

Massimo Filippi (R)esistenza animali

[...] il corpo è più grande e più vasto, più esteso, più a ripieghi e rotazioni su se stesso di quanto l'occhio immediato non lo sveli e lo concepisca quando lo vede.
(Antonin Artaud)¹

[...] la vendetta è stata e rimarrà sempre l'ultimo mezzo di lotta [...] per gli oppressi.
(Zvi Kolitz)²

1. Rendere percepibile il grande brivido. Ne *Il viaggio dell'orsa*³, l'ultima raccolta di racconti di Vincenzo Pardini, gli animali sono, come da anni ci ha abituati, protagonisti assoluti. *Non perché si racconta di loro nella nostra lingua, ma perché sono loro stessi a raccontare le loro storie con i loro linguaggi.* E gli animali raccontano non tanto perché, nelle pagine di questo libro, alcuni di loro riprendono la parola dopo millenni di inascoltato silenzio, ma in quanto corpi vulnerabili che producono scrittura. Pardini, come i cantastorie popolari a cui si richiama, *non scrive, ma trascrive e traduce*; è lo sciamano che, evocata la potenza della vita, si limita a lasciarsene attraversare per trasmetterla. La vista cede allora il passo all'udito e, soprattutto, all'olfatto; alla stazione eretta e al cammino bipede si affiancano posture e movenze altre. Un mondo di cose viste da sopra e da fuori si trasforma sotto i nostri occhi in piste odorose e in tracce acustiche percepite nell'immanenza e da dentro. Di colpo, siamo trasportati in altri mondi, scopriamo che *il mondo non esiste, che quello che continuiamo a chiamare mondo è un insieme di mondi, che non esiste solo la nostra prospettiva, ma infinite prospettive che si costituiscono a partire dalle innumerevoli forme, sensibilità e movenze dei diversi corpi animali, da ciò che questi possono.* Che addirittura è il termine prospettiva ad essere profondamente sbagliato, perché ancora troppo legato alla sfera del visivo e all'idea che possa esistere uno spettatore distaccato che osserva da uno spazio esterno qualcosa che sta accadendo fuori di lui. In questo senso, i racconti di Pardini rappresentano la continuazione e l'approfondimento letterari del lavoro scientifico di Uexküll⁴: alle tavole in cui quest'ultimo, con l'aiuto di Kriszat, ci ha permesso di vedere il mondo con gli occhi di un cane o di una mosca⁵, si aggiungono la mappe odorose

e le cartografie acustiche, tra gli altri, di lupi, orsi, muli, piccioni, pantere e gufi. Gli animali di Pardini non solo raccontano, ma *raccontano da un "altrove" non-solo-visivo* che, aporeticamente, sta nel mezzo dell'oceano della vita, venendo a costituire una sorta di centro dislocato e instabile di una circonferenza inesistente poiché di raggio indefinibile. Potremmo dire che l'ambiente degli animali con cui Pardini dialoga è un *altrimenti che altrove* che, parafrasando Paul Klee, non rende il percepibile, ma *rende percepibile*. Questi animali prefigurano così una radicale trasformazione dell'umano: dall'essere in grado di assumere una *velocità di fuga* che lo stacca da terra ad un essere-con che scopre una *via di fuga* intensiva che lo rimette tra le creature terrestri e, proprio per questo, in tempi e spazi sconosciuti e ancora largamente inesplorati. Gli animali che raccontano i racconti di Pardini sono intercessori che ci permettono di accedere a quello che Nietzsche ha definito il «nostro nuovo "infinito"», ad uno spazio che è tale non perché banalmente sconfinato ma perché racchiude in sé «interpretazioni infinite»⁶. Il «nostro» nuovo infinito, allora, non è più quello degli spazi interstellari, ma l'in-finitezza del finito che è già qui e da sempre con noi e che ci richiama ad un'infinita responsabilità. L'invasione aliena degli extraterrestri diventa l'e-vasione alienante (da intendersi nel senso che l'altro ci abita, spossandoci da noi stessi, prima di ogni forma di identità) di altri terrestri. Certo, continuiamo a non poter girare con lo sguardo oltre «il nostro angolo» – e non potrebbe che essere così –, ma percepiamo con il «nostro» corpo l'esistenza di «altre specie d'intelletto e prospettive». Le vicende animali di cui Pardini si fa testimone ci afferrano esponendoci al «grande brivido» che l'esistenza di «un'altra direzione della vita» ci fa avvertire.

2. Traccio dunque non sono. A ragione, Vinciane Despret afferma che gli animali conoscono i nostri libri, conoscono perfettamente, ad esempio, il pensiero di Descartes⁷. Ma non solo. Essi leggono tutto quello che abbiamo scritto e andiamo scrivendo su di loro, dai saggi scientifici ai registri degli allevatori e dei macellai, dalle classificazioni tassonomiche alle leggi sul loro (presunto) benessere, in quanto inciso, tatuato, marchiato sui loro corpi dalla grafia, lineare e precisa, della normalità violenta. Anche gli animali, però, sanno scrivere: come i loro corpi vengono tracciati dall'ambiente in cui vivono, così loro tracciano, sentendo e muovendosi, quest'ultimo – tanto che parlare di ambienti e di animali come entità distinguibili e separate è ancora un tributo al dualismo metafisico. Gli animali (umani compresi) disseminano tracce che gli stregoni come Pardini sanno cogliere, seguire e tradurre in linguaggio alfabetico. Se gli animali sanno leggere le nostre diverse lingue, dall'aramaico all'inglese,

1 Antonin Artaud, *Storia vissuta di Artaud-Mômo*, trad. it. di G. Bongiorno, Edizioni l'Obliquo, Brescia 1995, p. 36.

2 Zvi Kolitz, *Yossi Rakover si rivolge a Dio*, trad. it. di A. L. Callow, Adelphi, Milano 1996, p. 18.

3 Vincenzo Pardini, *Il viaggio dell'orsa*, Fandango, Roma 2011.

4 Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, illustrazioni di Georg Kriszat, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

5 *Ibidem*, pp. 106-107.

6 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1979, §374, pp. 253-254, da dove sono tratte anche tutte le altre citazioni di questo paragrafo.

7 Vinciane Despret, «Rispondere agli animali o trattato delle buone maniere come preludio a una diversa coabitazione», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo, gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, p. 40.

Pardini è profondo conoscitore delle zoografie e, grazie a questo suo talento, ci restituisce sia l'in-finità dei mondi che, normalmente invisibili, ci circondano e ci abitano, sia l'in-finità degli incontri e delle relazioni che tra questi si instaurano o, meglio, che li precedono assicurandone la venuta all'esistenza. In altri termini, i racconti di Pardini ci *con-sentono* di percepire altri mondi perché ci trasportano in uno spazio proto-ontologico che precede sia la formazione dei mondi e degli individui che li popolano, sia la formazione degli individui e dei mondi che intorno ad essi si organizzano. Non esistono prima, chiari e distinti, i mondi dei lupi, degli orsi o degli umani che successivamente entrano in relazione: in principio, che non è ancora e non è già più un principio, ci sono gli spazi zoosomatici indiscernibili degli incontri da cui, successivamente e in maniera continuamente rimodellata, emergono i differenti mondi, le differenti specie, i differenti individui. I mondi sono innanzitutto *tra*, margini periferici che precedono ogni forma di identità (anche altra), ogni possibilità di un centro (anche temporaneo), ogni confine (anche benigno). Non a caso tutti i personaggi di Pardini sono marginali, si aggirano nelle periferie, abitano le terre di confine, sono spesso banditi, fuori-legge⁸ e i mondi a cui lascia la possibilità di narrarsi, i mondi dei lupi, degli orsi, delle pecore, delle volpi, degli umani, raccontano di zone transindividuali dove certi "individui" che poi diventeranno lupi, orsi, pecore volpi o umani intersecano la (loro) vita con quella di certi altri "individui" che poi diventeranno lupi, orsi, pecore, volpi o umani. Il che significa che non solo non esiste un proprio dell'uomo, ma che non esiste il proprio *tout court*, che il proprio è sempre improprio, che «nell'origine (origine senza origine) [...] non c'è niente di semplice, bensì una composizione, un inquinamento»⁹. L'identità e la civiltà umane sono, allora, più che umane non solo e non tanto perché "create dagli animali", ma soprattutto perché anche gli altri animali non possono accedere ad un proprio; materialmente e ontologicamente l'umano non può che essere canino, murino, felino, plantigrado, ungulato, licantropo, ecc. *L'improprio dell'in-umano risiede nel centro dell'umano*. Al tracciamento identitario dei

8 Bandito è chi è posto dal bando sovrano al di fuori dalla legge ma proprio per questo, perché fuori-legge, continua ad intrattenere un rapporto con essa, istituendo così una «soglia di indifferenza e di passaggio fra l'animale e l'uomo, la *physis* e il *nómos*, l'esclusione e l'inclusione». Da qui la frequenza con cui il bandito, in diversi documenti medievali, viene accostato al lupo mannaro e, probabilmente, la frequenza di lupi dai tratti mentali antropomorfi in questi racconti di Pardini. Su questi aspetti, cfr. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, soprattutto il capitolo 6 della seconda parte intitolato «Il bando e il lupo», pp. 116-123, da cui è tratta la citazione riportata sopra (p. 117). Cfr., inoltre, Jacques Derrida, *La Bestia e il Sovrano*, vol. I (2001-2002), trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009, testo ancora una volta percorso da innumerevoli lupi e dove è messo in chiaro che i fuori-legge per antonomasia sono quelli che instaurano la legge (i sovrani) e quelli che ne subiscono i rigori maggiori (gli animali) essendo entrambi posti fuori di essa. Al che è importante ricordare che figure sovrane, dal Duca di Ferrara a vari tutori della legge e a esponenti dei servizi segreti, sono quasi altrettanto presenti degli animali in questi racconti di Pardini.

9 J. Derrida, *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, trad. it. di S. Maruzzella, Mimesis, Milano 2010, p. 22.

confini dell'antropocentrismo si sostituisce la dispersione an-archica della traccia, traccia che non è «mai presente [...] poiché rinvia al radicalmente altro, iscrive in sé l'infinitamente altro»¹⁰. Un altro infinito si spalanca e il grande brivido ci afferra ancora una volta. Poiché, nella storia naturale, è l'animalità a introdurre la traccia e l'assolutamente altro¹¹, le innumerevoli tracce disseminate dagli animali nei racconti di Pardini rimandano a quest'altra traccia, mettendo in scacco la presenza del presente, destituendo di senso ogni classificazione tassonomica, togliendo fondamento al fondamento di tutte le tassonomie: la distinzione umano/animale.

3. *L'ambiente e il contrattempo*. Nei mondi altri a cui Pardini fa accedere la nostra percezione, mondi che precedono o che stanno oltre l'essere dell'uomo, cambia anche il modo in cui lo spazio e il tempo vengono concepiti: non più come gli a priori trascendentali di kantiana memoria, ma come il risultato di un processo che incessantemente produce differenze in cui anch'essi sono presi. Lo spazio e il tempo non sono fissi in un qualche altrove, ma divengono incessantemente "qui" e "ora". Lo spazio, in quanto reso possibile dagli incontri che, dispiegandosi nel tempo, lo instaurano, è uno spazio costituzionalmente animale, ibrido, intreccio e rimodellamento continuo di molteplici spazi differenti. *Lo spazio è ambiente e l'ambiente è divenire-tempo dello spazio*. Il tempo, che prende avvio dalla spazialità delle relazioni, è anch'esso costituzionalmente animale, provvisorio ed estraneo sia al tempo lineare e fintamente storico dell'umano metafisico, sia a quello circolare e apparentemente astorico della "natura". *Il tempo è contrattempo e il contrattempo è divenire-spazio del tempo*. Coerentemente, allora, Pardini, con una tecnica che ricorda da vicino il montaggio cinematografico, costruisce la trama narrativa dei suoi racconti affiancando e intersecando, nello stesso lasso temporale, ambienti disparati – quello delle pantere con quelli dei migranti e delle prostitute, quello dei maremmani con quelli di trans, prefetti, lupi e bracconieri, quello di Ludovico Ariosto con quelli di psicopatici, gufi, guardie forestali, spie internazionali, membri dei servizi deviati, ecc. – e rintracciando tempi diversi, dall'invasione romana dell'Etruria ai più recenti "anni di piombo", nello spazio comune dell'Alta Garfagnana e, più in generale, dell'Italia centrale. Il lettore non sarà così sorpreso di scoprire che i racconti di Pardini iniziano dopo che la storia narrata ha già preso avvio e terminano con finali aperti che alludono a molteplici sviluppi; non si stupirà di imbattersi in una pantera che, importata nel nostro paese da trafficanti di animali selvatici e sfuggita da chi la deteneva in cattività, si aggira nelle odierne campagne romane come una vera e propria reincarnazione delle pantere utilizzate dagli

10 *Ibidem*, p. 37. Cfr. anche *Id.*, «La *différance*», in *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 49.

11 Cfr. il mio saggio «Storia naturale. Tesi per una filosofia della natura», in «Liberazioni», n. 4, primavera 2011, pp. 6-19.

etruschi nella caccia del cinghiale e che, imboccato un cunicolo sotterraneo, è in grado di percepire la presenza dei morti lì sepolti; accetterà tranquillamente che un gatto e una pistolera possano apparire, scomparire e riapparire in luoghi differenti senza che i loro movimenti di spostamento siano avvertiti; non rimarrà incredulo se una giovane contadina, di fronte alla malvagità umana nei confronti degli animali e della natura, predice, intorno al 1450, sconvolgimenti climatici che oggi sono all'ordine del giorno. L'incontro con gli animali di Pardini, come tutti i veri incontri, quelli che sono completamente imprevedibili e incontrollabili, quelli con il radicalmente altro, ci dislocano in uno spazio e in un tempo che precedono o superano l'individuazione e la conoscenza, ci espongono alla follia, alla perdita di quell'insieme di categorie e classificazioni troppo umane con cui continuiamo a ridurre ciò che ci circonda a nostra immagine e somiglianza. In questi momenti di follia, prima di ritornare in sé e nel Sé, esperiamo altri infiniti e altri brividi, gli stessi che verosimilmente ha provato Derrida nell'incontro con una piccola gatta che, scopertolo nudo, ha segnato definitivamente il corso del suo pensiero¹².

4. Vulnerabilità ambientale. A differenza di quanto una certa interpretazione dell'animalità – che è tanto ampia da passare dalla riflessione di Nietzsche, Rilke, Bataille e Gehlen fino a giungere a certe generose reinterpretazioni del pensiero giudaico-cristiano e al primitivismo – vorrebbe farci credere, gli animali sono tutt'altro che perfettamente inseriti nel loro ambiente, non sono «nel mondo come l'acqua nell'acqua»¹³, l'animale non «vede l'aperto» e soprattutto non è «libero da morte»¹⁴. Tutti gli animali sono esseri mancanti, corpi vulnerabili e per questo “hanno” un ambiente dove, muovendosi e sentendo, possono trovare la materia e l'energia di cui necessitano. In questo modo, si aprono all'incontro con l'altro e quindi anche alla possibilità dello scontro e del conflitto mortale. Muovendosi e sentendo nell'ambiente, in quanto dotati di cervello¹⁵ – l'organo improprio per eccellenza in quanto traccia interna del mondo esterno che continua a rintracciare e da cui è continuamente ritracciato, sorta di pelle sotto la pelle¹⁶, zona di indistinzione tra un dentro e un fuori –, espandendo il corpo nell'ambiente ed esponendo ancor di più la sua vulnerabilità all'impronta che ciò che sta fuori imprime sul “proprio”, gli animali intrattengono un rapporto

12 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, pp. 38 e sgg.

13 Georges Bataille, *Teoria della religione*, trad. it. di R. Piccoli, SE, Milano 2002, pp. 25-26.

14 Rainer Maria Rilke, «Ottava elegia», in *Elegie duinesi*, trad. it. di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino 1978, vv.1-14, p. 49.

15 Accettando la formula di Gilles Deleuze e Félix Guattari, «È il cervello che dice lo, ma lo è un altro», in *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002, p. 214, è evidente che il cervello di cui qui si parla è un cervello altro dall'organo studiato dalla neurologia, è un altro cervello, è il cervello dell'altro, è altro che cervello pur non essendo altro che cervello, nient'altro che cervello.

16 Non a caso sistema nervoso e tessuti epidermici, i due “propri organici” che hanno a che fare con il fuori, hanno un'origine embrionale comune.

indissolubile con la morte, propria e altrui. *Non avrebbe senso* essere animati, poter muoversi, se non si potesse sentire o viceversa poter sentire senza potersi muovere verso le fonti di piacere e lontano da quelle di dolore. Essere animati, essere-animati, corrisponde al poter sentire. E *poter* sentire, per quanto detto, è innanzitutto un poter sentire la propria mancanza, il potere aporetico dell'*im-potenza*, della vulnerabilità e della morte. Per questo motivo gli animali di Pardini, umani compresi, sono tutt'altro che animali edenici; perciò Pardini non registra solo scene di convivenza ospitale ed amorosa. Questi racconti cioè non escludono che il lupo *abbia potuto o potrà* pascolare con l'agnello, ma neppure danno per scontato che questo sia avvenuto o che un giorno si realizzerà. Pardini sa che non si esalta l'uomo solo svalutando gli animali, ma anche conferendo loro un'innocenza innata che solo l'uomo può eroicamente conquistare grazie ad una tenacia e ad una intelligenza (ancora una volta) sovranaturali. Pardini sa che la “natura” non possiede solo «denti e artigli rossi di sangue»¹⁷ e non è solo mutuo soccorso, ma entrambe le cose assieme. Non mancano così in questi racconti indimenticabili scene di tenerezza tra animali che travalicano i confini di specie (ad esempio, tra un uomo e una picciona e tra un gufo e un lupo), ma non mancano neppure scene di inusitata violenza che pure non rispettano i confini di specie, esercitandosi su conspecifici. Pardini sembra, però, essere anche consapevole – come dimostrano le scene di macellazione, di caccia, di sequestro e sfruttamento degli altri animali per i fini più vari, dal commercio di specie rare all'esibizione circense – che l'umano, istituzionalizzando la violenza e riducendo progressivamente gli spazi e gli eventi della dolcezza, ha accelerato l'orrore in maniera iperbolica creando un'infinita riserva di nude vite umane e animali pronte per essere macellate. In questi racconti, Pardini sembra dirci che da un lato l'umano si è sempre impegnato a tracciare linee di confine verso il mondo animale solo per occultare l'unica caratteristica che è esclusivamente nostra: la capacità di istituzionalizzare la violenza; e dall'altro che questo confine non ha mai coinciso completamente con quello biologico di specie, dal momento che da sempre innumerevoli schiere di umani sono state trattate e sono trattate come animali. In altre parole, se lo specismo non è tanto un pregiudizio morale verso specie altre quanto piuttosto un'ideologia giustificazionista del dominio¹⁸ e dello sfruttamento della carne macellabile, compresa la nostra¹⁹, allora *non*

17 Richard Dawkins, *Il gene egoista*, trad. it. di G. Corte e A. Serra, Mondadori, Milano 1995, p. 4.
18 Al proposito, cfr. il mio «Specismo e antispecismo», ne «Lo Straniero», n. 85, Luglio 2007, pp. 68-76.

19 Cfr. Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2008, soprattutto il capitolo 4 intitolato «Il corpo, la carne macellata e lo spirito, il divenire animale», pp. 52-67, dove, tra l'altro, scrive: «La carne macellata non è carne morta, essa ha conservato tutte le sofferenze e ha preso su di sé tutti i colori della carne viva. [...] La carne macellata è la zona comune all'uomo e alla bestia, la loro zona di indiscernibilità. [...] L'uomo che soffre è una bestia, la bestia che soffre è un uomo» (pp. 57-58). Per un'analisi più ampia dell'importanza della zona di indistinzione tra umano e animale che si associa dalla nozione di carne macellata (o macellabile), cfr. Matthew Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», su

siamo mai stati specisti. Un infinito altro. Un altro grande brivido.

5. **Resistere, resistere, resistere!** Gli animali, umani e non umani, in quanto corpi vulnerabili e mortali, in quanto possono soffrire e possono morire, in quanto portatori dell'aporetica potenza dell'impotenza, sono costantemente presi in relazioni di potere. Relazioni di potere che gli animali-animali declinano maggiormente sul versante del "soffrire" e del "morire", cioè sul versante affermativo della vita che si apre alla com-passione, quello magistralmente reso da Pardini nelle interazioni affettive che molti degli animali dei suoi racconti vivono o ricordano a partire dalla tenerezza dei legami parentali dell'infanzia trascorsa nella felicità del sempre nuovo. Relazioni di potere che invece gli animali-umani sembrano restringere sempre più al versante del "potere", cioè al versante negativo della vita, quello che prevede la prevaricazione e l'affermazione sull'altro e che Pardini restituisce nei rapporti tra umani bloccati in relazioni di potere fisse e fossilizzate dove è sempre riconoscibile un "umano" da una parte (sopra) e un animale dall'altra (sotto). Se, però, come sostiene Foucault, «il tratto caratteristico del potere» è quello di poter determinare la condotta di altri «in modo più o meno completo, ma mai in modo esaustivo», allora «non c'è potere senza rifiuto o rivolta in potenza»²⁰. Non a caso, quindi, uno degli aspetti più originali ed esaltanti di questi racconti di Pardini è la frequenza con cui compaiono episodi di resistenza e di rivolta animale al potere che l'umano esercita su di loro, episodi che, in alcuni casi e almeno per un certo periodo di tempo, sono in grado di eludere e ridicolizzare lo stato di eccezione permanente che la legge umana instaura a partire dall'esclusione del resto del vivente. Resistenza animale che, nei momenti estremi, quando massima è l'oppressione, assume la tonalità della vendetta, portata avanti sia sull'onda emotiva del sentimento offeso – come è il caso della madre orsa del primo racconto che, dopo che le è stato sequestrato il proprio cucciolo handicappato, non esita a sfidare da sola l'intero esercito del Duca di Ferrara a cui l'orsetto è stato donato come divertimento di corte –, sia in maniera razionale, pianificata e meticolosa – come è il caso del lupo del secondo racconto il cui fratello è stato ucciso da un bracconiere o come è il caso del gufo dell'ultimo racconto che non esita ad allearsi con un lupo pur di vendicarsi nei confronti di un balordo di paese che ha rapito, per rivenderli, la sua compagna e i suoi figli. Resistenza animale che non è solo degli animali selvatici di cui Pardini narra, ma anche, come si apprende dai media, degli animali cosiddetti da reddito; innumerevoli sono, infatti, i suini che scappano dai camion della morte, i tori che incornano i loro tormentatori, gli elefanti che, scappati dai circhi, devastano interi quartieri, i macachi che mordono gli sperimentatori, le tigri e i leoni che aggrediscono

questo numero della rivista.

²⁰ Michel Foucault, «*Omnès et singulatim*. Verso una critica della ragion politica», in *Biopolitica e liberalismo*, trad. it. di O. Marzocca, Medusa, Milano 2001, p. 144.

i domatori, ecc. Resistenza che è così pervasiva perché gli animali, umani e non umani, sono soggetti in quanto assoggettati, perché in quanto soggetti di potere sono soggetti al potere e viceversa. Resistenza che la carne macellata evoca ogni volta che siamo in grado di riportare alla luce il referente assente²¹ a cui rimanda e di cui sono testimonianza l'esistenza di un movimento animalista e di tutti quei movimenti che si oppongono allo stato di cose esistente. Testimonianza che traspare con terribile bellezza dalle pagine di Pardini e che prelude all'infinito, grande brivido della liberazione.

²¹ Per il concetto di referente assente, cfr. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York e Londra 2004, soprattutto capitolo 2 «The Rape of Animals, the Butchering of Women», pp. 50-73, tradotto in italiano da E. Melodia in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 24-55.