli di New York dagli inizi del 1800. Questo contesto storico ci permette di rilevare un cambiamento del discorso nelle rappresentazioni degli altri animali dal XIX secolo al XXI secolo (dopo la nascita dei rifugi).

CAPITOLO IV

GLI ANIMALI EVASI DAI MACELLI DI NEW YORK DAL XIX AL XX SECOLO

Gli animali allevati, come le mucche, i maiali, le pecore, i cavalli e gli uccelli, occupano da tempo le strade di New York. Questi individui, vessati dalla condizione di sfruttamento in cui si trovavano, spesso fuggivano e si ribellavano contro i loro oppressori umani. Fin dalla sua fondazione, il "New York Times" ha pubblicato decine di storie sugli animali fuggiti dai macelli, in particolare mucche e manzi. Questi animali fuggivano mentre venivano trasferiti da un posto all'altro, sfondavano cancelli e recinzioni e saltavano dai veicoli in movimento. Dai giornalisti, sempre alla ricerca di un fatto clamoroso da raccontare, questi fuggitivi venivano spesso descritti in modo sensazionalistico e con dovizia di particolari, coinvolti in "inseguimenti emozionanti" (ad esempio, *Manzi scatenati a piede libero: un gruppo riesce a fuggire dopo l'emozionante inseguimento di una mandria*, 1877; *La maratona di un manzo scatenato: emozionante inseguimento della polizia*, 1878). Tali inseguimenti, però, incutono più che altro timore.

In questo capitolo viene offerto un inquadramento storico delle fughe di animali allevati nello Stato di New York. Innanzitutto vengono descritte le prime fasi del settore agroalimentare degli allevamenti intensivi a New York, le condizioni dalle quali fuggivano gli animali e come questi influenzassero l'ambiente circostante. In seguito vengono presi in esame alcuni articoli di quotidiani sugli animali liberatisi autonomamente dai macelli. Il potere di normalizzazione è un tema forte in questi testi scritti a cavallo tra il XIX e il XX secolo. I fuggitivi sono spesso descritti in termini di devianza, stranezza e anormalità, oltre che come bestie "imbizzarrite" (ad esempio, *La maratona di un manzo scatenato*, 1878; *Manzo scatenato a piede libero*, 1881; *Inseguimento di un manzo in fuga*, 1895; *Manzo imbizzarrito*, 1928), discorsi che giustificano il controllo di questi individui. Il tema vittoriano del contenimento è accompagnato da una discussione sui mezzi di controllo. Questa sezione discute quindi la violenza della polizia e dei cittadini comuni contro gli animali fuggiti dai

macelli e il modo in cui tale violenza è collegata alla cultura imperialista dei cowboy. Anche se la narrazione proviene dal "centro" della società, in questi testi trapelano alcune sacche di resistenza.

Gli animali creano spazi

La presenza di animali allevati per le strade di New York è stata a lungo oggetto di dibattito. Le autorità cittadine e gli addetti ai macelli si sono interrogati su dove dovessero essere collocate le strutture dell'industria degli animali. È interessante osservare fino a che punto l'opposizione alla presenza di animali nelle strade fosse legata al comportamento trasgressivo degli animali stessi, come indicato nell'argomentazione di Philo (1998) sull'esclusione degli animali allevati dalle strade di Londra (affrontata nel Capitolo II). Questi individui, coinvolti nella creazione di spazi animali, danno forma al loro ambiente. In effetti, la fuga degli animali allevati è spesso stata menzionata nelle storie dei macelli come il motivo (o uno dei motivi) per cui i macelli e gli animali vivi sono stati estromessi da New York (per esempio, Burrows e Wallace, 1999, p 475; *New York City*, 1939, p. 211). Ad esempio, una guida di New York pubblicata nel 1939 spiega:

> Con lo sviluppo dei moderni principi di igiene, molti degli aspetti più discutibili che caratterizzavano il quartiere dei macelli [di Manhattan] sono scomparsi. Baracche fatiscenti, fughe di bestiame e odori forti e sgradevoli appartengono ormai al passato. (*New York City*, p. 211)

I moderni principi di igiene sono qui indicati come la causa della rimozione dei macelli dal quartiere, ma il "bestiame in fuga" che costringe le persone a guardare in faccia la "carne" che mangeranno è un altro probabile motivo. In un altro esempio, dove si parla dei cambiamenti che hanno interessato il panorama dei macelli urbani, Burrows e Wallace (1999) annoverano "i manzi che di tanto in tanto fuggivano a rotta di collo incornando i passanti" (quindi, la fuga e i danni alle persone) come una delle cause che hanno portato al trasferimento del Bull's Head Tavern, un famoso bar frequentato da allevatori, mandriani, e macellai, da un determinato quartiere di Manhattan nei primi anni del XIX secolo:

> Il Bowery Village era noto per l'olezzo rivoltante delle concerie e dei macelli. Ancora nel 1825, i mandriani provenienti dal nord, come Daniel Drew, conducevano ogni anno circa duecento capi di bestiame sopra il King's Bridge e attraversavano Manhattan, seguiti da orde di maiali, cavalli e agnelli belanti, spingendosi fino alla Bull's Head Tavern di Henry Astor e ai vicini macelli [...]. [Alcuni clienti] volevano trasformare il Bowery in un quartiere più signorile. Puntando il dito contro il cattivo odore, i continui nitriti, muggiti e grugniti, e i manzi che di tanto in tanto fuggivano a rotta di collo incornando i passanti, si sono organizzati per spostare il Bull's Head dalla zona (p. 475).

Agli inizi del 1800, le mucche arrivavano a New York City "via nave dal New Jersey, a piedi dalle contee di Westchester e Duchess [...] e sulle chiatte che solcavano il fiume Hudson dalle regioni più a nord dello stato" (Horowitz, 2008, p. 169). Gli animali venivano fatti sbarcare e condotti da Corlears Hook e dal settore ovest di Rutgers Street, "spinti senza pietà per le strade durante tutto il giorno" (Day, 2008, p. 181). Le mucche vennero portate da ovest solo dopo il 1820, mentre i maiali e i polli venivano allevati a Long Island alla fine del 1820 (Horowitz 2008, p. 169). Entro la metà del XIX secolo, vennero aperti 206 macelli in tutta la città (p. 170), concentrati in aree come Abbattoir Centre, che si estendeva dalla quarantaduesima alla quarantaseiesima strada, lungo First Avenue ("New York City", 1939, p. 210). Erano famosi per l'odore nauseabondo; nel 1869 entrò in vigore un decreto che vietava la presenza di "bestiame" nelle strade del centro città oltre la quarantesima strada (Horowitz, p. 170). A quell'epoca gli animali vivi venivano ancora portati a Manhattan con le navi bestiame e uccisi nei macelli di New York. Il centro di raccolta del bestiame, situato vicino alla Bull's Head Tavern, era la destinazione finale delle mucche, dei maiali e delle pecore che in quei tempi venivano condotti attraverso la città, ed era anche il punto dal quale fuggivano.

"Pazzi", "devianti" e "infuriati": animali anormali

Da questi testi del XIX e inizio XX secolo emerge una narrazione fatta di animali ribelli e anormali. Gli incontrollabili, i subumani e gli anormali minacciano lo spazio "sicuro" della comunità e devono pertanto essere controllati e banditi. Gli animali allevati resistenti erano spesso descritti in termini riferibili all'anomalia, alla stranezza, alla devianza e alla bestialità: tutto l'opposto dell'umano "normale", ovvero "civilizzato" (bianco, europeo).

Per esempio, i fuggitivi sono descritti come "folli" o "impazziti" (si vedano *A Wild Steer's Long Race*, 1878; *A Wild Steer at Large*, 1881; *A Wild*

Steer Running Loose, 1869; *After a Runaway Steer*, 1895), mentre "infuriati" si slanciano in "percorsi tortuosi" (ad esempio in *Steer on a rampage*). Un manzo in fuga da una folla di ragazzi che "urlano selvaggiamente" contro di lui e lo bersagliano con lanci di pietre è descritto come "selvaggio", una "bestia impazzita" (*A Steer Wild at Large*, 1881). Per converso, gli agenti di polizia sono descritti come forze dell'ordine in grado di domare le belve feroci. In un caso (un manzo in fuga), un "poliziotto coraggioso ha messo fine alla sua corsa furiosa con parecchie once di piombo a freddo" (*A Wild Steer Running Loose*, 1869).

Di fronte a una simile repressione, gli animali allevati non soltanto fuggono dalla prigionia, ma mettono in atto forme di resistenza, con calci, morsi, o corse in preda al panico. Un manzo carica "ogni ostacolo sul suo cammino" (*A Wild Steer's Long Race*, 1878), mentre un altro reagisce ai lanci di pietre con "un calcio brutale a un ragazzo" (*A Steer Wild at Large*, 1881). In un altro caso, nel 1895, un manzo fuggì dal macello della Isaac Stelfel Company, tra la First Avenue e la 44esima strada. Il "Times" descrive come inizialmente "scese verso i binari" della zona di carico della Grand Central Station:

> Tra i passeggeri erano presenti un gran numero di donne, che si misero a urlare alla vista dell'animale infuriato che correva all'impazzata [...]. L'animale svoltò verso ovest sulla Quarantaduesima Strada finché, nei pressi di Vanderbilt Avenue, si fermò di colpo e affrontò i suoi inseguitori. Anche quest'ultimi si bloccarono. Il manzo si mosse verso di loro, che si voltarono e cominciarono a correre. Il manzo si mise a rincorrerli. L'inseguito era diventato l'inseguitore. (*After a Runaway Steer*, 1895)

La resistenza del manzo si fa evidente quando, braccato da una "folla urlante", il manzo "inseguito" diventa "l'inseguitore". Un altro aspetto importante di questa storia è la descrizione del "gran numero di donne tra i passeggeri" che "si misero ad urlare alla vista dell'animale infuriato che correva all'impazzata". La descrizione dei "folli" che minacciano i luoghi sicuri dipende da un discorso che vittimizza donne e bambini. Il testo sfrutta una retorica di genere che produce una narrazione di donne o bambini in pericolo che hanno bisogno di essere salvati da un eroe maschile. Si rendono così evidenti le intersezioni tra sessismo e specismo: il manzo viene rispedito al macello da cui è fuggito, e le strade diventano uno spazio non sicuro per donne e bambini. Tale narrazione delimita i luoghi che questi soggetti possono abitare in modo sicuro. La proiezione del pericolo su chi viene definito diverso e "fuori luogo", legittima il ricorso alla violenza su

tali individui. La locuzione "pericolo straniero" definisce questa proiezione (Ahmed, 2000).

L'outsider, in questo caso l'animale bizzarro, deve essere rappresentato in opposizione a coloro che proteggono la comunità. In simili frangenti, sono i poliziotti che sparano e uccidono gli animali. Questa dinamica è evidente nel racconto dei due manzi arrivati dall'ovest e in seguito fuggiti da un camion per il trasporto del bestiame, che scapparono lungo la Pennsylvania Railroad, tra i binari che portavano ai traghetti, e attraverso Little Italy. Il "Times" racconta come, durante la fuga:

> La solita folla di sfaccendati e bambini si lanciò all'inseguimento, colpendo gli animali con oggetti di ogni tipo. Una bambina di 9 anni, Jennie Cassidy, si trovava in mezzo alla First Street mentre l'animale spaventato svoltava in quella via (*They Had the Right of Way*, 1894, p. 8).

Il bovino è descritto come essere senziente, ovvero "spaventato", ma anche come minaccia che deve essere sterminata per la sicurezza della comunità, come evidenzia la posizione della ragazzina ferma nella stessa strada nella quale irrompe il manzo in fuga. Quando quest'ultimo si getta in un fiume, un sergente di polizia lo uccide con un colpo alla testa (ivi).

I bambini possono essere oggetto di un discorso salvifico, ma possono anche rappresentare i soggetti anormali che popolano le strade, un discorso parallelo che si interseca con le rappresentazioni di devianza degli animali. Lo sfumarsi del confine umano/animale è evidente in una lettera (rara per l'epoca) pubblicata sul "New York Times" e relativa al benessere animale. La lettera presenta la reazione al trattamento subito da un manzo, investito da un camion in seguito alla fuga da un macello di proprietà della New York Butchers Dressed Meat, tra la undicesima e la trentanovesima strada. Il 17 febbraio 1954, Katherine A. Park scrive:

> AL DIRETTORE DEL "NEW YORK TIMES":
> Se non lo avessi letto sul "New York Times" non avrei creduto alla storia del manzo che, fuggito dal macello, è stato catturato investendolo deliberatamente con un camion e spezzandogli una zampa, per poi essere legato al camion e trascinato, gemente, per cinque isolati. Avrei detto che un atto di tale crudeltà sadica non può aver luogo, oggi, in una città come New York. Che tali azioni siano state acclamate dai ragazzini rende evidente il motivo per cui si trasformano in delinquenti. Che l'atto sia stato compiuto da uomini adulti in posizioni di responsabilità è una vergogna per la città (*Cruelty to Steer Protested*, p. 30).

Park esprime preoccupazione per il manzo, ma anche per le implicazioni della crudeltà verso gli animali sulla società umana. La sua protesta per il trattamento del manzo fuggito ribalta la prospettiva poiché, invece di descrivere il manzo come problema, definisce come "delinquenti" – o sulla strada per diventare tali – coloro che torturano gli altri animali. L'immagine del delinquente che emerge nella società socialmente stratificata del XIX secolo è quella delle classi inferiori, ed è definita come "anormale" (Foucault, 1975). Come tale, è escluso dalla società e deve essere isolato, controllato e analizzato. Definire delinquenti gli altri animali e i ragazzi della città suggerisce lo sfumarsi dei confini della dicotomia umano/animale. Nell'esprimere solidarietà verso un animale allevato, Park rivela la propria identità borghese attraverso il classismo. Nel descrivere i "ragazzini" come "delinquenti" cade probabilmente nello stereotipo riguardante i bambini poveri della città.

In seguito alla pubblicazione della lettera venne processato un supervisore del bestiame e autista della New York Butchers Dressed Meat Company, lo stabilimento dal quale era fuggito il manzo. Il suo camion aveva investito il manzo più volte. Due testimoni oculari, un investigatore e un fotografo dell'ASPCA (American Society for the Prevention of Cruelty to Animals), rilasciarono la propria deposizione. Un testimone dichiarò che, prima di essere investito, la gamba sinistra del manzo "sbatteva qua e là" (*Abattoir Driver Held for Cruelty*, 1954). Nonostante la crudeltà delle sue azioni, il supervisore venne rilasciato senza accuse. A quanto sembra, quando gli animali sono fuori dal luogo in cui dovrebbero stare (l'allevamento o il mattatoio) possono essere soggetti a crudeltà terribili senza conseguenze per i responsabili, anche quando queste crudeltà sono dimostrate. È improbabile che a quel tempo i processi intentati con l'accusa di crudeltà verso gli animali allevati potessero avere successo, perché questi erano definiti come proprietà. Lo status di proprietà è impresso sulle loro schiene, come ad esempio nel caso del "grande manzo texano nero", che fuggì da un mattatoio nei pressi di North River e venne ritrovato marchiato con il numero 70 (*A Wild Steer's Long Race*, 1878). Il marchio ci ricorda che, in quanto merce, non potrà adire a vie legali, un'esclusione ulteriormente amplificata dalla narrativa del disordine che questi fuggitivi evocano.

Storicamente, quando coloro che sono marchiati come proprietà si rivoltano, rappresentano una minaccia per l'ordine sociale stabilito. Coloro il cui anelito alla libertà minaccia la società civile, quelli ritenuti folli, come i fuggitivi di cui sin qui abbiamo parlato, devono essere isolati, allo scopo di riconquistare l'illusione della normalità. La normalità è "lo stato istituzionale politico-giuridico che si basa sul controllo e sulla normalizzazione

dei corpi" (Davis, 2002). È significativo notare che il termine "pazzi" era usato per descrivere gli ex-schiavi neri durante l'Era della Ricostruzione. In *The Dreaded Comparison*, Marjorie Spiegel (1996) cita un'analisi di Sterling Brown in merito alla risposta letteraria agli schiavi emancipati durante il periodo anteguerra e la ricostruzione. In quel periodo, nel quale alcuni schiavi stavano diventando persone libere, coloro che ancora venivano considerati schiavi erano chiamati "docili mastini", mentre coloro che non erano più ridotti in schiavitù erano descritti come "cani rabbiosi" (p. 36). Lo schiavo docile divenne "l'animale selvaggio" (p. 35).

Allo stesso modo, gli animali allevati in fuga per le strade di New York diventano indipendenti e incontenibili per aver trasgredito i confini della propria oppressione. La deumanizzazione degli schiavi attraverso l'uso di una terminologia animale serve a giustificare il loro sfruttamento, riaffermando l'"umanità" dell'oppressore in opposizione al "non umano". L'atto di riferirsi agli schiavi fuggiti come selvaggi, folli e animaleschi riporta alla mente i ritratti dei fuggitivi non umani dipinti come devianti e suggerisce la continuità nella schiavitù e nell'oppressione degli esseri umani e degli animali non umani.

Come ho spiegato, la normalità veniva ripristinata sparando agli animali fuggiti, atto che veniva giustificato dalle loro rappresentazioni come anormali e meno-che-umani. A volte tutto ciò si traduce in un caos persino maggiore, come avvenne un centinaio di anni fa, quando un guardiano fu ucciso dal fuoco della polizia diretto verso otto mucche in fuga (*Man is Shot Dead in Chase for Steer*, 1913; per una foto della sparatoria, si veda l'Appendice 3). Nel capitolo seguente, discuto di come un'ulteriore figura retorica emerga in questi testi e si combini con il controllo di New York: una cultura di poliziotti-cowboy utile a difendere il buon cittadino (Americano) e ad espellere i cosiddetti esseri inferiori dalla cittadinanza.

Poliziotti cowboy

Il trattamento violento riservato a chi fugge dai macelli si combina con la cultura americana dei cowboy, dell'imperialismo, della mascolinità e della missione civilizzatrice. In questi testi predomina la narrazione dei "poliziotti e cowboy". Citando le parole di un resoconto, i fuggitivi vengono catturati da "poliziotti cowboy" (*Calves In Midtown Start Rodeo Chase*, 1935). Come nel caso di un vitello che, scappando, finì nei negozi cittadini, lo spettacolo degli animali in fuga ha il sapore del selvaggio West (*Calf At Large Raids Fifth Avenue Crowd*, 1909). I poliziotti nel ruolo di cowboy e

i cowboy veri e propri (o aspiranti tali) partecipano alla caccia "selvaggia" (vale a dire romanzata o pericolosa) – ad esempio quando i bovini vengono bersagliati da numerosi proiettili, come un manzo inseguito da "[un] gran numero di poliziotti che dalle camionette si misero a sparare all'animale con i loro piccoli revolver. Il loro tentativo si rivelò infelice, e il fuoco servì solo a far infuriare il manzo" (*A Steer on the Rampage*, 1883). O quando una dozzina di poliziotti, "[a]iutati da ogni uomo armato si trovasse nelle vicinanze [...] cominciarono a sparare" ad un manzo in fuga (*The Fate of a Texas Steer*, 1885).

Il cowboy è l'archetipo americano per eccellenza. Essenzialmente, i cowboy rappresentano non solo l'individualismo sfrenato e la libertà, ma anche l'imperialismo americano, "il destino manifesto"[1] e la bianchezza. I coloni che si insediarono in Nordamerica uccisero i popoli indigeni, i bufali e altri animali selvatici. In *Animal Rights / Human Rights* (2002), David Nibert spiega come l'oppressione degli umani e quella dei non umani siano fondamentalmente interconnesse sotto il capitalismo e il colonialismo. Per esempio, la terra indigena conquistata dai colonialisti venne utilizzata per allevare un gran numero di bovini per la produzione di "carne", un'impresa "sempre più redditizia" che causò la distruzione della fauna selvatica e dell'ambiente naturale (p. 45). Allo stesso modo, Howard Lyman (1998), ex allevatore di bovini, afferma che le persone dovrebbero prendere seriamente in considerazione l'impatto ambientale (tra gli altri) della cultura dell'allevamento del bestiame (p. 137).

Di fronte al processo, economicamente redditizio, di "conquista" dell'Ovest messo in atto dai colonizzatori, gli animali allevati figurano tra coloro che resistettero ai vari tentativi di controllo e di distruzione. Uno dei ribelli fu un manzo di nome Whitey, noto per le sue fughe frequenti, che lottò contro la cattività fino alla fine (Nibert, 2002). La notte prima di essere inviati al macello, Whitey e altri bovini vennero rinchiusi accuratamente in un recinto per la spedizione. Ma la mattina seguente il manzo ostinato venne intravisto, in fuga, in direzione delle Diablo Mountains. Invece di permettere a Whitey di ottenere la libertà, l'allevatore di bestiame lo inseguì e gli sparò (p. 46). Storie come quella di Whitey mostrano che il colonialismo fu spesso crudele nei confronti degli animali non umani come degli umani. Non esisteva misericordia nemmeno per le creature più ammirate – quelle

1 "Destino manifesto" (*manifest destiny*) è un'espressione che indica la convinzione che gli U.S.A. abbiano la missione di espandersi per diffondere la propria forma di democrazia e la propria idea di libertà (N.d.T.).

il cui desiderio di libertà era considerato "intenso, fortissimo, persistente, pieno di risorse [e] audace" (p. 45).

Nel libro *The Longhorns*, scritto nel 1941, J. Frank Dobie descrisse questo anelito alla libertà. I bovini in fuga "rispondevano alla legge della natura selvaggia, la cruda legge della 'libertà o morte' contro la tirannia. Non erano più fuorilegge di un cervo o di un gatto selvatico, ma chi evade dalle catene umane è un fuorilegge" (p. 283). Questi animali in fuga sembrano ribaltare la narrazione della domesticazione, diventando apprezzabili per le loro caratteristiche solitarie e selvatiche. La descrizione romantica fatta da Dobie dei fuggitivi mette in rilievo il punto di vista dell'ecologia profonda che valorizzava gli animali nel loro stato "selvatico", e disprezzava quelli docili e addomesticati, "la cui vita appare troppo pedissequamente, noiosamente, stupidamente femminile, 'bovina'" (Davis, 1995). Karen Davis spiega così questo pregiudizio:

> Gli animali che rispecchiano l'immagine di tutto ciò che è "naturale, selvatico e libero" assecondano lo spirito "maschile" di avventura e conquista idolatrato dalla nostra cultura. Quelli che, invece, rispecchiano ciò che è "innaturale, addomesticato, e confinato" rappresentano uno stile di vita che la cultura occidentale considera con disprezzo.

Per sedare le tendenze a ribellarsi dei bovini, alcuni allevatori cucivano loro le palpebre, ne legavano la testa alle zampe anteriori, o recidevano loro le corna (Dobie, p. 310, citato in Nibert, 2002, p. 46). Essere selvatici e venerati non significava, per gli animali, essere liberi.

La cultura del rodeo nacque in risposta alla necessità di catturare gli animali allevati in fuga. Negli allevamenti dell'ovest era difficile trovare lavoratori che fossero in grado di catturare i bovini fuggiti nei boschi o sulle montagne (Nibert, 2002, p. 49). Chi si dimostrava più abile a catturare i fuggitivi era molto rispettato. La cultura del rodeo si fondò pertanto sull'emulazione delle tecniche dei cowboy che "identificavano, intimidivano e controllavano" i bovini ed erano in grado di sventarne le fughe prima della macellazione (ivi). Il pubblico amava assistere ai rodei, che divennero presto un'impresa capitalistica volta alla celebrazione del cowboy nel suo ruolo di eroe che combatte le fiere.

In continuità con la cultura dei cowboy, le storie ambientate nel XX secolo a New York fanno spesso riferimento ad archetipi del cowboy (ad esempio, *Police Race Steers in Brooklyn "Rodeo": Use Trucks and Flivvers as Mounts to Chase 19 Animals Fleeing Slaughterhouse*, 1927; *Old-Time Round-Up Staged in Times Square*, 1927; *Steer On A Rampage*

Tosses Two In Street: Crowds in Turmoil on West Side – Police Lasso Animal After Pursuit in Taxis, 1928; *Calves In Midtown Start Rodeo Chase: Three Break Loose In Grand Central Zone, but Cowboy Police Corral Them*, 1935)[2].

In un caso si scatenò un "'Rodeo a Brooklyn", in occasione della fuga di diciannove manzi dal mattatoio dei Lehman Brothers. Un manzo descritto come il leader guidò il gruppo, attraverso una porta del macello, dall'area recintata nel traffico. Tre vennero uccisi dalla polizia. Due ore più tardi, i restanti sedici fuggitivi vennero catturati e riportati al macello per diventare "bistecche" (*Police Race Steers In Brooklyn "Rodeo"*, 1927, p. 10). Solamente un mese dopo ebbe luogo un'altra fuga di massa – descritta come un "raduno vecchio stile" – quando alcuni vitelli fuggirono da un recinto per il bestiame della zona ovest. Il carro trainato da cavalli che li stava trasportando ad un macello dell'*east side* si era fermato, quando "improvvisamente, e inspiegabilmente, la sponda del carro si abbassò, e tutti e cinque gli animali balzarono in strada" (*Old-Time Round-Up Staged in Times Square*, 1927, p. 29).

L'inseguimento "fu occasione di svago per centinaia di curiosi" (p. 29). Gli sfortunati fuggitivi vennero catturati e rispediti al macello. Appena un anno dopo, un manzo nero venne preso al lazo dalla polizia in un "inseguimento da rodeo", ma questi cowboy erano su veicoli a motore, piuttosto che a cavallo. Il manzo era arrivato dalle pianure occidentali e doveva essere ucciso in un macello dell'*east side*.

In questi racconti molti degli animali fuggiti erano stati inviati dall'Ovest ai recinti per il bestiame e ai macelli di New York (tra le altre città degli Stati Uniti). Erano alcuni dei milioni che avevano vissuto l'orrore del trasporto di bestiame, in cui gli animali venivano "spinti senza pietà per miglia nei binari della ferrovia e, stipati nei vagoni ferroviari, avrebbero poi sofferto l'affollamento intenso, il disagio, la paura e il dolore" (Nibert, 2002, p. 47). Al suo arrivo a New York, questo manzo fuggì per salvarsi la vita prima di essere trasferito su un altro terribile mezzo di trasporto, una nave per il trasporto del bestiame. Dopo aver attraversato la città per circa mezz'ora, dalla dodicesima Avenue alla quarantunesima Strada, e

2 "'Rodeo' a Brooklyn: la polizia insegue i manzi usando i camion e le Ford T come cavalli per catturare 19 animali fuggiti dal mattatoio"; "Rodeo in vecchio stile organizzato a Times Square"; "Due tori infuriati si lanciano per le strade: folla in panico nel West Side – la polizia li prende al lazo dopo un inseguimento in taxi"; "Vitelli danno vita a un rodeo in centro città: si danno alla fuga in tre, ma vengono catturati dai poliziotti-cowboy" (N.d.T.).

dalla nona Avenue alla cinquantatreesima strada, il manzo venne catturato e macellato (*Steer On A Rampage Tosses Two In Street*, 1928). Sebbene il manzo sia considerato una merce, l'articolo considera il punto di vista dell'animale quando nota che esso provava "nostalgia per la sua abituale libertà" o un "sentore del suo destino", ovvero il mattatoio. Il continuum polizia-cowboy ci riporta al XXI secolo. Un gruppo di 115 mucche liberatosi dal recinto di un rodeo a Franklin County, Ohio ha "eluso la polizia (e i cowboy locali) per settimane – alcune di loro per mesi" (Nibert, 2002, p. 77).

Come suggerisce il momento testuale esaminato in questo capitolo, questi animali sono considerati in primo luogo come proprietà e merce, poi come spettacolo, intrattenimento e anormalità. In questi testi, è evidente una collusione tra il godimento dello spettacolo del rodeo, il bisogno di vendetta quando i non umani si rifiutano di rimanere nei luoghi della macellazione e la costruzione degli "altri" anomali che devono essere sterminati (come le mucche), o sorvegliati (come i ragazzi), nelle strade della città. Mentre i cowboy erano, in genere, deputati al controllo dei corpi di bovini e altri animali allevati, una volta che la zootecnia si è spostata nelle città, anche la polizia ha assunto questo ruolo. Quello che possiamo notare, esaminando il legame esistente tra cowboy e polizia, è che gli inseguimenti di animali allevati fuggiti devono essere interpretati nel contesto della distruzione ambientale e della mascolinità bianca dell'imperialismo occidentale: gli inseguitori riecheggiano la cultura del rodeo, mentre i resistenti agiscono in continuità con coloro che hanno resistito alla crudeltà della conquista imperiale.

CAPITOLO V

LE EVASIONI NEI PRIMI ANNI DUEMILA

Nei primi racconti, è evidente la totale mancanza di solidarietà e di luoghi adatti ad accogliere degli animali fuggiti dai macelli. Questa tragica situazione mutò con la nascita del Watkins Glen New York Farm Sanctuary negli anni '70. Questo rifugio per animali da reddito cominciò a salvare animali allevati, compresi quelli che erano fuggiti alla cattività attraverso atti di resistenza. Questo capitolo prende in considerazione le vite di vari animali allevati che sono riusciti a fuggire, molti dei quali oggi risiedono in rifugi per animali. Ho scelto sei *case study* relativi a fughe di animali allevati: quelli di Queenie e Molly, entrambe vitelle; Mike Jr., un manzo; un toro senza nome; Lucky Lady, una pecora; e Harvey, un gallo. Mi interessa particolarmente comprendere in quale misura le storie degli animali fuggiti turbano il distacco esistente tra le industrie zootecniche e i consumatori. Per capire come tale corto circuito possa avere luogo, prendo in considerazione sia le esperienze dei singoli in fuga, sia il loro impatto sulla coscienza pubblica. Queste due prospettive sono strettamente collegate, poiché per comprendere come l'opinione pubblica possa essere influenzata dai fuggitivi, dobbiamo anche comprendere i punti di vista degli animali e riconoscerli come soggetti.

In passato, quando gli animali resistevano attraverso la fuga, non avevano un posto dove andare. Come la maggior parte degli animali dominati nella società umana, agli animali in fuga sono precluse tutte le "possibilità di resistenza e di reazione" (Thierman, 2010, p. 98). Anche le associazioni "per il trattamento umano" degli animali hanno storicamente rafforzato lo status di proprietà dei fuggiaschi, uccidendoli o riconsegnandoli ad una morte raccapricciante. Per esempio, un ufficiale della ASPCA veniva citato, quasi un secolo fa, per aver sparato a New York i tre colpi che uccisero un bovino che era fuggito durante il trasferimento da una nave bestiame alla New York Meat Company ("Steer Runs Wild in Broadway and Herald Sq.", 1930). Oggi, l'ASPCA e le associazioni "per il trattamento umano", quali ad esempio la Animal Care and Control of New York, lavorano as-

sieme ai rifugi per trovare una casa agli animali; tuttavia non si oppongono all'uccisione degli altri animali per la produzione di cibo[1], e le loro strutture offrono un supporto limitato per questi individui. È per questo motivo che i luoghi che si dedicano in tutto e per tutto al benessere degli animali allevati sono unici e preziosi. Il primo risultato positivo che ho potuto rintracciare tra gli animali allevati fuggiti a New York è il caso di Queenie (2000), salvata dal rifugio Farm Sanctuary.

Queenie

Nel 2000, una mucca pezzata allevata in un macello del quartiere di Jamaica, nel Queens, fuggì per salvarsi la vita. Nel tentativo di allontanarsi dall'Astoria Live Poultry, mercato di animali vivi sulla centonona strada, Queenie (come venne poi chiamata) scattò lungo la novantaquattresima, svoltò sulla centocinquantesima e corse su Liberty Avenue. Una volta catturata, era destinata a tornare al mattatoio, ma in seguito alla pressione dei media il proprietario del macello accettò di consegnarla al Watkins Glen Farm Sanctuary. Queenie è stata la prima fuggitiva, ribellatasi in prima persona, ad essere stata trasferita presso un rifugio per animali.

Susie Coston, che lavora da tempo al rifugio, descrive Queenie come "la prima combattente per la libertà dai macelli con la quale ho lavorato" (Coston, 2009). In un post sul blog dal titolo *Queenie*, racconta la fuga fortunata della vitella:

> Spinta dalla paura di aste, bastoni e pungoli elettrici, comunemente utilizzati nei mercati di animali vivi e nei recinti per il bestiame, Queenie scelse di fare ciò che qualsiasi animale farebbe se ne avesse la possibilità: [...] si mise a correre per interi isolati, attirando l'attenzione dei curiosi, sorpresi e divertiti, mentre schivava il traffico, i pedoni e persino le auto della polizia per le strade trafficate di New York. La sua corsa per la libertà arrivò alla battuta d'arresto quando la polizia le sparò con una pistola tranquillante.

Queenie, destinata alla macellazione, venne catturata dalle autorità. Ma le sue gesta attirarono l'attenzione nazionale e molte persone ne chiesero

1 Nel sito web della ASPCA si trova una presa di posizione contro la pratica dell'allevamento intensivo, ma allo stesso tempo si sostiene anche "una vita priva di angosce per i molti animali allevati per il cibo" (*Farm Animal Cruelty*). Anche se questo riconoscimento degli animali allevati come meritevoli di "una vita senza angosce" potrebbe essere visto come un progresso, esso non sfida i problemi etici inerenti all'allevamento degli animali per scopi alimentari.

la libertà. Il coraggioso tentativo di Queenie l'avrebbe infine portata in un luogo nel quale può vivere la sua vita in pace. Secondo Sophia Rivers, coordinatrice della formazione per il rifugio, i media notarono il sentimento collettivo che riconosceva la "voglia di vivere" di Queenie (Rivers, corrispondenza personale, 2013). In un primo momento, al suo arrivo a Farm Sanctuary, Queenie è stata tenuta in un pascolo separato con altre mucche dal carattere schivo. Era "uno spirito libero" e preferiva mantenere una certa distanza dagli esseri umani (Rivers, 2013). Queenie ora vive con le sue compagne bovine anche loro fuggite a New York: Annie Dodge che, come la famosa fuggitiva tedesca Yvonne nel 2011, ha vissuto nei boschi per diversi mesi dopo la fuga, e Maxine, fuggita da un mercato del bestiame nel 2007 (Coston, 2009).

Le azioni di Queenie influenzarono anche altre esistenze. Dopo che la sua storia venne pubblicata in prima pagina, lo stabilimento della Astoria Live Poultry venne temporaneamente chiuso e 150 galline che erano rimaste al suo interno vennero inviate al Farm Sanctuary (Coston, 2011). La gente del quartiere colse l'occasione per lamentarsi della struttura. La fuga di Queenie ebbe un forte impatto sull'opinione pubblica, tanto da far liberare i polli, incentivare le persone a schierarsi contro la crudeltà sugli animali e spingerle a considerare il punto di vista individuale di Queenie. Coloro che tengono in considerazione i punti di vista degli animali spesso si sforzano di rendere evidente la crudeltà della produzione di "carne". Per esempio, i dipinti dell'artista Sue Coe sono profondamente toccanti, illustrano le scene orribili che hanno luogo all'interno dei luoghi dello sfruttamento animale. Nel libro illustrato *Dead Meat* (1996), Coe descrive l'incontro con un maiale appena sfuggito dal macello come un evento che cambia la vita, un'immagine che ha poi dipinto. Ha inoltre immortalato la fuga di Queenie in un quadro che ripercorre le diverse fasi del percorso di Queenie dal mercato del bestiame alla sua sistemazione definitiva al rifugio (si veda l'Appendice 4). In basso a sinistra nel dipinto, si vede un giornale con il titolo *Mucca ribelle*, che riflette il subbuglio dei media di fronte a chi viola il confine del macello. Coe faceva parte del gruppo che ha salvato i polli rimasti al mercato della carne dopo che venne chiuso. Ha dipinto il salvataggio, inserendo delle didascalie: "Sono rimasti vivi in un macello chiuso per una settimana senza acqua o cibo, hanno aspettato che arrivassimo a salvarli".

Coston (2011) descrive con vividi dettagli i mercati di animali vivi dai quali fuggono Queenie e altri di cui parlerò in questo capitolo. Illustra le condizioni "da incubo" nelle quali versano gli animali allevati che sono macellati in pubblico e quelle dei polli "tenuti senza cibo né acqua":

> All'interno, la scena era veramente da incubo: i clienti del "mercato di animali vivi" selezionavano i singoli animali che volevano fossero macellati. In questi mercati gli animali possono essere macellati l'uno davanti agli occhi dell'altro, con poca preoccupazione per il trattamento umano o la questione sanitaria [...]. I polli vivi, tenuti senza cibo né acqua, stanno in gabbie coperte di escrementi, in mezzo ai corpi dei loro amici morti [...]. Molti animali passavano i loro ultimi istanti tormentati in questo luogo infernale. Ma un fortunato giorno di agosto, una mucca che in seguito chiamammo Queenie decise di non fare la fine di innumerevoli altre prima di lei: forte, potente e giustamente diffidente degli esseri umani, si liberò dalla presa del suo oppressore e corse per salvarsi la vita. (Coston, 2011)

Queste storie rappresentano Queenie non solo come individuo, ma anche come un individuo nato in un sistema nel quale tanti come lei restano soggetti al dominio quotidiano. Mentre il passaggio emotivo ci rende edotti delle condizioni dei mercati del bestiame (non peggiori di altri luoghi di macellazione), personifica gli animali e suscita l'empatia di chi legge, descrivendo come gli animali vengano macellati "l'uno davanti agli occhi dell'altro" e costretti a stare "tra i corpi dei loro amici morti". Solo considerando la vita dal punto di vista animale possiamo pensare alla mucca come a qualcuno che fugge alla presa del suo oppressore.

Lucky Lady

Al Farm Sanctuary, appena al di sotto della collina del pascolo delle mucche, vivono le pecore, tra le quali figura un'altra fuggitiva di New York, Lucky Lady. La mattina del 13 giugno 2007, un agnello fu visto correre per le strade di Brooklyn. L'unità di servizio di emergenza (ESU) venne mandata all'inseguimento. Rinchiusero l'agnello in un garage sulla centrotreesima, e poi lo consegnarono al settore Animal Care and Control della città. L'ACC le diede un nome, Lucky Lady, e contattò Farm Sanctuary.

Lucky Lady è uno degli animali allevati già descritti in un libro intitolato *Ninety-five: Meeting America's Farmed Animals in Stories and Photographs* (No Voice Unheard, 2010). *Ninety-five*, il cui titolo si riferisce al numero di vite che si stima vengano salvate da un vegano ogni anno, presenta vari individui salvati dall'industria zootecnica, da Justice, un manzo evaso che saluta con gentilezza ogni nuovo residente della sua casa rifugio, a Libby e Louie, due polli inseparabili. Nel suo articolo su Lucky Lady, Coston spiega come l'agnella riuscì a evitare la macellazione:

> In primo luogo, questa agnellina timida si schiacciava negli angoli o si rifugiava tra i compagni di gregge per allontanarsi dalle persone, anche da coloro che le portavano il cibo. Era stata strappata dal fianco di sua madre; trascinata in città dove le avevano urlato contro, l'avevano pungolata e tormentata, chiusa in un recinto con altri animali terrorizzati e poi inseguita attraverso il Bronx dopo aver scampato, per un soffio, la macellazione. Chi poteva biasimarla perchè era spaventata? (No Voice Unheard, p. 97)

Questo riferimento a Lucky Lady come "terrorizzata" evoca il punto di vista dell'animale. Come già nel passaggio precedente dedicato ai mercati del bestiame, Coston sottolinea i legami sociali che si vengono a creare tra gli altri animali: Lucky Lady cerca rifugio tra i suoi compagni di gregge dopo essere stata "strappata dal fianco di sua madre". A differenza del quarto capitolo nel quale si pensa che le mucche "terrorizzino" i passanti durante la loro fuga (ad esempio, *About a Runaway Red Cow*, 1896), questo punto di vista si immedesima con gli animali allevati la cui vita è piena di terrore. Nonostante il suo passato traumatico, Lucky Lady è stata perseverante. Lei "non è più così timida", scrive Coston (No Voice Unheard, p. 97). È nota per la sua abitudine di seguire le persone che se ne prendono cura nei loro turni al rifugio, e di rubare "una rapida strofinata naso a naso con i suoi amici" (ivi). Coston suggerisce che gli esseri umani possono imparare il perdono da Lucky Lady, che sembra comprendere "che è amata e non ha più nulla da temere" (p. 97). Come nel caso di Queenie, la descrizione di Lucky Lady fatta da Coston offre una prospettiva che si preoccupa di comprendere il suo mondo dal suo punto di vista.

In alcuni articoli pubblicati dai mass media sugli animali fuggiti, la "carne" diventa un punto focale. L'articolo del "New York Times" scritto da Kim Severson, *Where the City's Runaways Roam Free*, fornisce qualche informazione sulle vite degli animali ai margini. Severson (2007) descrive la fuga di Lucky Lady e racconta di come lei si unirà agli altri animali del rifugio *Farm Sanctuary*, "che prima o poi erano destinati a diventare cena". Tra di loro, "decine di polli sopravvissuti all'uragano Katrina, un paio di anatre il cui fegato stava per diventare foie gras e 40 maiali, alcuni dei quali diretti al macello" (Severson, 2007). Viene presentato il collegamento tra la "cena" e i vari animali, e in risposta, la sezione dei commenti rimane centrata sul tema del cibo. Per esempio, un commentatore esclama: "Agnello! :) Non riesco a mangiarlo..." (Eugenie, 2007). La personalizzazione di Lucky Lady non consente più a chi scrive di percepirla come cibo. Un altro inizia affermando: "Mi fa quasi venire voglia di diventare vegetariano", ma poi sposta l'attenzione, aggiungendo: "Ma anche se è bello ciò che accade

a un agnello scappato in città, che ne è di un cane randagio? Senza un adottante, c'è la camera a gas, giusto?" (spike the dog, 2007). Il punto qui è che mentre questo agnello verrà salvato, i cani randagi meritano l'attenzione dei media. L'individuo viene celebrato e salvato, ma i molti (in questo caso i cani) non lo sono. Ma questo fatto non preclude la scelta vegetariana.

La "carne" rappresenta il fulcro di altri articoli su Lucky Lady, come in *Lucky Lamb That Escaped Slaughter Headed for Greener Pastures* (2007). Questo testo cita Joe Pastore della Mayor's Alliance for NYC Animals che ha affermato: "quelli di noi che non mangiano carne sono molto felici di questo salvataggio" (*Lucky Lamb*, 2007). Un altro articolo, che nel riferirsi a Lucky Lady la definisce un'"attrice", cita il signor Rosario, custode e operaio della ACC, che ha osservato: "lei non verrà addormentata per diventare un cibo qualsiasi. Sta per andare in una fattoria nello stato di New York" (Baker, 2007). Come Queenie, risiede ancora lì.

Molly

Durante la primavera del 2009, un piccolo vitello nero è fuggito da un macello di New York. Molly si trovava al macello Musa Halal nel quartiere Jamaica, Queens, quando è riuscita a sfondare una recinzione che delimitava il passaggio tra un camion e alcuni dei recinti in cui stava per essere condotta. Un testimone dell'inseguimento, Dwain Abrams, ha descritto la fuga. "Correva, correva, correva... era folle", ha detto ai giornalisti del "Times" (Baker e Farmer, 2009). Durante l'inseguimento, Molly "attraversò altri macelli – quelli di capre, agnelli, polli e tacchini" (Baker e Farmer, 2009). Venne infine intrappolata dietro una casa dove, come Queenie, venne sedata. Molly venne portata al Brooklyn Animal Care and Control. Come nel caso di Lucky Lady, è stato il personale ACC che le ha dato il nome Molly.

Alla ACC, se un animale fuggitivo non viene reclamato da un "proprietario", viene chiamato un rifugio per animali. Molly ha trovato rifugio permanente in un'azienda agricola biologica di Long Island che si chiama The Farm. Questa azienda agricola per la produzione di verdure di sessanta acri è di proprietà di Rex e Connie Farr che accolgono animali salvati. Lì Molly vive una vita tranquilla e passa il tempo con il suo compagno bovino, Wexler. Le azioni di Molly sono state descritte come coraggiose e capaci di ispirare le persone a rispettare la vita degli animali non umani. In effetti, il coraggio e la determinazione testimoniati nelle fughe di animali possono far sì che la gente entri in profonda sintonia. Per esempio, la storia

di Molly ha ispirato la conduttrice televisiva Barbara Walters a smettere di mangiare animali ("Barbara Walters Comments").

Altri articoli trasformano le storie di fuga degli animali in stramberie. Il seguente articolo celebra scherzosamente la fuga e il soccorso di Molly:

> Sì. Fatti da parte, Susan Boyle. La mucca fuggita da un mattatoio nel quartiere di Jamaica, nel Queens, oggi è la nuova eroina del benessere 2009! Anche se poco si sa della mucca, o delle sue motivazioni (stava prendendo posizione contro la produzione industriale? Stava cercando di respirare un po' d'aria fresca? O stava semplicemente cercando di evitare il suo destino raccapricciante?), il suo coraggio di fronte alle circostanze avverse può solo essere ammirato. E quindi siamo estremamente felici di annunciare che abbiamo appena parlato con un ufficiale di polizia, che ci ha informato che, anche se la mucca è stata intrappolata e catturata da una squadra speciale di agenti, è attualmente in viaggio verso il SPCA e non tornerà al macello! "Pensiamo sempre che una volta che sono fuggiti, si sono guadagnati il diritto di essere liberi", ci ha detto una portavoce della polizia, che ha voluto rimanere anonima. Avete capito, mucche? Alla fine vincerete! Viva la rivoluzione! Questo ci riempie di gioia, e non siamo nemmeno vegetariani" (Pressler, 2009).

L'umorismo si basa sull'equiparazione della cantante Susan Boyle a una mucca, suggerendo intersezioni tra specismo e sessismo. Esistono molte analogie nei modi in cui donne e mucche sono disprezzate nella società patriarcale (Davis, 1995). Come il parallelo tra ragazzi delinquenti e animali fuggiti per le strade di New York, questi paragoni rafforzano e sfumano la dicotomia animale umano/non-umano. Con l'intenzione di divertire piuttosto che suscitare una seria riflessione, il commento insensibile e condiscendente sostiene le norme speciste. Anche se il paragrafo precedente indica il "destino raccapricciante" che Molly ha evitato, il tono leggero minimizza l'urgenza della sua situazione. L'umorismo maschera la dissonanza cognitiva che si verifica quando le persone provano empatia per i singoli animali, ma vogliono continuare a consumare corpi di altri animali.

Inoltre, l'affermazione "questo ci riempie di gioia, e non siamo nemmeno vegetariani" esemplifica la comune risposta dissociativa alla fuga degli animali allevati. Quando gli animali allevati scappano sono spesso celebrati come casi eccezionali, che in qualche modo si sono guadagnati la propria libertà avendo trovato l'anello debole del sistema alimentare. Molly viene descritta in diversi articoli come qualcuno che ha "guadagnato" la propria libertà, allo stesso modo in cui, ad esempio, il portavoce della polizia afferma: "Pensiamo sempre che una volta che sono fuggi-

ti, si sono guadagnati il diritto di essere liberi" (Pressler, 2009). Altri sottolineano che la fuga di Molly le ha conferito il suo "lasciapassare" (*The Great Escape*, 2009), o suggeriscono che Molly "avrebbe ottenuto la commutazione della pena del macello" (Baker, Farmer, 2009). L'idea che animali particolari meritino la libertà è diffusa in tutto il mondo. Nel 2012, una mucca in Germania si gettò in un fiume ghiacciato per sfuggire ad un macello. Per convincere il proprietario del mattatoio a risparmiarle la vita, il responsabile di un rifugio per animali ha sottolineato che la mucca meritava la libertà. Lo hanno fatto osservando che "dal momento che la mucca era stata in grado di sopravvivere a una tale prova, di certo aveva il diritto di vivere" (Chew, 2012). L'ironia di questi casi risiede nel fatto che coloro che celebrano la libertà degli animali resistenti (in quanto fonte di spettacolo o profitto) non si fanno problemi a consumare, contemporaneamente, animali simili.

La dissonanza cognitiva che si verifica quando gli animali allevati scappano equivale all'ansia di ciò che Sara Ahmed (2000) chiama "feticismo dello straniero", un concetto che estende il feticismo delle merci marxista – la teoria secondo la quale le materie prime nella società capitalista sono separate dai mezzi della loro produzione – per suggerire che le persone percepite come straniere vengono contemporaneamente consumate e distanziate. Le narrazioni neoliberiste costruiscono una storia di individui "strani", dimenticando nel contempo i mezzi di produzione, in questo caso le aziende zootecniche, i mercati di animali vivi e i macelli cui si deve la comparsa di quell'individuo per le strade della città. Ad esempio, quando un maiale di nome Francis è fuggito da un macello in Alberta ed è vissuto nei parchi per diversi mesi, la città di Red Deer ha costruito una statua in suo onore. Tralasciando la crudeltà della mercificazione dei maiali come "carne", la città ha sfruttato l'immagine del "maiale che amava la libertà" per promuovere il turismo e anche come richiamo "all'importanza della produzione e della lavorazione della carne di maiale per l'economia di Red Deer" (*Città di Red Deer*).

Jo-Anne McArthur (2010), il cui lavoro fotografico sottolinea la soggettività degli altri animali, usa l'espressione "compassione soggettiva" per descrivere la celebrazione della vita di alcuni animali, mentre al tempo stesso si ignorano tutti gli altri. Durante una presentazione al Wishing Well Farm Animal Sanctuary nel 2012 alla quale ho partecipato, McArthur ha descritto questo fenomeno come una sorta di dissonanza cognitiva, in cui le persone provano attaccamento emotivo nei confronti di singoli animali, ma continuano a consumare gli altri, anche se vedono il collegamento. Allo stesso modo, Brown (18 marzo 2013)

spiega che non c'è niente di particolarmente speciale negli animali allevati che sono riusciti a scappare: "È molto problematico, ma è parte di questo strano fenomeno. Le persone non si rendono conto che tutti vogliono vivere, tutti amano la vita, tutti temono la morte, tutti scapperebbero se potessero". Sarebbe sbagliato pensare che i molti animali che restano in cattività siano soddisfatti, o inconsapevoli, dell'ambiente circostante.

Pur rafforzando spesso il concetto problematico che gli animali scappati siano speciali, i racconti dei media al tempo stesso personalizzano gli individui, attirando l'attenzione sul punto di vista degli animali. Per esempio, l'articolo di Baker e Farmer (2009) cita una risposta di Adam Khan, 47 anni, camionista, che dopo aver assistito all'evento ha commentato che la fuga "ti dice qualcosa: [...] [Molly] non voleva farsi ammazzare" (Baker e Farmer, 2009). In *New York City's Underground Railroad for Escaped Farm Animals*, traspaiono anche i punti di vista degli animali. Per esempio, Susie Coston racconta: "Gli [animali] sono molto spaventati. Cadono in preda al panico e scappano". In altri casi, si riconosce come gli animali fuggiti "evitino di diventare cena" (Trapasso, 2011).

Come nel caso di Lucky Lady, il cibo è un argomento centrale dei commenti e illustra ulteriormente la dissonanza causata da tale perturbazione. "Erin Michelle" (2011) scrive:

> Sono contenta che questi animali siano al sicuro e le immagini sono adorabili. Mi trovo spesso in una posizione spiacevole poiché sono carnivora, ma mi piace sentire i racconti degli animali in fuga [emoticon con occhi da mucca] che non vengono torturati. Terrò gli occhi aperti quando mi troverò a New York.

In risposta a questo commento, "Jessica" offre consigli che fanno un collegamento diretto tra le "storie di animali in fuga" e la fonte della loro condizione – il consumo umano di prodotti di origine animale, come "pancetta, uova e burro":

> Anche io amo sentir raccontare le storie di animali fuggitivi. Se non sei disposta a diventare completamente vegana da un giorno all'altro, o non sei in grado di farlo, prova a cominciare con un solo pasto al giorno (per esempio: farina d'avena e frullato di frutta invece di pancetta, uova e burro). Io non sono completamente vegana, ma ci sto lavorando. Ogni pasto fa la differenza e sono stupita di quanto sia stato facile eliminare alcuni prodotti di origine animale.

Questo consiglio va contro ciò che è stato insegnato alla maggior parte degli occidentali. La maggior parte delle persone imparano sin dalla più tenera età che è normale sfruttare gli altri animali[2]. I giornalisti possono anche facilitare la personalizzazione degli animali nei confronti del pubblico, dando loro un nome "simpatico". Brown (18 marzo 2013) spiega che "se un giornalista o qualcun altro ha dato loro un nomignolo, quell'animale agli occhi del pubblico diventa qualcuno e non qualcosa, un individuo e non solo una statistica". Allo stesso modo, Gene Baur (2008), co-fondatore di Farm Sanctuary, scrive dell'importanza del processo di denominazione e utilizzo di pronomi personali per riferirsi agli animali: "A Farm Sanctuary, gli animali sono 'chi' e non 'quello, 'lui 'o' lei' e non 'esso.' Ancora oggi, ad ogni animale che viene a vivere a Farm Sanctuary o che abbiamo sistemato altrove viene dato un nome" (p. 55). Una volta che agli animali viene dato un nome, e questo avviene anche negli articoli principali che ho esaminato, vengono allo stesso modo assegnati loro pronomi di genere, "la sua", "lei", "il suo", "lui"; raramente un animale viene definito "esso".

Inoltre, gli altri animali sono spesso descritti (dai media e dal pubblico) con un coro di "stupore" o come "adorabili", come nel commento all'articolo di Erin Michelle o nell'articolo del "Times" sugli "adorabili fuggitivi" (Sanburn, 2013). Nonostante gli altri animali vengano sistematicamente uccisi a scopo alimentare, rappresentano allo stesso tempo simboli culturali utilizzati nella pubblicità e nell'insegnamento, e diventano soggetti destinatari di affetto e di cura. Sono i protagonisti di libri illustrati, canzoni e giocattoli per bambini. Esiste infatti un settore industriale altamente redditizio che produce e risponde all'amore dei bambini per gli "animali da fattoria", mentre allo stesso tempo naturalizza lo status e la collocazione della "fattoria" (per esempio, "Old MacDonald's Farm"). Definire i fuggitivi come dolci o adorabili riflette, da un lato, il fenomeno sociale che utilizza gli animali esteticamente per promuovere prodotti quali automobili, telefoni cellulari o indumenti (Shukin, 2009), ma è anche una strategia che fa appello all'individualizzazione degli altri animali da parte dell'opinione pubblica.

2 Per esempio, la propaganda industriale spesso si ritrova nelle storie per bambini. Un esempio è un libro illustrato su due capre, Hazel e Clover, che fuggono spesso dal loro recinto in una fattoria a conduzione familiare (Dow, 1993). In questa storia, un ragazzo della fattoria di nome Angus si occupa delle capre e sua madre gli insegna che il suo lavoro "le rende felici, e questo è il motivo per il quale danno così tanto latte". Insegnare ai bambini che le capre producono il latte perché sono "felici" significa ignorare la crescente industria del latte di capra, nella quale i cuccioli vengono allontanati dalle loro madri, proprio come i vitelli vengono allontanati dalle mucche ("Ontario Dairy Goat Co-Operative"). Hazel e Clover "imparano ad aprire i cancelli e a provocare il caos nella fattoria, incluso far uscire le pecore". A causa della loro resistenza, il padre di Angus, Mr. Finlay afferma: "Mi stanno rendendo la vita un inferno. Non capisco perché ci prendiamo la briga di tenerle". In risposta, la signora Finlay gli porge un pasto a base di prodotti di capra dicendo: "ecco perché". Il messaggio finale di questa storia è che questi animali possono resistere alla loro prigionia, ma sono di utilità per l'uomo, e pertanto vale la pena sopportarle. Le capre sono preziose fintantoché possono essere utilizzate dagli esseri umani. Non vi è alcuna menzione del fatto che, se la famiglia decidesse di mandarle via, probabilmente finirebbero in un macello.

In un articolo intitolato *Farm Living is the Life for Molly* di Christine Hauser ("Times", 7 maggio 2009), diversi commenti indicano che la storia ha stimolato una profonda riflessione. Un commentatore chiamato "Arminius von" (2009) ringrazia Molly e afferma di aver scritto un haiku in suo onore: "Non così brillante come / il coltello affilato al sole / tranne il nuovo sole". Un altro commentatore pone l'attenzione su "gli altri animali scaricati" dallo stesso camion di Molly: "Se solo fossero stati così fortunati" ("pigeon", 2009). Un sentimento simile è espresso da un altro commentatore che scrive: "Buon per Molly. Peccato per tutti gli altri animali nei macelli, che muoiono di morti terribili dopo vite di terribili sofferenze che vivono negli allevamenti intensivi" (dee dee, 2009). "Animal Lover" (2009) coglie l'occasione per offrire ai sostenitori non vegetariani di Molly un suggerimento: "Se questa storia vi fa sentire bene, per favore astenetevi dal mangiare ancora carne!" Infine, un commento di "Bob Vee" riflette sia la "visione dall'alto" (Molly come "bestiame") e la "visione dal basso" (Molly come "proprietà privata"). Scrive:

> Nessuno ha menzionato il fatto che Molly è bestiame dal punto di vista del vecchio proprietario. È anche una proprietà personale. Come può un'amministrazione comunale confiscare beni personali senza compensazione? Se vi sembra troppo cinico, allora forse tutti gli adorabili vitelli dovrebbero essere confiscati ai proprietari e lasciati in un piacevole pascolo. O forse, se vogliamo una vita migliore per le Molly del mondo, dobbiamo smettere di mangiare carne (Bob Vee, 2009).

Il fatto che Bob Vee includa se stesso nella frase finale con il pronome plurale "noi" – quando suggerisce che smetterla di mangiare "carne" sia necessario per il benessere dei vitelli come Molly – indica che vive la dissonanza cognitiva di desiderare il benessere degli animali allevati e contemporaneamente di consumarli. La storia di Molly ha rappresentato anche il punto di partenza per discutere di ciò che un articolo definisce la "Ferrovia sotterranea per animali da allevamento fuggitivi di New York"

(Trapasso, 2011), con riferimento alla strada che conduce alla salvezza gli animali allevati, da New York City al Watkins Glenn Farm Sanctuary[3]. In questo articolo, che si trova nella sezione culinaria del giornale, è stata pubblicata l'immagine di Molly: un posizionamento interessante in quanto non trova problematico il fatto che Molly, identificata come "bovina audace", sia scampata per un soffio dal diventare cibo.

Il percorso protetto che conduce da New York al Farm Sanctuary e ad altri rifugi è descritto nel seguente passaggio:

> Ogni anno decine di animali allevati in campagna, al momento di essere scaricati dai camion nei macelli di città frequentati dagli immigrati, scappano. Queste creature in fuga, insieme ai polli da compagnia vaganti e ai galli salvati dai combattimenti illegali fra galli, spesso evitano di finire nel piatto passando attraverso una specie di rete informale per fuggitivi che li consegna ai rifugi in tutto il paese (Trapasso, 2011).

Il riferimento alle galline che evitano di trasformarsi in cena con l'aiuto di una "rete informale" è potente, ma è anche interessante la giustapposizione con la descrizione dei macelli della città come "frequentati da immigrati". Il riferimento agli immigrati in questo paragrafo è quasi invisibile[4], ma significativo. Anche Glen Elder, Jennifer Wolch e Jody Emel (1998) hanno suggerito che "gli animali e i loro corpi sembrano essere un luogo di lotta per la tutela dell'identità nazionale e la produzione di differenza culturale" (p. 72). I nuovi immigrati sono sottilmente opposti agli americani, che si sentono a disagio in tali luoghi[5]. Il video intitolato *New York incontra i mercati del bestiame* (Cochran, 2008) mostra il modo in cui alcuni immigrati vengono associati a tali mercati. Il video mette a confronto "i nuovi newyorkesi" con coloro che acquistano la loro "carne" al supermercato e giustappone la proliferazione di immigrati con la proliferazione dei mercati di animali vivi. Cochran spiega che per un numero crescente di immigrati a New York i mercati di animali vivi rappresentano il ricordo del proprio paese natale, mentre "per altri newyorkesi i mercati di animali vivi

3 Gene Baur (2008), co-fondatore di *Farm Sanctuary*, fa lo stesso collegamento.

4 Anche se, più avanti nell'articolo, Trapasso nota che "i periodi di maggiore attività [dei mercati di animali vivi] sono quelli del Kapparot, una tradizione ebraica in cui un pollo viene ucciso prima dello Yom Kippur, e quando si compiono sacrifici animali nei rituali della Santeria.

5 Sarebbe interessante mettere a confronto le reazioni a questi mercati del bestiame gestiti da immigrati con le reazioni al crescente fenomeno degli hipster bianchi di città che vogliono trovare carne "fresca" e perciò si occupano personalmente dell'uccisione e macellazione degli animali.

sono semplicemente di cattivo gusto". Chi siano questi "altri newyorchesi" non è dato sapere, poiché le loro pratiche di consumo degli animali sono normalizzate e pertanto non sottoposte a giudizio. Nel video si fa notare come "gli immigrati musulmani" acquistino regolarmente presso i mercati di animali vivi e si cita qualcuno che afferma che l'Islam è una religione "figlia da Satana", un pregiudizio xenofobo che non viene riconosciuto come tale nel film.

In passato, la differenza razziale era definita principalmente descrivendo particolari esseri umani come più simili agli animali non umani. Oggi si nota spesso la razzializzazione e lo svilimento degli immigrati inferiori per le loro "pratiche di consumo degli animali" (Elder, Wolch e Emel, 1998, p. 73)[6].

6 Mentre gli immigrati dei mercati di animali vivi vengono razzializzati principalmente a causa delle loro pratiche sugli animali, dalla macellazione alla frequentazione di spazi altamente visibili di macellazione degli animali in città, nel più vasto comparto zootecnico definire gli immigrati "animali" si traduce nuovamente in pratiche di esclusione degli umani. Per esempio, le persone che attraversano i confini senza documenti – persone che spesso finiscono a lavorare nei macelli e allevamenti intensivi in cambio di bassi salari (Eisnitz, 2007) – sono spesso rappresentate in termini animaleschi. Come scrive Shahram Khosravi (2007), "la vulnerabilità dei trasgressori di confini è mostrata chiaramente dalla loro animalizzazione" (p. 324). Essi sono identificati con nomi di animali "che designano i trafficanti di esseri umani e i loro clienti; coyote per i trafficanti e "*pollos*" (polli) per gli immigrati clandestini messicani" (p. 324). Khosravi rileva inoltre qui che "*shetou* (testa di serpente)" è il termine usato per i trafficanti di esseri umani cinesi e "*renshe* (serpenti umani)" è il termine utilizzato per coloro che vengono contrabbandati, mentre gli iraniani si riferiscono a chi attraversa i confini senza documenti come "*gosfand* (pecora)" o "*dar poste gosfand* (nella pelle di pecora)" (p. 324). L'animalizzazione naturalizza la loro esclusione in quanto "alieni", perché "la diffusione della malattia e l'uso di immagini di animali sono metafore trasparenti utili a parlare di qualcos'altro: l'indesiderabilità dello straniero. "[Attraverso l'uso] delle categorie animali, l'antipatia nei confronti dell'alieno è naturalizzata [...]. Un meccanismo giustificatorio di esclusione e chiusura " (Donnan e Wilson, 1999, p. 136). Dal momento che gli animali non umani sono a loro volta esclusi dalla cittadinanza, questa animalizzazione di chi attraversa il confine messicano serve per giustificare il trattamento da non-cittadini a loro riservato. Anche all'interno del mattatoio, lo sfruttamento dei lavoratori umani è legato ubiquitariamente alle categorizzazioni animalesche. Thierman (2010) spiega come la gerarchia del lavoro nei macelli rafforzi "gerarchie di natura razziale" (p. 105). Spiega: "Neri e messicani svolgono i lavori sporchi, i nativi americani sono tendenzialmente impiegati nei lavori 'puliti' di magazzino e i pochi bianchi 'generalmente sono meccanici o supervisori'. E, ancora una volta, anche i maiali occupano il loro posto in questo complesso intreccio di gerarchie: è loro il corpo completamente mercificato su cui poggia l'intera piramide". Un dipendente nero sembra convinto che, come scrive Thierman, "i messicani occupano

"La razzializzazione per mezzo dell'animalizzazione" sostiene una gerarchia sociale in cui gli immigrati hanno il ruolo di subordinati (p. 72). La razzializzazione per mezzo dell'animalizzazione si realizza nella costruzione di un'identità umana e civile per i gruppi dominanti negli Stati Uniti, mentre gli immigrati che lavorano nei mercati di animali vivi non vengono ritenuti in grado di rispettare i codici dello spazio nazione. Il riconoscimento e l'espulsione di chi viene percepito come straniero è un processo razzializzante utile a rafforzare e mantenere determinati privilegi economici e sociali (Ahmed, 2000). La differenziazione tra i cittadini (bianchi, umani, americani) e gli alieni (immigrati e animali non umani) è necessaria alla gerarchia del lavoro, ma anche per definire il successo dell'"umano" rispetto a quei corpi stranieri che "minacciano di attraversare la frontiera che definisce il 'corpo pulito' del soggetto bianco" (p. 52). Finora abbiamo visto all'opera, in questo case study, le diverse strategie di distanziamento utilizzate dal comparto zootecnico: le gerarchie categoriali di specie e genere (ad esempio, la ridicolizzazione fondata sul genere delle donne e degli animali non umani, che distoglie dalle gravi conseguenze della zootecnia), l'allontanamento materiale, realizzato attraverso muri e recinzioni (dalle quali gli animali a volte fuggono) e l'enfasi su alcuni individui definiti come intelligenti o speciali, in contrasto con i miliardi di altri animali che rimangono nel settore alimentare. Credo anche che prendere strategicamente di mira i mercati di animali vivi (come luoghi in cui gli "immigrati" fanno i propri acquisti), induca ad ignorare il mercato di gran lunga più esteso del sistema di allevamento industriale e rappresenti un'ennesima strategia di allontanamento che permette alle menzogne dell'industria zootecnica di restare indiscusse.

Mentre l'industria agroalimentare si batte per far passare le cosidette leggi "*ag-gag*" – leggi bavaglio introdotte in più di dieci legislature statali degli Stati Uniti, che mirano a rendere illegali le indagini sotto copertura negli allevamenti intensivi e nei macelli (Mitra, 2013) – i mercati di animali vivi sono sotto osservazione. Nel 2012 è stato approvato un disegno di legge con lo scopo di estendere una moratoria di quattro anni che proibisce la concessione di licenze di nuovi mercati di animali vivi che si trovino entro 500 metri dalle case degli abitanti di New York. La Humane Society degli Stati Uniti (HSUS), che collabora con l'industria e il governo, ha dichiarato in un comunicato stampa: "L'ultima cosa di cui i newyorkesi hanno bisogno è l'aumento di questi sanguinosi, sporchi e disumani macelli

un gradino inferiore della scala gerarchica", mentre un altro dipendente equipara i messicani agli animali e l'americano bianco all'umano.

all'aperto, in particolare dove viviamo, mangiamo e dormiamo" (*New York Stops Proliferation of Live Animal Slaughter Markets*, 2012). Il comunicato spiega che tali strutture hanno "stimolato una preoccupazione globale in tema di macellazione crudele, di influenza aviaria e di riduzione della qualità della vita per i residenti nelle vicinanze". Prendersela con i mercati di animali vivi risponde all'interesse personale dei newyorkesi, che non vogliono questi luoghi "sanguinosi, sporchi e disumani" nei loro quartieri; ma questo non significa che smetteranno di acquistare i prodotti degli allevamenti intensivi. Quando le forze dell'ordine, il governo e persino gli attivisti animalisti indicano i mercati di animali vivi come luoghi sporchi e terribili (dove gli immigrati acquistano il loro cibo) senza menzionare i luoghi in cui la stragrande maggioranza degli americani ottiene il proprio cibo, tali critiche possono effettivamente facilitare un'altra forma di distanziamento del consumatore dalla assai più vasta impresa agroindustriale statunitense.

Un toro in fuga nel quartiere di Jamaica

Nel 2011 fece notizia la fuga di un toro da un macello del Queens, ripresa dal telefono cellulare di un camionista (*Cow Runs Loose in Queens*, 2011; *Cow Escapes from Jamaica Queens Slaughterhouse, Runs Down Liberty Avenue (video)*, 2011). Il toro, descritto come "in missione" (Honan, 2011), si mise a correre per Tuckerton e Liberty Avenue prima di essere catturato presso lo York College Campus. Venne subito restituito al mattatoio. I membri di Farm Sanctuary tentarono di salvarlo, ma arrivarono troppo tardi (*Escaped Cow's Slaughter Disappoints Activists*, 2011).

Il toro creò disagio tra i passanti. In un inquietante filmato si sentono le risate di alcuni giovani rivolte al toro. Altri, tra coloro che avevano assistito alla fuga, spiegarono: "Questa cosa caricava, con la bava alla bocca [...]. È stato pazzesco [...], urlavamo tutti" (Honan, 2011). Il concetto del pericolo dello straniero ci aiuta a comprendere come l'animale abietto, la cui presunta mancanza di cultura, piuttosto che una cultura esotizzata, è fonte di differenza, è già riconosciuto come qualcosa di spaventoso che deve essere disprezzato o espulso dalla comunità (Ahmed, 2000). Quanto chi fugge dai macelli sia percepito come perturbante o spaventoso dipende dalla misura in cui esso è riconosciuto come una minaccia ai luoghi "sicuri"[7]. Come

7 Ahmed (2000) sostiene che "i corpi contrassegnati come diversi dal corpo umano creano particolari spazi sociali" (p. 46). Porta come esempi quelli dei "giovani

l'immigrato subordinato, disprezzato per il suo ricorso alle "pratiche di consumo degli animali" (Elder, Wolch e Emel, 1998, p. 73), "non appartiene allo spazio della nazione", ed è già definito tale dalla legge (Ahmed, 2000, p. 27), lo straniero animale è escluso dallo spazio della nazione.

Gli altri animali sono esclusi dalla comunità morale della nazione. In quanto estranei, sono identificati come una minaccia. In questo caso, le espressioni usate dall'automobilista, che parla del toro come di una "cosa" che carica "con la bava alla bocca", indicano come il corpo non umano sia estraneo, bizzarro, e debba essere controllato. Le risate degli uomini che filmavano la scena sono indicative della tendenza della società ad accettare (e in alcuni casi anche gradire) la violenza che si esercita contro coloro che sono fuori posto. I commenti all'episodio del toro mostrano che le persone sono state colpite dalla sua storia. Sotto un articolo dell'Huffington Post che include un video della fuga, si possono leggere centoquarantotto commenti (*Cow Escapes from Jamaica*, 2011). Vengono espressi svariati punti di vista sul mangiare "carne": si va da coloro che sostengono che gli animali si possano mangiare con i cosiddetti metodi "umani" a coloro che si oppongono a tutte le forme di consumo animale. In mezzo ai molti che auspicano la riconquista della libertà da parte del toro, diversi commenti hanno menzionato il destino degli altri animali della zona e hanno fatto il collegamento con la "cena". Come spiega un commentatore, "Montcalms Revenge":

> Odio dare una brutta notizia, gente: ma lui è già diventato la cena di qualcuno[...]. La ferrovia sopraelevata della LIRR [Long Island Rail Road] passa accanto a questa zona di Jamaica. Sulla strada verso il lavoro, ogni mattina, si vedono camion che trasportano centinaia di animali da macello. Per nessuno di loro c'è un lieto fine (*Cow Escaped from Jamaica*).

Il commentatore sposta l'attenzione al momento in cui i pendolari sulla Long Island Rail Road incontrano sulla propria strada gli animali trasportati al macello. Il trasporto è il momento in cui le crudeltà della zootecnia

neri anonimi", dei "senzatetto" e degli "immigrati" in quanto gruppi che vengono rappresentati come "stranieri" (Ahmed, 2000). Questi esseri umani emarginati tendono ad essere tenuti in considerazione per la loro utilità, e possono essere facilmente sfruttati e pagati meno; gli animali allevati sono tenuti in considerazione esclusivamente per la loro utilità. Quando gli animali allevati scappano, non sono più considerati utili, il che favorisce la loro repressione. Ma qualcosa di simile si potrebbe dire, per esempio, dei giovani neri o senza fissa dimora la cui presenza sulle strade è caratterizzata da uno stigma che deriva dall'idea che non contribuiscano economicamente alla società.

diventano visibili, anche se solo per breve tempo. Nel trasporto verso i macelli, gli animali spesso devono sopportare lunghe ore senza cibo né acqua, temperature estreme e affollamento. Quelli che non sono in grado di scendere giù dai camion per le lesioni dovute alle cadute, per le malattie o la disidratazione, vengono picchiati o accoltellati per farli muovere. In quanto "mucche a terra", vengono trascinate alla macellazione con delle catene o lasciate morire (*Cow Transport and Slaughter*).

La visibilità del toro ha suscitato solidarietà. I due commenti più votati esprimono preoccupazione per lui. "MichelleO" scrive:

> È molto triste. Le persone non si rendono conto che questi animali non sono stupidi. Sentono e percepiscono la morte che hanno intorno e provano una paura terribile. Puoi non considerare un toro tuo pari per molti aspetti, ma io so che sono uguali a noi nella capacità di sentire dolore (*Cow escaped from Jamaica*).

Un'altra persona, "Villigord", punta l'attenzione sul dolore provato dagli altri animali:

> Qualcuno riesce ad avere un po' di empatia per la paura che devono provare questi animali? Anche se non possiedono capacità logiche complesse, possono vedere e sentire l'odore e la morte in quei luoghi orribili, mentre vengono spinti insieme, spesso con i trattori. È qualcosa di assolutamente straziante (*Cow Escaped from Jamaica*).

Oltre a mostrare empatia e a considerare il punto di vista del toro, entrambi i commenti citati fanno appello a una qualche forma di gerarchia. Il primo commentatore difende il toro come essere intelligente o, quanto meno, equivalente agli umani nella "capacità di sentire dolore". Il secondo commentatore pone i tori in una categoria di esseri senzienti che provano paura, mentre afferma che sono incapaci di logica complessa. I commentatori tentano comunque di stilare una qualche forma di classifica, pur cercando di sfidare gli effetti della gerarchia su scala più ampia. Il toro di Jamaica è stato costretto a tornare al macello. Questa è la storia che non trova posto negli articoli delle testate principali dedicati agli animali fuggiti. Il macello è un ambiente a dir poco altamente stressante per gli animali e per chi ci lavora. Le linee del mattatoio si muovono a velocità smisurate (Eisnitz, 2007; Pachirat, 2011). Gli animali vengono appesi a testa in giù prima di procedere attraverso la catena di (s)montaggio, e sono spesso scuoiati o gettati in vasche di acqua bollente ancora vivi. Se lottano, subiscono ulteriori abusi, in modo che la linea non rallenti.

L'uccisione avviene anche attraverso "somministrazione di gas, folgorazione, percosse e gettando gli animali vivi con i bulldozer in grandi fosse" (Sorenson, 2010, p. 43). Gli animali allevati rappresentano il 98% degli animali con cui interagiamo (come cibo, vestiario, ecc.) e sono esclusi dal Federal Animal Welfare Act (Baur, 2008, p. 187). Il toro non ha avuto modo di trovare la salvezza in un rifugio per animali e la sua sfortunata fine non è un evento isolato nel ventunesimo secolo. Ad esempio, l'articolo dell'Huffington Post (*Cow Escapes from Jamaica*) fa riferimento ad altri due casi di fuggitivi uccisi: un toro inseguito dalla polizia per quattordici ore e morto poco dopo essere stato catturato – si presume di esaurimento e disidratazione, anche se questo viene taciuto nell'articolo – e "Narco", fuggito da un rodeo illegale mentre veniva costretto sulla rampa di un carro bestiame. Gli agenti di polizia hanno sparato a morte a Narco, e i media hanno difeso le loro azioni affermando che "doveva" essere fatto. Eppure, in un'altra storia viene espressa solidarietà a Narco da parte di un ragazzo di nome David Diaz, il quale, dopo aver sentito che Narco "era morto e sarebbe stato gettato in una grande fossa", ha risposto: "questo non è giusto" (Breen, Claffey e Egbert, 1999). Il finale tragico di questi tentativi di fuga è più vicino a quello dei testi del XIX e XX secolo.

Mike Jr.

Nel 2012, un manzo di nome Mike Jr. conquistò le prime pagine per essere fuggito da un macello. Era sera quando Mike Jr. si mise a correre lungo River Street a Paterson, New Jersey, e attraversò a nuoto il fiume Passaic, sfuggendo alla polizia per ore. Anche se la sua fuga ebbe luogo fuori dallo stato di New York, la sua storia è inclusa qui perché egli finì in un rifugio di New York, il Woodstock Farm Animal Sanctuary. Dopo essere stato narcotizzato dalla polizia, venne condotto nuovamente al macello, ma il proprietario decise di risparmiarlo. Tuttavia, Mike Stura, un volontario, ebbe il sospetto che il manzo potesse non essere inviato al rifugio come promesso e si occupò personalmente della faccenda. I suoi sospetti si rivelarono fondati. Una volta andato a prelevare Mike Jr., Stura apprese che era già stato inviato a un altro macello. Fortunatamente, Stura fu in grado di individuarlo e in breve tempo lui e Mike Jr. erano insieme sulla strada per il rifugio.

Le immagini della fuga di Mike Jr. vennero mostrate dalle diverse emittenti degli Stati Uniti. La NBC mandò in onda i filmati della polizia che tentava di circondare il vitello, compreso qualcuno che cercava di investirlo con un camion (*Cow Breaks Free from NJ Slaughterhouse*, 2012). Il fatto che la sua fuga sia stata ripresa permise alla storia di Mike Jr. di raggiungere un vasto pubblico. Brown (18 marzo 2013) fa notare che le persone andavano a incontrare Mike Jr. in seguito alla visione del filmato:

> Un sacco di gente ne aveva sentito parlare, perché avevano passato quel video in TV di continuo... Così la gente lo ha visto, e tutti erano così felici per il fatto che fossimo riusciti a portarlo via. La gente continuerà a venire, e anche se magari sarebbero venuti a visitare il rifugio in ogni caso, avere l'occasione di incontrarlo da vicino e di persona, capire quale buona sorte sia toccata a questo animale, dal momento che "è fuggito e ora si gode la vita, gratuitamente e per sempre, al rifugio", fa capire alla gente che si tratta di un individuo.

Sul sito web di Woodstock Farm Animal Sanctuary spiegano che dal suo arrivo "Mike Jr. si sta godendo i suoi primi giorni di libertà al pascolo con altre vacche e manzi liberati. State certi che non potrà mai finire infilzato su una forchetta!" (*Mike Jr.' the Escaped Calf Arrives at WFAS!*). Ci è voluto del tempo perché Mike Jr. si sentisse a proprio agio con gli esseri umani, ma ora gli piace ricevere i grattini alla testa, e si fa sfregare con le unghie come un gatto.

Le storie di animali non umani in fuga raggiungono sempre più frequentemente il pubblico globale, che può vederle con un clic. Visto il numero elevato di persone che hanno con sé telefoni cellulari e altri dispositivi elettronici di ripresa, c'è stato un aumento dei filmati di fughe di animali. In questo clima paradossale, mentre i tecno-capitalisti sfruttano gli animali non umani attraverso varie biotecnologie per aumentarne la "produttività", le tecnologie della società capitalista vengono utilizzate per condividere informazioni e ottenere la solidarietà per individui come Mike Jr. Oggi la condivisione diffusa dei social media e la possibilità di riprendere o fotografare e condividere queste storie le rende globalmente accessibili e svela la condizione degli animali allevati. Questo proliferare della solidarietà si verifica in molti luoghi. Nel 2011, un abbattimento effettuato dalla polizia è stato ripreso a Gatineau, Quebec, Canada ed ha raggiunto le prime pagine delle testate internazionali. Due manzi sfuggiti ad un macello sono stati uccisi dalla polizia. La polizia di Gatineau ha dichiarato di non aver avuto "altra scelta se non di ucciderli sparandogli" (Mauro, 2011). Persone di tutto il mondo hanno espresso la propria indignazione dopo aver visto il video filmato dal porticato da alcuni testimoni. Le riprese di strada del ventunesimo secolo e l'indignazione pubblica che ne consegue ricordano la storia di un'elefantessa di nome Tyke. Dopo aver vissuto tutta la sua vita in cattività, nel 1994 Tyke era fuggita dal circo, ma finì uccisa in strada.

Passarono diverse ore prima della sua morte. Dopo aver ascoltato la sua storia e aver visto le immagini di Tyke intrappolata ad un incrocio, senza un posto in cui fuggire dalla pioggia di proiettili, "molte persone, che non avevano mai pensato alla situazione degli elefanti del circo, espressero il proprio turbamento" (Hribal 2010, p. 59). Come afferma Hribal: "Tyke ha fatto parte di una più ampia lotta contro l'oppressione e lo sfruttamento" (p. 60). La gente ha inoltre espresso il proprio turbamento per Mike Jr., ed alcuni hanno fatto il collegamento tra il manzo e i prodotti di origine animale.

Il filmato della sua fuga è stato seguito da un articolo che ha avuto oltre 400 commenti (Leitsinger, 2012) e da un altro articolo su Mike Jr. presso la sua nuova sistemazione a New York (Colletti, 2012). Un articolo cita Jenny Brown spiegando che, invece di diventare una "bistecca", a Mike Jr. sarà dato un "letto di paglia confortevole" e verrà "amato e rispettato" (Leitsinger, 2012). Diverse persone hanno detto di sentirsi ispirate a smettere di mangiare prodotti di origine animale. Per esempio, JerseyKat (2012) scrive: "Urrà per la mucca!!!! Sono così felice per lui. Ora penso che diventerò vegetariana". Denveright303 (2012) ha fatto un passo in più, affermando di essere contento per la mucca e di aver "effettivamente appena iniziato una dieta vegan [...]. Amo mangiare carne, ma, per l'amor di Dio, so che fa male e mi sento in colpa per gli animali [...]. È come decidere di mangiare il proprio cane o gatto, se ci si pensa su".

Le storie di animali in fuga suscitano due reazioni diverse: possono portare le persone a mettere in discussione idee radicate sui nostri rapporti con le altre specie, come negli esempi di cui sopra, oppure possono rafforzare lo status di proprietà degli animali, evitando la questione della proprietà e concentrandosi invece sull'individuo "speciale" che si è liberato. Quest'ultimo argomento è stato utilizzato da Fox News, che ha mandato in onda i filmati della fuga di Mike Jr. con la didascalia "'fast food' ora vive in un rifugio per animali". Un giornalista ha commentato scherzosamente: "La maggior parte delle persone afferma che questo bovino abbia uno spirito indipendente; altri bovini potrebbero non aver capito di essere in un macello, pronti ad andare incontro al loro destino; questa mucca sembrava averci visto giusto; forse alla fine lo scritturerannno per un film" (*Cow Escapes Slaughterhouse*, 2012). Presentare Mike Jr. come un "spirito indipendente", un caso particolare, serve a giustificare il consumo reiterato di coloro che, al contrario, "potrebbero non aver capito" che il loro destino è il macello. Per contrastare l'idea che alcuni animali siano più meritevoli o intelligenti, Brown cerca di assicurarsi che tutti coloro che visitano il rifugio si rendano conto che tutti gli animali che vivono lì sono individui:

> Non c'è nulla di diverso tra loro e quelli che non sono scappati, perché se ne avessero avuta la possibilità, avrebbero fatto lo stesso. Gli animali che scappano non hanno nulla di speciale. L'unica cosa speciale è che si è creata la possibilità di fuggire. Ma penso che un sacco di gente dirà di questi fuggitivi, "Devono essere più intelligenti, devono aver avuto una volontà più forte di vivere, c'è qualcosa di speciale in loro". E cerco di spiegare alla gente: "No, non è così." (Brown, comunicazione personale, 18 marzo 2013).

Il commento di Brown secondo cui "questi animali che scappano non hanno nulla di speciale" offre una contro-narrazione alla retorica di una libertà guadagnata per meriti speciali. Mike Jr. non è più speciale degli altri animali o ex animali allevati. Ha avuto un colpo di fortuna che la maggior parte degli altri animali allevati avrebbe sfruttato se ne avesse avuto la possibilità.

Harvey

Un altro individuo che ha avuto la fortuna di scappare dalla prigionia è Harvey. Quando ho chiesto a Brown se il suo rifugio ospitasse un pollo fuggito di cui avrei potuto scrivere lei ha citato Harvey, un gallo recentemente trovato dai manifestanti di Occupy Goldman Sachs. Si tratta di un gallo maculato, bianco e nero, che si era nascosto tra i cespugli in una fredda giornata di novembre, quando fu avvistato dai manifestanti. Uno di loro ha chiamato il Woodstock Farm Animal Sanctuary, che ha organizzato una squadra di volontari che si è mossa rapidamente per andare a prendere Harvey. Disidratato e stanco, Harvey ha trascorso la prima notte avvolto nelle coperte con i volontari. Uno di loro ha riferito di quell'esperienza notturna, "gli tubavo e lui rispondeva, era super dolce" (*Harvey the Rooster*). Il rifugio sottolinea che Harvey, che si trovava in un "*inferno industriale*", non è il solo: tra i "progetti di tutela dei polli da cortile, che scartano i polli indesiderati, e i fuggitivi dai mercati di animali vivi, il rifugio riceve più chiamate per i polli urbani rispetto a qualsiasi altro animale allevato". Polli come Harvey costituiscono i casi più frequenti di fughe di animali a New York.

Mike Pastore della ACC stima un numero di chiamate per 30-50 uccelli l'anno, e solamente 2-3 chiamate per fuggitivi più grandi (Trapasso, 2011). Come afferma un comunicato stampa di Farm Sanctuary, "Dato l'elevato numero di animali che vanno e vengono dalle aziende, le fughe sono un fatto comune e gli uccelli possono essere trovati a vagare per le

strade vicine" (*Rescued Chickens Shed Light On Horrors*, 2007). Anche se i polli rappresentano la specie più comune che si dà alla fuga, le loro storie generano meno attenzione ed eccitazione nei media. Sono poche le storie di polli fuggitivi che arrivano ai grandi mezzi di comunicazione. Probabilmente perché le loro dimensioni modeste rendono loro più facile rimanere nascosti (per qualche tempo), e i polli in genere non sono considerati animali sufficientemente significativi o intelligenti da meritare seria attenzione. Nella società occidentale, sono svalutati persino più delle mucche. Tendiamo a "considerare il ragionamento logico e consapevole come l'unico tipo valido di 'mente'", e solo coloro che posseggono indubitabilmente questo tipo di razionalità si vedono concessi diritti (Davis, 1995).

Alcune specie sono tenute in maggiore considerazione a scapito di altre, come nel caso degli scimpanzé, considerati meritevoli di diritti perché biologicamente più vicini agli esseri umani (ivi). La distinzione umano/animale è quindi una costruzione retorica messa in atto dall'animale umano per elevare alcuni gruppi, umani o non umani, rispetto agli altri. Anche se sono poche le notizie trasmesse dai media relative ai polli in fuga come individui, esistono spesso riferimenti secondari ai polli fuggitivi in queste storie. Nel riportare il caso del toro di Jamaica, un passante, "Moc", afferma: "Abbiamo visto un paio di polli razzolare qua intorno, ma nessuna mucca" (Honan, 2011). In un articolo che descriveva i dissapori tra i nuovi proprietari di un condominio a Brooklyn e un macello nelle vicinanze, un'altra spettatrice che si identifica come "signora Coats" ricorda di aver visto gli operatori inseguire degli uccelli scappati, "e una mattina, dopo una nevicata, mentre la signora Coats stava portando a spasso il cane, vide le tracce del passaggio dei polli nella neve" (Angelos, 2009). La città di New York ospita oltre ottanta mercati che contengono più di 200.000 uccelli, il numero più elevato di mercati di uccelli vivi rispetto a qualsiasi altra città degli Stati Uniti (*New York Stops Proliferation of Live Animal Slaughter Markets*, 2012).

Questa statistica riflette il fatto che i polli sono la specie uccisa in maggior numero dal comparto zootecnico. La stragrande maggioranza di essi sono allevati in allevamenti intensivi in cui, come nei mercati di animali vivi, sono stipati e accatastati in gabbiette. Un articolo che descrive un salvataggio di polli spiega come molti abbiano "zone nude e spiumate sui corpi, nei punti in cui le piume si erano staccate dopo anni nelle gabbie di batteria, mentre altri erano stati debeccati, una pratica comune e crudele dell'industria avicola, in cui parte del becco dell'uccello viene tagliato" (*Rescued Chickens Shed Light on Horrors*, 2007).

Il Woodstock Farm Animal Sanctuary spiega sul proprio sito web che la stragrande maggioranza dei polli uccisi negli allevamenti commerciali vengono macellati a 45 giorni, mentre la loro durata di vita naturale è 7-15 anni (*Chickens for Meat*). Una sola azienda agricola può contenere tra 150.000 e 300.000 uccelli. Pratica comune è quella di fulminare gli uccelli in un bagno d'acqua che fa passare la corrente attraverso il corpo prima della macellazione. Questa pratica non è destinata a ridurne le sofferenze, ma a paralizzarli per una più facile gestione. Affinché il loro cuore continui a pompare sangue, gli uccelli sono tenuti in vita per diversi minuti mentre si dissanguano. Tra gli uccelli allevati per le uova, i pulcini maschi vengono semplicemente gettati nella spazzatura o triturati vivi meccanicamente, non essendo di alcuna utilità per l'industria (Sorenson, 2010, p. 43).

Harvey e gli altri polli che finiscono nei rifugi sono sfuggiti a questa fine raccapricciante. Il sito del WFAS spiega che "[la] buona notizia è che Harvey si è ambientato bene, e vive al momento insieme alle anatre, a causa di una sovrabbondanza di galli al rifugio" (*Harvey the Rooster*). Oggi Harvey vive in una condizione unica al rifugio:

> La sua situazione è insolita, dal momento che vive con un altro pollo, Ruby, che è abbastanza prepotente, e otto anatre giunte al rifugio a seguito di un salvataggio lungo e ancora in corso. Era inizialmente piuttosto timido e riservato, ma oggi è rinato e sembra molto felice nella sua nuova casa. Gli piace il pastone quotidiano che viene somministrato a tutti ed è molto gentile, lascia che le femmine si servano per prime. A volte ci può essere attrito tra anatre e polli, ed è il motivo per cui di solito sono separati, ma Harvey si è adattato a questa sistemazione abitativa (si spera temporanea). Pensiamo e speriamo che sarà molto popolare con i visitatori durante la stagione. (Brown, 18 marzo 2013).

Il sito fornisce anche informazioni su come le persone possono adottare a distanza Harvey o un altro individuo, aiutandoli ad essere ben nutriti e curati.

La fattoria vegan

Nel loro ruolo di centri educativi, i rifugi per animali smontano le strategie di distanziamento dell'agribusiness animale. I rifugi hanno la qualità unica di far conoscere alle persone animali come Harvey o Queenie, il cui destino era di diventare il pasto di qualcuno. Se gli Stati Uniti e la "*Big Ag*" (la lobby delle grandi industrie agricole) non fossero in grado di nascondere lo sfruttamento animale al pubblico, "ci sarebbe molta più indignazione"

(Brown, 18 marzo 2013). Ma i consumatori hanno un ruolo in quest'ignoranza strategica o intenzionale. Come spiega Brown, "la società non vuole vedere come questi animali vivono e muoiono prima di arrivare sui nostri piatti. Preferiamo mantenere il sistema invisibile". Eppure, aggiunge, le persone visitano il rifugio perché vogliono vedere, per esempio, "il manzo scappato" (ivi). Spesso queste persone amano gli animali e possono già essere vegane per motivi etici, ma "in alcuni casi una persona empatizza soltanto con un animale specifico". Brown si oppone non soltanto al modo in cui gli animali "vivono e muoiono" per fini alimentari, ma all'intero sistema di sfruttamento degli animali, motivo per cui lei e gli altri presso il santuario sono vegani. Sophia Rivers di Farm Sanctuary ha anche raccontato di quanto sia forte l'influenza che ha sulle persone l'incontro dal vivo con gli animali fuggiti.

Farm Sanctuary sottolinea che gli animali sono esseri senzienti, e che ogni individuo deve essere inteso come "qualcuno". Focalizzando l'attenzione sulle loro soggettività: "ciò che sembra toccare maggiormente le persone è considerare gli animali qualcuno e non qualcosa" (Rivers, 15 marzo 2013). Infatti, spiega, "numerosi visitatori hanno ridotto il loro consumo di prodotti animali, alcuni sono diventati vegetariani, e molti hanno riferito di essere diventati vegani dopo aver incontrato e guardato negli occhi gli animali". Questa trasformazione si verifica perché la gente comincia a riconoscere la "distinzione arbitraria" tra i cani e gatti che chiamiamo "animali da compagnia", da una parte, e quegli animali che chiamiamo "cibo", dall'altra, come nel commento di "Denveright303" (2012) quando considera la scelta vegana: "Si potrebbe pure scegliere di mangiarsi il cane o gatto, se ci si pensa su". Quando ho chiesto se le storie di fuggitivi perturbino in particolare i modi in cui siamo distanziati dal cibo, Rivers (2013) ha risposto: "Una cosa che abbiamo notato è che le storie di animali fuggiti fanno scattare davvero qualcosa nelle persone. Lo fanno in un modo che le altre storie non riescono a fare, perché le persone si accorgono che ogni animale sta inequivocabilmente esprimendo la sua volontà di vivere". Di Queenie in particolare, Rivers racconta come "i visitatori del rifugio si sono sentiti profondamente commossi [...] vedendola al pascolo, correre libera e con i suoi amici".

Questa disamina di notizie, testimonianze rese dai lavoratori dei rifugi tramite interviste, blog, libri e commenti pubblici online, indica che gli animali che sfuggono ai macelli interrompono lo scollamento comunemente esistente tra consumatori e prodotti di origine animale. Talvolta il risultato è la dissonanza cognitiva, ma occasionalmente si verificherà una trasformazione personale. I rifugi per animali si impegnano in una forma

di antropomorfismo strategico per suscitare empatia, mentre i media mainstream spesso usano l'umorismo per mascherare la dissonanza cognitiva che evocano i fuggitivi. Alcuni racconti dei media perpetuano il mito che dipinge questi individui come più cognitivamente dotati rispetto ad altri animali allevati, e quindi "speciali" o "unici". Le pubblicazioni dei rifugi cercano di sfatare questi miti. Attualmente, mentre un esiguo numero di animali fuggiti trovano cure salvavita e rifugi che li accolgano, la maggior parte viene trattata dalle forze dell'ordine e dalla gente come intrusi illegali, quando si rifiutano di restare negli spazi in cui sono relegati.

CAPITOLO VI

"NON SI PUÒ RESTARE NEUTRALI"

I confini dell'industria zootecnica definiscono quali corpi possano muoversi liberamente e quali corpi restino intrappolati nei luoghi di macellazione. Mentre miliardi di animali non umani sono immobilizzati all'interno di questo sistema, alcuni di questi animali riescono a fuggire: sganciano cancelli, saltano recinzioni, si gettano dai rimorchi, attraversano a nuoto i fiumi, corrono per le strade, i campi e i boschi. Gli animali allevati fuggitivi nel ventunesimo secolo hanno toccato le persone in vari modi: hanno ispirato dipinti (vedi Appendice 4), canzoni punk (Propagandhi, 2009) e haiku ("arminius von", 2009). Alcuni hanno anche le proprie pagine personali su Facebook (per esempio "Unsinkable Molly Brown Heifer/Cow"). Questo progetto ha esaminato le storie di coloro che resistono ai confini che li costituiscono come "fuori luogo" a New York, e ha spiegato nel dettaglio come queste storie aumentino la consapevolezza dei rapporti di forza che si esplicitano in questi confini. In questo capitolo conclusivo, riassumo il mio lavoro, discuto tre strategie per muoversi oltre i confini e verso la solidarietà tra le specie, e suggerisco varie direzioni per la ricerca futura sui fuggitivi dai macelli.

Quando riescono a fuggire, gli animali allevati trasgrediscono diversi confini: non soltanto muri, recinzioni e cancelli materiali dell'industria zootecnica, ma anche la loro collocazione in quanto "domestici" rispetto a "selvatici" da parte della società umana, e i confini concettuali "a posto" e "fuori posto". Queste trasgressioni si verificano in un contesto politico e sociale in cui gli altri animali sono soggetti oppressi il cui sfruttamento spesso si interseca con quello degli esseri umani. I loro stessi atti di fuga rappresentano la loro resistenza e mettono in evidenza questi confini. La fuga produce una soggettività e un discorso che contrastano il lavoro di normalizzazione del potere. Il macello è un'"istituzione disciplinare", dove i corpi umani e non umani sono "assoggettati, usati e trasformati secondo procedure inquietanti" (Thierman, 2010, p. 96).

Nonostante l'autoregolamentazione e la sottomissione di corpi umani e non umani, nel macello esiste il potere sovversivo e resistente, poiché il po-

tere non è solo repressivo, ma è anche produttivo (Foucault, 1976). Il potere produce nuove forme di vita attraverso la normalizzazione. Se il sistema carcerario produce il "prigioniero" come nuova forma di vita, un nuovo tipo di soggettività, attraverso la disciplina e la sorveglianza panottica, apre uno spazio di resistenza. Allo stesso modo, se gli allevamenti intensivi producono una nuova forma di vita (cioè, l'animale allevato *intensivo*, la macchina biologica, la "carne" che cammina) attraverso tattiche di normalizzazione, allora si apre la possibilità di un contro-discorso nel momento in cui la cosiddetta "carne" fugge e la volontà di vivere dell'animale passa in primo piano.

Interrompendo la normalizzazione degli animali come "carne" oggettivata, gli animali fuggiaschi alterano il proprio destino e influenzano i luoghi che li circondano. Possono non avere l'intenzione di influenzare la politica, così come un bambino che porta in luce una situazione di abuso, e la loro libertà solitamente dipende da esseri umani che rispondono eticamente ed emotivamente alla loro situazione e formulano critiche – dunque parlando con o per gli animali non umani. Ciò nonostante, la fuga conduce alla trasformazione nel contesto sociale e politico. Questa influenza è evidente nella corsa di Queenie verso la libertà, nel suo schivare "il traffico, i pedoni e, infine, le auto della polizia per le strade trafficate di New York" e che ha causato successive indagini nel mercato da cui i polli sono stati portati via (Coston, 2011).

Il significato della fuga di Queenie non è stato solo quello di far incontrare alle persone, faccia a faccia, qualcuno che sarebbe potuto diventare il loro pasto, perturbando il modo in cui le persone sono distanziate dalla violenza dello sfruttamento degli animali; le sue azioni hanno anche portato alla liberazione di 150 polli. La libertà dei polli può non essere stata nelle intenzioni di Queenie, ma le sue azioni, consapevoli o meno, sfidano il paradigma dominante dell'eccezionalismo umano attraverso la trasgressione dei confini, sfidando le pareti concettuali e materiali, le recinzioni e gli altri confini che la tenevano prigioniera. In qualità di soggetto oppresso appartenente alla comunità di coloro che tradizionalmente sono considerati senza voce, il suo atto di resistenza sfida questo paradigma. Dato il contesto politico e sociale, la questione non è se Queenie intendesse liberare i polli, ma quale impatto abbiano avuto sull'ambiente circostante le azioni resistenti.

Attraversando i confini del selvatico e della civiltà, i fuggitivi che trasgrediscono gli spazi a loro assegnati possono essere considerati "selvaggi" che provocano "caos". Come osserva Hribal, il termine spagnolo *cimarrones* ("i selvaggi") una volta si riferiva a "bovini, suini e cavalli in fuga" (Hribal, 2003, p. 34). Questa associazione contraddice il modo in cui la società occidentale urbana considera gli animali allevati e addomesticati,

cioè come animali docili e distanti dalle loro origini selvatiche. Gli animali domestici in fuga invertono la narrazione del progresso. In effetti, l'uso del termine "selvaggio" riflette il fatto che gli animali non umani hanno un modo di essere che esisteva una volta – e dovrebbe esistere di nuovo – libero dalla domesticazione, ma può anche invocare un discorso di disordine e caos che serve a controllare gli animali allevati ed escluderli dalla comunità morale. Molti dei testi più antichi richiamano il tropo "guardie e cowboy", che in questo caso inseguono e accerchiano i fuggitivi selvatici. Questi testi illustrano come nei discorsi pubblici nordamericani la linea tra "animali selvatici" e "indiani selvaggi" sia sfumata, e come siano entrambi vittime di grandi sofferenze causate dal progetto imperialista americano.

Allo stesso modo, insieme alle raffigurazioni di Susan Boyle come una "mucca", dei ragazzi come "delinquenti" in erba o dei "musulmani immigrati" come coloro che frequentano i mercati di animali vivi, le rappresentazioni di questi fuggitivi sono ubiquitariamente legate a ciò che significa essere normale, vale a dire un "vero" americano rispetto ad uno straniero anormale. Alcuni guardano con nostalgia agli animali fuggitivi come simbolo di "un'epoca perduta della città" (Fernandez, 2009), ma direi che questi animali ci parlano soprattutto di ciò a cui resistono: l'economia capitalista globale e il paradigma specista. Le storie di fuga sono utili ad articolare una lotta politica più inclusiva in opposizione al sistema sociale ed economico neoliberista. Il collegamento di Harvey al movimento Occupy è interessante, dato che sia Harvey che gli altri fuggitivi dei macelli e gli umani del "99%" sono oppressi dallo stesso sistema delle multinazionali che imprigiona esseri umani e non umani.

Gli animali allevati e i manifestanti hanno un interesse comune: la fine dell'economia neoliberista – anche se i primi non hanno alcuna concezione di tali sistemi. Data l'espansione urbana e l'industrializzazione, il mantra del profitto del capitalismo globale e una società in cui gli atteggiamenti specisti sono la norma, gli animali d'allevamento sono soggetti a un'economia in cui sono valutati solo come proprietà, e questa loro condizione è mantenuta dalle forze dell'ordine. Sono vittime di un sistema violento in cui la macellazione degli altri animali è una pratica normalizzata e il "controllo degli animali" ha rappresentato la forma di contatto principale con gli animali liberi per le strade.

I rifugi aiutano le associazioni animaliste che a volte non sono in grado di realizzare il migliore interesse degli animali[1]. Sebbene non mettano

1 Il proliferare di rifugi che non praticano eutanasia ("No Kill Shelter"), ma nei quali al contrario agli animali fuggitivi o randagi viene offerto un posto dove

ancora in discussione la zootecnia industriale, affiorano nuove relazioni tra le parole che ricorrono negli articoli dei media mainstream, relazioni che gli attivisti per gli animali possono considerare promettenti. Gli agenti sociali daranno "forma ai testi" attraverso la creazione di relazioni tra i loro elementi (Fairclough, 2003, p. 12). Per esempio, i giornalisti attualmente parlano di "animali salvati" in relazione all'"industria alimentare" (Colletti, 2012) o di come gli animali vivranno le loro vite in una "fattoria vegan" (Severson, 2007). Queste frasi/parole messe insieme, un tempo improbabili, dimostrano che alcuni membri della società europea occidentale stanno cominciando a mettere in discussione lo stato di proprietà degli animali di allevamento e a riconoscerli come persone.

La proliferazione di video dei fuggitivi può avere conseguenze significative per la loro sorte. Nell'attuale cultura della sorveglianza, la fuga diventa spettacolo. Gli articoli delle principali agenzie di stampa che includono video hanno una percentuale significativamente più alta di commenti rispetto a quelli senza video. Sia il caso di Mike Jr. che quello del toro senza nome di Jamaica hanno suscitato commenti di solidarietà proprio per il video drammatico. Mentre un tempo le persone partecipavano a visite guidate nei macelli[2], a New York lo spettacolo ha luogo anche per le strade. Questo spettacolo è diverso da quello dell'uccisione industriale di animali. Si basa sulla decontestualizzazione e "l'essere fuori luogo" di coloro che sono stati relegati in spazi di macellazione, e che diventano visibili attraverso la fuga. Al giorno d'oggi l'uccisione di massa è nascosta, e il piacere che si ottiene è in primo luogo gastronomico, anche se alcuni possono godere dello spettacolo della polizia che spara a mucche "selvagge" o ad altri animali scappati in strada. Lo spettacolo può anche essere un evento positivo che "cambia il modo di vedere della gente", e nel quale è racchiuso un significato (Socha, 2011, p. 9).

abitare, rappresenta un ulteriore cambiamento di un certo numero di associazioni "compassionevoli". Questo tipo di iniziative mette in discussione il trattamento e la retorica che descrive gli altri animali come sacrificabili.

2 Nel suo romanzo di denuncia *The Jungle*, pubblicato la prima volta nel 1906, Upton Sinclair conduce il lettore all'interno di un macello a Packingtown, Chicago. Qui la macellazione dei suini è diventato uno spettacolo pubblico da sfruttare per profitto: la gente viene guidata attraverso il macello e l'animale viene sfruttato così intensamente che anche il suo "strillo" è fonte di guadagno. Questo mattatoio degli inizi del XX secolo diventò un "quadro commovente", in cui entrambi, animali non umani e lavoratori umani, erano lo spettacolo dal quale i capitalisti traevano profitto. Le visite guidate al macello erano parte del processo del "capitale animale" (Shukin, 2009, p. 92).

I filmati di fughe di animali aumentano la consapevolezza relativa all'industria dello sfruttamento e incoraggiano le persone a sperimentare stili di vita compassionevoli. Diventa possibile instillare nuove idee che incoraggino le persone a riflettere la prossima volta che prenderanno in considerazione l'acquisto di un hamburger o di un frullato al latte. In realtà, il veganismo sembra catturare l'attenzione del pubblico. Come mostrato nelle statistiche di ricerca di Google, il numero di persone alla ricerca di "veganismo" online negli Stati Uniti è aumentato enormemente dal 2007 (Conner, 2013). I fuggitivi fanno la loro parte in questa opera educativa: l'analisi delle reazioni alle notizie e le osservazioni dei lavoratori dei rifugi mostrano che alcune persone prenderanno in considerazione il vegetarismo o il veganismo dopo essersi identificati con un animale fuggito. Nei commenti ci sono persone che sono già vegetariane o vegan, ma troviamo anche coloro che stanno cominciando a prendere in considerazione questi stili di vita. JerseyKat e Jessica, per esempio, concludono che il vegetarismo e il veganismo sono le scelte efficaci e moralmente coerenti per affrontare lo sfruttamento animale.

Il veganismo è una logica estensione del vegetarismo dal momento che le vacche da latte e le galline ovaiole sperimentano condizioni simili, e a volte peggiori, degli animali allevati unicamente per la loro carne, ed entrambe sono alla fine mandate al macello per produrre "carne" considerata di qualità inferiore. Alcuni commenti, ad esempio quello di "Animal Lover" (2009) ("Se questa storia ti fa sentire bene, astieniti dal mangiare ancora carne!") offrono soluzioni, colmando in tal modo la dissonanza esistente tra gli animali che amiamo e gli animali che mangiamo. Possono mettere in discussione ciò che McArthur chiama "compassione soggettiva", domandandosi: "Quando cominceremo a mostrare un po' di compassione per gli animali?" Sebbene molti dei commenti siano scritti da persone che approvano o difendono la norma del consumo animale, i commenti che mettono in discussione il consumo animale mostrano che le storie di resistenza interrompono il distanziamento dalla zootecnia industriale.

Tuttavia, sarebbe un errore costruire una narrazione incentrata sull'idea di progresso tra i testi del diciannovesimo e ventunesimo secolo. Il rapporto tra i due momenti discorsivi da me esaminati è complesso. In gran parte degli anni a cavallo tra il XIX e il XX secolo, i fuggitivi sono stati descritti come anormali, le loro fughe prolungavano semplicemente le ore che li separavano dalla morte causata dai proiettili o dalla macellazione. Oggi, come si è visto nei casi di Queenie, Molly, Lucky Lady, Mike Jr. e Harvey, molte persone li considerano degni di salvezza. A causa delle tecniche di

allontanamento pervasive e della continua espansione della zootecnia, oggi vengono sistematicamente uccisi più animali che mai.

Questa industria ha significative conseguenze etiche, ambientali e sociali (Miglior et al, 2007; Nibert, 2002; Regan, 2004; Shiva, 1997; Sorenson, 2010). Molte persone che sostengono di avere a cuore gli altri animali non vogliono, o non si sentono in grado di, cambiare i loro modelli di consumo. E mentre è in atto un cambiamento nel modo in cui gli animali in fuga sono rappresentati nel discorso pubblico mainstream, e in cui vengono trattati dalla polizia, ad esempio nei casi di Molly, Queenie, e Mike Jr. che sono stati sedati invece che uccisi, gli animali sono ancora considerati proprietà, con tutte le implicazioni sinistre che questo status comporta. Così, anche se i fuggitivi portano alla luce il sistema nascosto, non vi è certezza che l'empatia che la gente sente per un animale fuggito, e forse per tutti gli animali allevati, si tradurrà in azioni compassionevoli. Il giornalismo tende a concentrarsi su storie di interesse umano, e l'enfasi sull'eccezionalità dell'individuo può essere utilizzata per giustificare il consumo di quelli che sono presumibilmente meno intelligenti, volitivi, e così via. La celebrazione degli animali fuggiti come speciali rispetto ad altri individui meno fortunati è molto problematica perché ignora l'immensa sofferenza causata dalla zootecnia.

Questa retorica ha molte affinità con il discorso internazionale sui rifugiati, in cui solo a pochi eletti è concesso l'ingresso nel paese di accoglienza, mentre la sofferenza di molti altri resta invisibile. Suggerisce inoltre che i più forti (presumibilmente quelli che fuggono, anche se questo non è necessariamente il caso) siano più meritevoli di quelli deboli o feriti, quelli che presumibilmente hanno meno probabilità di fuggire.

La solidarietà oltre i confini di specie

Inquadrare la questione degli "animali senza frontiere" nell'ambito del pensiero femminista transnazionale significa domandarsi chi detenga il potere di creare e smantellare confini – degli stati-nazione e delle pareti dei macelli – e chi abbia il potere di attraversarli a piacimento. La regolamentazione dei luoghi e delle tecnologie emergenti ha portato ad una mobilità accresciuta per pochi, e alla stasi ed immobilità per tutti gli altri. I confini eretti per contenere gli animali allevati negli spazi a loro assegnati sono perpetuati dal discorso normalizzante, in modo tale da mantenere l'ordine e la gerarchia sociale/di specie.

Dalle rivoluzioni globali alle fughe di animali non umani, ogni segnale di rivolta o attività che minaccia l'egemonia dello stato-nazione diventa il

bersaglio del discorso pubblico dei mass media, funzionale ad estinguere tali rivolte. Ma proprio come le donne altamente visibili del mondo arabo – che erano presenti e a capo di marce, manifestazioni e rivolte durante la primavera araba nel 2012 – hanno messo in discussione i più comuni presupposti occidentali, che dipingono le donne non occidentali come se fossero in gabbia, senza voce e passive, le storie di resistenza degli animali sfidano le rappresentazioni di altri animali come muti e privi di agentività.

Riconoscere la solidarietà oltre i confini di specie, "oltre i confini della differenza", è un significativo passo in avanti verso la messa in discussione delle strutture di potere oppressive. Dobbiamo andare oltre il diritto di diventare i loro soccorritori e chiederci come possiamo esprimere solidarietà agli altri animali. La solidarietà è la resistenza collettiva che può essere messa in pratica nella vita quotidiana delle persone. Qui di seguito suggerisco tre metodi strategici per costruire tale solidarietà tra gli esseri umani e gli animali non umani allevati (e non solo), ovvero: i racconti di resistenza; la dieta decoloniale insieme alla pratica quotidiana (Harper, 2010); la protesta politica basata sul riconoscimento dell'oppressione condivisa e della liberazione (Nibert, 2002).

Narrazioni della resistenza

L'intersezione tra le narrazioni dell'oppressione umana e di quella non umana rappresenta una forma strategica di costruzione di solidarietà. La pedagogia femminista che si discosta dall'obiettivo di fissare degli oggetti di conoscenza ha il potenziale di costruire solidarietà e "cittadinanza attiva in queste lotte per la giustizia" (Mohanty, 2003, p. 243). La presunzione della capacità umana di capire le intenzioni oltre le differenze di specie presenta il rischio di riecheggiare il modo in cui le femministe occidentali hanno affermato di conoscere le donne del terzo mondo, sostituendo la tradizionale violenza discorsiva con un altro marchio, ad esempio, gli "attivisti per i diritti degli animali come salvatori". Il pericolo delle narrazioni degli eroici salvatori risiede nel fatto che implicano un'altra forma di silenziamento degli "altri": invece di lasciare spazio affinché le voci degli oppressi siano ascoltate, possono scoraggiare l'idea che questi individui abbiano una propria agentività e voci proprie. Invece, quando presentiamo i punti di vista degli animali, dovremmo riconoscere che tali storie sono sempre filtrate attraverso la lente umana. Forse i nostri racconti e le conversazioni con gli animali non umani possono basarsi su una corporeità condivisa che trascende le barriere di specie. "La retorica creaturale" è un linguaggio condiviso tra tutti gli animali, umani e non umani, sulla base

della corporeità in generale e della "vulnerabilità dell'esistenza corporea" (Davis, 2009).

Bekoff e Pierce (2007) cercano di comprendere il linguaggio che trascende le differenze di specie e di utilizzare il racconto per interpretare e sollevare questioni circa la vita interiore degli animali. Raccontare storie è stato un metodo a lungo utilizzato in tale lavoro sul campo: la narrazione è un atto di interpretazione. Gli etologi esperti spesso hanno notato che numeri e grafici non rendono giustizia alle sfumature e alla bellezza del comportamento animale. Al contrario, si scoprono a raccontare storie delle proprie esperienze per dimostrare una tesi o sollevare una questione (Bekoff e Pierce, p. 37).

In questo caso, le storie di fughe dai macelli possono essere condivise per stimolare una discussione di tipo morale riguardo al sistema oppressivo da cui gli animali fuggono. Come i racconti degli schiavi neri fuggiti dalle piantagioni degli Stati Uniti, e quelle contemporanee di coloro che fuggono dalle odierne istituzioni di schiavitù, il complesso carcerario industriale[3], o altre forme di schiavitù come la schiavitù minorile nell'industria del cacao, anche le storie di fuga degli animali non umani sfidano l'ingiustizia e il sistema di dominio e di supremazia dato per scontato (umano su non umano, bianco su nero, ecc).

Oggi, uno degli istituti contemporanei di schiavitù, il sistema carcerario, mostra forti somiglianze con la reclusione globale degli animali. Come gli esseri umani, gli altri animali sono confinati per ordine delle istituzioni a fini economici[4]. In *Carcere e animali*, numero speciale del "Journal for Critical Animal Studies", i curatori spiegano che questi collegamenti "si sono sviluppati a partire dall'osservazione delle traiettorie stranamente simili del complesso industriale carcerario e degli allevamenti intensivi" (Shields e Thomas, 2012, p. 4). Sia lo specismo, sul quale si basano gli allevamenti

3 Per esempio, Assata Shakur, che viene oggi descritta dall'FBI come una minaccia "terroristica" di alto livello, si descrive come una "schiava del XX secolo in fuga", sfuggita alle catene del complesso industriale carcerario ("Lettera aperta di Assata: marzo 1998").

4 In almeno un caso, le sbarre di una prigione di New York City destinate agli esseri umani sono state utilizzate come forma di contenimento per un animale fuggito, un maiale trovato davanti a una taverna nel Bronx. Inseguito dalla polizia per due ore, il maiale è stato rinchiuso in una cella di polizia (Fernandez, 2009). La detenzione degli animali non umani è molto simile a quella degli animali umani. Nati al solo scopo di generare profitto (e per il piacere delle papille gustative di qualcuno), si trovano ad affrontare un particolare tipo di braccio della morte. I primi resoconti di sparatorie contro animali scappati spesso veicolano un elemento di vendetta che è presente anche nel sistema del braccio della morte.

intensivi, che il razzismo, sul quale si basa il sistema carcerario, sono manifestazioni di oppressione che servono a sostenere le gerarchie sociali ed economiche. Come osserva Anthony Nocella (2012), "un modo semplice per gli attivisti animalisti di sfidare il razzismo è quello di sostenere l'abolizione del sistema carcerario e di impegnarsi in un'autentica lotta per la liberazione totale e la giustizia per tutti" (p. 114).

Dieta decoloniale e pratica quotidiana

Allo stesso modo, coloro che sostengono le lotte umane per la giustizia sociale possono sfidare lo specismo e l'oppressione con una dieta decoloniale a base vegetale (Harper, 2010). Sfidare il sistema capitalista e la norma sociale dello specismo rifiutandosi di mangiare altre specie animali è parte di una prospettiva rivoluzionaria. Alla domanda su cosa pensasse dell'inclusione degli animali non umani nei movimenti di giustizia sociale – riferendosi in particolare ai polli – la studiosa, attivista e rivoluzionaria Angela Davis ha risposto che esiste un importante collegamento nel modo in cui gli esseri umani e gli altri animali sono oppressi:

> Il cibo che mangiamo nasconde tanta crudeltà. Il fatto che siamo in grado di sederci e mangiare un pezzo di pollo, senza pensare alle condizioni orrende in cui i polli sono allevati industrialmente in questo paese, è un indicatore dei pericoli del capitalismo, di come il capitalismo ha colonizzato le nostre menti (citata in Harper, 2012).

Entrambi, i polli e gli esseri umani, sono oppressi dal sistema capitalistico in cui le merci sono la prima forma di comprensione del mondo. Non andiamo oltre l'oggetto che abbiamo di fronte per considerare i mezzi di produzione, perché le nostre menti e i nostri corpi sono stati "colonizzati" – cosa che non riusciamo a riconoscere.

In un'intervista del 2012 Davis osserva che è arrivato il momento giusto per parlare del suo essere vegana:

> Penso che sia giunto il momento di parlarne in quanto parte della prospettiva rivoluzionaria [...]. La maggioranza delle persone non pensa che si ciba di animali [...]. Abituarci a immaginare le relazioni umane e non umane oltre gli oggetti che costituiscono il nostro ambiente sarebbe qualcosa di veramente rivoluzionario" (Davis, A., 2012).

Il fatto che Davis sia vegana indica che il suo punto di vista critico va oltre alle condizioni di macellazione dei polli, e che le sue ragioni sono in

gran parte fondate sulla comprensione marxista del feticismo delle merci (Davis, 2012). La promozione e la pratica del veganismo è di fondamentale importanza per i proprietari di Farm Sanctuary e i volontari con cui ho parlato. Come già sottolineato, è evidente il forte scollamento che si ha quando si prendono le difese di alcuni fuggitivi mentre si ignorano volutamente i miliardi di altri animali che soffrono e muoiono negli allevamenti intensivi e nei macelli.

Anche se i media pubblicano storie di animali fuggiti, come spiega Brown, gli stessi spettatori "che augurano il meglio a quell'animale" sono probabilmente "seduti a casa, quella sera, a mangiare bistecche o hamburger." L'ironia di tutto questo è che chi esalta la libertà degli animali fuggiti molto probabilmente si troverà a consumare i loro simili. Un antidoto a questa disconnessione è quello di smettere di consumare i corpi di altri animali. Una volta che le persone hanno compreso l'impatto della carne, dei latticini e della produzione di uova sugli animali allevati, saranno più propense a fare scelte che abbiano un effetto positivo sulla vita degli animali. Oltre a consistere nell'evitare i prodotti animali, il veganismo può essere esteso al fine di eliminare altri prodotti devastanti per l'ambiente e la società, come l'olio di palma, i prodotti commerciali non equi (ad esempio, caffè o cacao), i prodotti con un eccesso di confezioni, e così via. La dieta decoloniale è dunque una pratica quotidiana che integra altre pratiche rivoluzionarie di organizzazione strategica contro la distruzione operata dal capitalismo globale, pratiche che possono includere e considerare sia gli animali umani che non umani.

La protesta: unità di oppressione e liberazione

Gli animali sono stati esclusi dalla partecipazione politica, ma non è necessario che sia sempre così. La divisione del lavoro nel macello è un ulteriore luogo in cui tale solidarietà può emergere. Per esempio, la materialità del traffico di esseri umani potrebbe far finire una persona in un allevamento intensivo in qualità di operaio, e questa persona potrebbe poi identificarsi e provare solidarietà nei confronti degli animali non umani. Spesso coloro che lavorano all'interno del comparto zootecnico sono a loro volta oppressi e lottano per mantenere se stessi e le proprie famiglie, e se fosse stato possibile avrebbero scelto un altro lavoro. I lavoratori dei macelli a volte rendono più porosa la dicotomia umano/animale, come quando paragonano l'esecuzione di una mucca fuggita da un macello con quella di un uomo disarmato proveniente dal Messico (Pachirat, 2011, p. 2). In questo caso, i lavoratori hanno espresso empatia per entrambi. Alcuni di loro non sono gli addetti all'uccisione degli animali e, quindi, prendono le distanze dall'uccisione diretta. Una donna ha ricordato il momento in cui la mucca è stata uccisa: "Le hanno sparato dieci volte". Ha poi raccontato di una sparatoria della polizia contro un uomo disarmato proveniente dal Messico, notando che a causa del suo essere messicano (e cioè non caucasico), "gli hanno sparato proprio come hanno sparato alla mucca". Quando coloro che si identificano come membri della classe operaia identificano gli altri animali come appartenenti a questa classe, suggeriscono che la solidarietà può emergere in opposizione a una posizione condivisa di oppressione. Infatti, nel corso della storia recente, molti di coloro che hanno esteso la propria compassione agli altri animali sono membri della classe operaia o loro sostenitori. L'attivista per i diritti dei lavoratori Samuel Bamford, vissuto nei primi anni dell'Ottocento, sosteneva i diritti di "cani, manzi e cavalli", così come il cartista Thomas Cooper (Hribal, 2003, p. 453).

I membri della classe operaia più indigenti erano fortemente contrari alla vivisezione perché si identificavano con il terribile destino degli animali non umani (Kalof, 2007, p. 139). Le rivolte denominate "Old Brown Dog" che ebbero luogo all'inizio del ventesimo secolo in Inghilterra furono originate dalle proteste delle suffragette vegetariane e sostenute dai lavoratori che compresero il loro collegamento con gli altri animali, un riconoscimento che ha spinto la classe capitalista a lavorare strenuamente per promuovere l'ideologia specista (Nibert, 2002, p. 242). L'anarchico Pierre-Joseph Proudhon (1840) comprendeva anche le altre specie nella sua formulazione della politica della classe operaia. Proudhon osservò che buoi e cavalli lavoravano per gli esseri umani senza ricevere nulla in cambio. Considerato che, in particolare nelle narrazioni del XIX secolo, la classe operaia era rappresentata come bestiale e più vicina agli animali, questi collegamenti sono significativi. La borghesia non ha esitato a ritrarre i proletari come "animali", proprio come i bianchi non hanno avuto alcun problema a ritrarre africani (e messicani) come animali.

A volte le due oppressioni si intrecciano, come nel caso della donna africana di classe operaia Saartjie Baartman, ritratta come animalesca sia nel corso della sua vita in occasione degli spettacoli, che dopo la morte, quando è diventata oggetto di studio per gli eugenetisti. Quando gli afroamericani e coloro che si identificano come lavoratori/trici controbattono affermando di non essere animali, ciò può essere letto come una forma di auto-difesa contro la violenza epistemica (Harper, 2010). I lavoratori dei macelli si mobilitano contro il proprio lavoro o le condizioni ambientali attraverso scioperi selvaggi o altre attività rivoluzionarie, e possono includere i bisogni degli altri animali in questa protesta. Il riconoscimento che

gran parte dell'oppressione animale è in continuità con il progetto coloniale occidentale è un passo necessario per sfidare il dominio di coloro che sono (im)mobilizzati dai macelli e dall'eredità coloniale che prospera negli spazi di macellazione. Le trasgressioni dei confini ci permettono di "renderci conto che un confine addirittura esistesse" (Cresswell, 1996, p. 22). Attraverso la testimonianza o sperimentando la trasgressione dei confini, si rivela il controllo e l'egemonia del sistema-mattatoio.

Sviluppi futuri

La ricerca futura potrebbe esaminare un arco temporale più ampio relativo alle fughe di animali negli Stati Uniti e non solo. Anche Chicago, città che ha svolto un ruolo significativo nella storia dei macelli, potrebbe rivelarsi un luogo importante per indagare la resistenza degli animali. La ricerca futura potrebbe prendere in considerazione in che modo le rappresentazioni artistiche e letterarie di animali fuggiti contribuiscano ad un quadro olistico della loro vita, come quando ad esempio immaginano la loro vita prima di fuggire. Il toro che carica, icona simbolo del mercato azionario che si trova vicino a Wall Street, è materiale di studio interessante, considerato in che modo il "bestiame" è stato inizialmente utilizzato come forma di capitale, e vista la storia dei tori fuggiti per le strade di New York. Come ha osservato uno storico,

> La testa del toro è abbassata, le narici soffiano, e le corna perfidamente lunghe e affilate sono pronte a incornare; esso [sic] è una bestia arrabbiata e pericolosa. Il corpo muscoloso è piegato da un lato e la coda è curva come una frustata: il Toro è anche pieno di energia e in movimento (Durante, 2009).

La statua ha rappresentato un simbolo di ricchezza e di potere, ma gli animali allevati come i tori sono di fatto sfruttati su larga scala per profitto. Anche se questo studio si è concentrato sulla resistenza degli altri animali, il futuro lavoro intersezionale potrebbe esplorare le interconnessioni di fughe e resistenze umane e non umane. Nel complesso, le ricerche sui diritti e la liberazione degli animali di solito si concentrano sui ruoli umani nella liberazione degli animali o descrivono le crudeli pratiche del settore zootecnico (ad esempio, Best e Nocella, 2004; Regan, 2004; Singer, 2002). Anche se a volte è stato evidenziato che gli animali stessi si ribellano contro i loro oppressori, i *Critical Animal Studies* trarrebbero beneficio da ulteriori ricerche che si focalizzassero sull'agentività, la varietà e la soggettività degli altri animali.

Conclusioni

I racconti di individui che subiscono e resistono alle atrocità da lungo tempo evidenziano la violenza della società. Vivendo ai margini estremi, gli animali allevati sono soggetti la cui agentività e le cui storie vengono negate. Quando entrano nella sfera pubblica, diventano nuovamente visibili. Questi momenti di resistenza sottolineano l'agentività degli animali non umani e interrompono la normalità della produzione zootecnica. L'approccio di questa analisi è stata quella degli "animali senza frontiere", un approccio teso a comprendere le vite soggettive e le rappresentazioni degli animali allevati. Attraverso la propria resistenza, i fuggitivi dei macelli attirano l'attenzione sui rapporti di potere che tracciano i confini: mettono in evidenza gli spazi e i luoghi dal proprio punto di vista e sfidano l'egemonia e il controllo degli spazi che trasgrediscono. La loro presenza, quando si manifesta chiaramente, può causare ansia e sensazioni di disagio, poiché rende visibili i segreti delle aziende zootecniche. Quando si annulla la distanza tra la sfera pubblica e la zootecnia, si crea lo spazio per una trasformazione consapevole.

Rifiutandosi di rimanere all'interno dei posti a loro assegnati, i fuggitivi confermano l'urgenza di includere gli altri animali nelle lotte di liberazione. Infatti, quando si comprende che questi individui non sono particolarmente speciali, si può volgere lo sguardo a quegli animali allevati che rimangono senza nome, con solo un numero, reclusi e inviati al macello ogni anno. Assumersi la responsabilità degli spazi che occupiamo e riconoscere la necessità di una solidarietà interspecifica ci porta in questa direzione. Perché, come ha compreso il compianto Howard Zinn (2002), "non si può restare neutrali su un treno in movimento"... e non si può restare neutrali sulle navi, sui camion di trasporto, sui valichi di frontiera e negli altri luoghi di sofferenza dove gli esseri umani e gli altri animali a volte compiono azioni trasgressive, dagli scioperi selvaggi alle corse all'impazzata lungo i binari.