

“

Una distinzione immediata e necessaria, in una società di allevatori, è quella tra animali maschi e femmine.

– Émile Benveniste

”

Liberezioni

14

**M.SMITH** Lo spazio “etico” del mattatoio: l’(in)umana macellazione degli altri animali **D.MARTINELLI** La F.I.S.S.A. e l’insostenibile leggerezza dello specismo. Alle prese con una nuova definitiva *differenza tra uomo e animale* **R.MARCHESINI** Lo spazio incerto della violenza. Riflessioni sul rapporto preda/predatore **R.R.SIMONSEN** Manifesto *Queer Vegan* **A.GALBIATI** Il bastone è la carota **M.REGGIO** Intervista ad Annamaria Rivera: denaturalizzare, decostruire, disertare **M.FILIPPI** Intervista a Luca Vitali: i danni collaterali dello specismo **M.MAZZEO** Il darwinismo inverso di Emanuela Jossa



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 5,00



# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2013

14



## **Liberazioni**

**Trimestrale Anno IV n.14 / Settembre 2013**

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

### *Direttore responsabile*

Fausta Bizzozzero

### *Redazione*

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

### *Collaboratori*

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

Finito di stampare nel Settembre 2013  
presso Isabel Litografia S.r.l.,  
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)  
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza  
n. 1223 del 16 marzo 2010

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

### *Abbonamenti*

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

### *Abbonamenti per l'Europa*

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

### *Iscrizione all'associazione*

- Quota associativa annuale: 18 €

### *Per richieste e informazioni*

abbonamenti@liberazioni.org

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

## **Dove trovare la rivista**

Bergamo **Libreria Il caffè letterario** - Via San Bernardino, 53  
Bologna **Libreria Naturista New Age** - Via degli Albani, 2  
Conegliano **Parafarmacia La nuova Prospettiva** - Via Manin 31/g  
Firenze **Dolce vegan** - Via San Gallo, 92 r  
Forlì **Equal Rights Forlì** - equalrights@inventati.org  
Marina di Carrara **Libreria Pianeta Fantasia** - Via Rinchiosa, 36  
Milano **Libreria COOP Statale** - Via Festa del Perdono, 12  
**Libreria Utopia** - Via Vallazza, 34  
**Merry Cherry Vegan** - Via Rubens, 14  
Monza **Gastronomia La Pentola Vegana** - Via Lecco, 18  
Padova **Circolo ARCI La luna nuova** - Via Barbarigo, 12  
Palermo **Laboratorio Antispecista** - presso i banchetti  
informativi e su www.distr-azione.net  
Pescara **Libreria Naturista** - Via Ancona, 66  
Pistoia **Ass. Centro di Documentazione** - Via S. Pertini  
Pordenone **Libreria Al segno** - Piazza del Cristo, 7  
Rimini **Biblioteca Gambalunga** - Via Gambalunga, 27  
Roma **Biblioteca Casa del Parco** - Via della Pineta Sacchetti, 78  
**Biblioteca Comunale Corviale** - Viale M. Mazzacurati, 76  
**Rewild cruelty-free club** - Via Giovannipoli, 18  
Torino **Centro Studi Sereno Regis** - Via Garibaldi, 13  
**Libreria Comunardi** - Via Conte Giambattista Bogino, 2  
Verona **Paginadodici** - Corte Sgarzerie, 6a  
Zocca **Associazione Green Riot** - greenriot@libero.it

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

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

# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

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

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

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

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

#### OFFICINA DELLA TEORIA

---

- 5 Mick Smith  
**Lo spazio “etico” del mattatoio: l’(in)umana macellazione degli altri animali**
- 29 Dario Martinelli  
**La F.I.S.S.A. e l’insostenibile leggerezza dello specismo. Alle prese con una nuova definitiva differenza tra uomo e animale (II parte)**
- 38 Roberto Marchesini  
**Lo spazio incerto della violenza. Riflessioni sul rapporto preda/predatore**

#### TERRITORI DELLE PRATICHE

---

- 44 Rasmus Rahbek Simonsen  
**Manifesto *Queer Vegan***
- 69 Alessandra Galbiati  
**Il bastone è la carota**

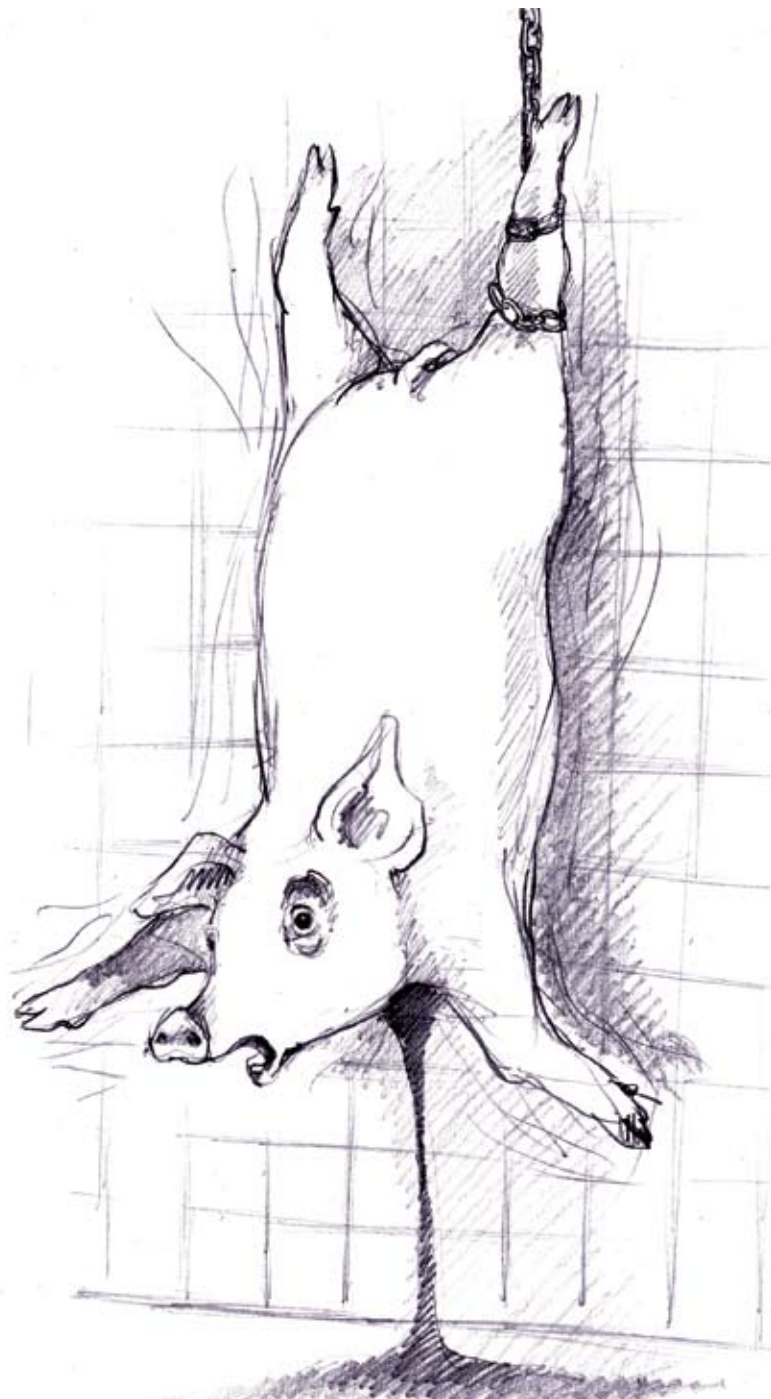
#### TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

---

- 75 Marco Reggio  
**Intervista ad Annamaria Rivera: denaturalizzare, decostruire, disertare**
- 85 Massimo Filippi  
**Intervista a Luca Vitali: i danni collaterali dello specismo**
- 91 Marco Mazzeo  
**Il darwinismo inverso di Emanuela Jossa**

#### NOTE BIOGRAFICHE

---



Mick Smith

## Lo spazio “etico” del mattatoio: l’(in)umana macellazione degli altri animali

### La voce

Ogni animale ha nella morte violenta una voce, esprime sé come sé tolto [*als aufgehobnes Selbst*] (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)<sup>1</sup>.

Tutto inizia dagli scivoli quando i maiali vi giungono condotti dai recinti. Due o tre addetti sospongono i maiali. Li pungolano in continuazione perché non vogliono andare avanti. Quando sentono l’odore del sangue, non vogliono avanzare [...]. Ho visto maiali pungolati fino a dodici volte. Come se fosse un grosso cinghiale che caricava, lo avevano colpito con lo storditore, aveva alzato gli occhi verso di loro, via RRRAAA! Lo colpirono ancora una volta, quel figlio di puttana non voleva avanzare. È incredibile la forza di volontà che hanno questi animali (Tommy Vladak)<sup>2</sup>.

Che cosa significa per l’animale che muore trovare una voce? L’affermazione di Hegel solleva molte domande: domande sull’animalità e sulla sua relazione con l’umanità in un’era di sviluppo, sulla violenza in un’epoca di stermini di massa, sulla voce come espressione della propria identità in questi tempi sempre più egocentrici. Si tratta di questioni *etiche*, di domande – sull’animalità, la violenza, l’identità del sé – tutte riassumibili nella seguente: «Come possiamo non ascoltare e rispondere alla voce dell’Altro nel momento del bisogno?».

Queste domande si intrecciano quando si considera la morte violenta degli animali, in quanto l’animale traccia sia il limite dell’esserci [*Dasein*] dell’umanità moderna, sia il limite di ciò che concerne l’umano. L’animale mette in discussione la consapevolezza e la coscienza (umana), l’esistenza e l’etica. E fa questo perché la modernità ha definito l’animale come Altro rispetto all’umanità, come il non-umano, l’inumano, il meno che umano,

<sup>1</sup> Cit. in Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008, p. 58.

<sup>2</sup> Tommy Vladak, macellatore di maiali, cit. in Gail A. Eisnitz, *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, Prometheus Books, New York 1997.

la bestialità<sup>3</sup>. Si sostiene che l'animalità sia quello stato dell'essere che l'umanità ha trasceso, evolvendosi oltre, da cui è fuggita attraverso la presa di coscienza del nostro sé in quanto sé, attraverso l'addomesticamento e la trasformazione dei nostri desideri animali, attraverso l'acquisizione della voce – il dono del linguaggio nel cui ambito possiamo esprimere noi stessi e la nostra differenza dagli Altri animali. Allora, forse, non sorprende che la possibilità di mantenere questa differenza ci richieda di restare *indifferenti* al richiamo degli altri animali, di escluderli dalle nostre preoccupazioni di ordine etico, in quanto l'etica è proprio una preoccupazione per gli Altri a dispetto, e a causa, di ciò che ci differenzia da loro<sup>4</sup>. Dopo tutto, sentire la loro voce come una forma di espressione della loro personalità, come un linguaggio che ci possa parlare, che possa modificare la nostra sensibilità, potrebbe mettere in pericolo il nostro status speciale, la nostra separatezza. Potrebbe rivelare qualcosa della fragilità dell'esistenza umana.

L'esclusione etica degli animali dipende quindi da una logica culturale che li considera “muti”, mancanti della capacità di esprimersi, o addirittura privi di un sé da esprimere. E se la modernità dichiara gli animali esseri senza parola e privi di un sé, ciò non è, come sostiene Descartes,

così crudele verso gli animali, come è indulgente verso gli uomini – almeno quelli che non sono dediti alle superstizioni [vegetariane] di Pitagora –, dato che li assolve dal sospetto di crimine quando mangiano o uccidono gli animali<sup>5</sup>.

Eppure il mantenimento di questa vantaggiosa narrazione antropocentrica, che considera le urla di creature agonizzanti alla stregua di mere reazioni di insensibili automi, richiede qualcosa di più che delle argomentazioni filosofiche. Stare a stretto contatto con gli animali rivela ben presto la miriade di modi in cui essi non solo possono, ma anche effettivamente si esprimono in forme non molto dissimili da quelle degli umani. La loro presenza in

3 Cfr. Steve Baker, *Picturing the Beast: Animals, Identity and Representation*, Manchester University Press, Manchester 1993; James Serpell, *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationships*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; Paul Shepard, *The Others: How Animals Made Us Human*, Island Press, Washington (D.C.) 1996. (La traduzione in italiano del sesto capitolo del saggio di Steve Baker si può trovare nei nn. 8 e 9 di «Liberazioni» [N.d.T.]).

4 Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1986.

5 Cit. in Peter Singer, *Liberazione Animale*, trad. it. E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 210.

carne e ossa come agenti innegabilmente attivi (piuttosto che semplicemente reattivi) rappresenta una minaccia reale per la visione dell'eccezionalità umana coltivata intellettualmente. E quando minacciano di corrodere la nostra consapevolezza, essi cominciano a turbare anche la nostra coscienza.

Per ironia della sorte, il potenziale di questa intrusione etica può talvolta essere scongiurato grazie al ricorso ad argomentazioni morali, argomentazioni che sottolineano il diritto degli umani a immunizzarsi dalle influenze contaminanti degli animali. Un esempio eloquente di quanto detto sono le ragioni addotte all'inizio del XIX secolo a favore dello spostamento del mercato del bestiame di Smithfield: la concentrazione degli animali ammassati in quel posto per essere abbattuti non era solo un pericolo fisico per la popolazione di Londra, ma anche un pericolo morale. La loro rumorosa presenza e la loro sfrenata bestialità, che non escludeva comportamenti palesemente sessuali, rappresentavano

non solo una fonte di disturbo per le menti impressionabili di donne e bambini, ma molto probabilmente anche uno stimolo per le persone suggestionabili che vivono e lavorano a Smithfield a esercitare atti sessuali impropri<sup>6</sup>.

La conclusione inevitabile di questi ragionamenti fu che

gli animali d'allevamento devono essere “tenuti a distanza” dagli “spazi normali” dell'elegante cittadina per il bene della “morale pubblica”<sup>7</sup>.

Il mantenimento di una coscienza pulita richiede che gli animali a cui intendiamo fare del male siano tenuti fuori dalla vista e dalla mente, o almeno che la loro presenza sia gestita in modo tale da limitare la loro possibilità di auto-esprimersi<sup>8</sup>. Così, anziché facilitare un'autentica *relazione etica* con gli animali, che li riconosca e li rispetti per quello che sono, la modernità si

6 Chris Philo, «Animals, Geography, and the City: Notes on Inclusions and Exclusions», in Jennifer Wolch e Jody Emel (a cura di), *Animal Geographies: Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, Verso, Londra 1998, p. 64.

7 *Ibidem*.

8 La situazione di quegli animali ai quali è permesso di entrare a far parte della società, vale a dire gli animali d'affezione, è naturalmente del tutto diversa. Come osserva Serpell (*In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationships*, cit., p. 185), in questo caso non si registra di fatto alcun conflitto morale in quanto «il *pet* vive nella casa del proprietario, partecipa alla vita familiare da pari o quasi-pari, e gli è dato un nome a cui impara a rispondere. Da vivo viene amato e quando muore viene pianto».

è dedicata a stilare un complesso codice di *regolamentazione morale*, che separa e limita l'espressione animale al fine di ridurre al minimo il potenziale danno che essa potrebbe arrecare alla logica culturale dominante. Questa gestione della morale regola tanto lo spazio sociale in cui le interazioni umani/animali hanno luogo, quanto l'anima e la mente di coloro che ne sono coinvolti. Essa agisce su diversi livelli, non solo esplicitamente attraverso la produzione conscia di codici di condotta, ma anche implicitamente attraverso l'adozione inconscia di specifiche norme sociali e praticamente attraverso l'utilizzo di tecniche e procedure diverse.

La conservazione della "distinzione" tra l'uomo e la bestia non è solo un semplice progetto filosofico, ma richiede ciò che Pierre Bourdieu definisce "trasformazioni dello spazio sociale"<sup>9</sup>, trasformazioni che promuovono e sono promosse da specifiche pratiche sociali e dall'adozione di disposizioni specifiche (e discriminatorie) nei confronti dell'ambiente circostante. Bourdieu dà a questo sistema di predisposizioni implicite ad agire in determinati modi il nome di *habitus*. L'*habitus* è una sorta di senso pratico che opera senza la necessità di una mediazione da parte del pensiero cosciente. È quell'inconscio "gusto per il gioco" che permette agli individui di rispondere a situazioni particolari in una maniera che soddisfa le aspettative e le norme associate al fatto di occupare una determinata posizione nello spazio sociale, ad esempio essere membro della classe operaia, essere un professionista, ecc. Inculcato fin dall'infanzia e costantemente rinforzato da richiami all'ordine provenienti dal gruppo, l'*habitus* diventa una «seconda natura»<sup>10</sup>. Esso rappresenta una (necessaria) modalità di reazione che ci permette di rispondere in modo immediato e "appropriato" alle circostanze della vita quotidiana, liberandoci dall'esigenza e dalla responsabilità di dover riflettere su tutto ciò che avviene o di doverlo sperimentare in prima persona.

Quanto segue intende illustrare la produzione e la trasformazione di alcuni spazi sociali moderni che predispongono le persone alla sordità nei confronti dell'esistenza non umana, in particolare rispetto a quello che, da un punto di vista etico, è il momento più problematico tra tutti, ossia quello della morte dell'animale. Si esaminerà lo spazio etico (o meglio non etico) del mattatoio, uno spazio che illustra lo sforzo dell'umanità attuale di prendere le distanze dalla sua stessa animalità e dalle sue responsabilità etiche nei confronti degli Altri animali. In breve, ciò che sostengo è che il mattatoio moderno altro non è che una fabbrica che facilita un "distanziamento

9 Pierre Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, trad. it. G. Viale, Il Mulino, Bologna 2001.

10 *Id.*, *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, trad. it. di I. Maffi, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 206 sgg.

sociale ed etico" dall'infame realtà della macellazione degli animali. Tale distanziamento si realizza attraverso una serie di pratiche e di giustificazioni, ivi compresi discorsi moralistici di "igiene" e di macellazione "umanitaria", che consentono a coloro che si trovano al di fuori delle mura del mattatoio di mantenere le loro abitudini carnivore e, in caso di difficoltà, di addurre a propria discolora una sorta di "ridotta capacità di intendere e volere" – quasi fossero individui che non sono in grado (che non possono permettersi) di rendersi conto di ciò di cui sono di fatto responsabili. Ciò richiede di sopprimere e di mettere a tacere le espressioni degli animali stessi, nonché la rimozione/regolamentazione del legame personale tra il cadavere animale e il consumatore umano. Pertanto non cercherò di sviluppare un'argomentazione contro le abitudini (*habitus*) prevalentemente carnivore della modernità fondata sulla crudeltà e sull'uccisione. Mi concentrerò, piuttosto, sull'evoluzione delle tecniche deliberatamente manageriali e spaziali che intendono sopprimere il luogo dell'auto-espressione (soprattutto vocale) degli animali e di come tale processo non faccia altro che rafforzare a sua volta il confine tra umano e non umano, permettendoci di autoassolverci dalla responsabilità per l'esistenza (e l'uccisione) degli Altri animali.

### All'interno del mattatoio

Da quando alle sei la sirena fischiò, il luogo incominciò a risonare, il bestiame, a causa dell'incessante rumore, a diventare irrequieto e a muggire violentemente, i tori incatenati nelle stalle a incitare le mucche, spingendole ad allearsi e a urtarsi all'interno dei recinti, le gru a cigolare, i macellai a sbraitare contro gli sfaccendati fermi a fumare nel bel mezzo del passaggio con le braccia nude infilate nei grembiuli, le pistole a sparare e le mannaie ad abbattersi sulle ossa e sulla carne (Archie Hind)<sup>11</sup>.

E proprio in quell'istante, un verso terrificante riempì l'aria, lacerando i timpani dei presenti [...]. A quell'urlo, ne seguì subito un altro, ancora più forte e disperato, perché – una volta iniziato quel viaggio aereo – l'animale non tornava più indietro [...], mentre un altro, e poi un altro e un altro ancora, lo seguivano allo stesso modo, finché non si formava una doppia fila di maiali appesi per una zampa, che scalcivano e grugnavano disperati [...]. E intanto, indifferenti a tutto ciò, gli uomini nello stanzone attendevano alla loro opera. Strida di maiali o lacrime di visitatori, per loro non faceva nessuna differenza: agganciavano i maiali uno dopo l'altro e li sgozzavano con una rapida

11 Archie Hind, *The Dear Green Place*, Corgi, Londra 1989, p. 115.

coltellata, allungando la fila degli animali che emettevano le ultime grida insieme a grossi fiotti di sangue; poi, quei corpi dondolanti per aria, ormai senza vita, riprendevano il loro viaggio, per essere tuffati in una grande vasca d'acqua bollente (Upton Sinclair)<sup>12</sup>.

I resoconti "romanzati" di Hind e Sinclair illustrano il modo in cui chi lavora nel mattatoio può, apparentemente, diventare immune all'orrore che lo circonda. Eppure *La Giungla* di Sinclair suscitò un'indignazione pubblica tale da indurre Theodore Roosevelt a disporre un'indagine federale sull'industria della carne<sup>13</sup>. La relazione finale confermò la veridicità di quanto narrato e portò alla promulgazione del *Meat Inspection Act* del 1906. Tuttavia, a parte alcune raccomandazioni sull'igiene alimentare, questa legge ebbe un impatto molto limitato sia sulle condizioni lavorative degli operai sia sul benessere degli animali. Come ebbe a dichiarare lo stesso Sinclair: «Mirai al cuore del pubblico, ma colpiti accidentalmente il suo stomaco»<sup>14</sup>.

Oggi, naturalmente, i mattatoi non offrono visite turistiche – non ci sono visitatori a versare lacrime e gli animali si dice che siano storditi prima di essere appesi e fatti a pezzi. Il frastuono che minacciava di assordare gli incauti visitatori di Sinclair è calato di tono; la linea di produzione è più lubrificata. I mattatoi sono stati spostati lontano dai centri abitati e la popolazione è messa sempre più al riparo dalla vista e dai rumori della violenza commessa in suo nome. I vecchi raccordi ferroviari che portavano milioni di capi di bestiame verso la morte negli *Union Stockyards* di Chicago sono praticamente scomparsi. A New York, il sito dove sorgevano i recinti per il bestiame è ora occupato da quel deposito dei diritti *umani* che è l'edificio delle Nazioni Unite.

Dentro i recinti perimetrali e le mura delle fabbriche le cose proseguono, però, esattamente come prima, solo le linee di produzione sono ancora più veloci. Se nei mattatoi di Chicago descritti da Sinclair si "trattavano" circa 50 bovini all'ora; oggi i nuovi impianti possono, nello stesso tempo, smembrarne 400. L'industria moderna della "carne" rappresenta la continuazione e l'esacerbazione di quel processo che Pick ha definito «razionalizzazione della macellazione»<sup>15</sup>. In effetti, fin dalla sua nascita, l'industria della "carne" ha impiegato la stessa razionalità formale, lo stesso linguaggio di

calcolo, misura ed efficienza, e le stesse tecniche burocratiche, contabili e scientifiche che Max Weber considerava proprie della modernità in generale. La divisione analitica delle mansioni e l'ordinamento razionale della produzione sono progettati per gestire e controllare sia la vita dei lavoratori che la morte degli animali, per disciplinare i corpi che lavorano e quelli che sono lavorati. Gli elementi irrazionali del sudore e del sangue vengono soggiogati all'interno di un regime che, dalla sua prospettiva strumentale, appare del tutto ragionevole. Non è un caso se il primo mattatoio moderno, *La Villette* di Parigi, sia stato concepito da quello stesso Barone Haussmann che aveva progettato i nuovi *boulevard*, applicando il principio del *divide et impera* alle masse disordinate della Parigi post-napoleonica<sup>16</sup>. L'ingegneria sociale razionalista che ha costruito strade lunghe e dritte per «instaurare il percorso più breve fra le caserme e i quartieri operai»<sup>17</sup> è stata riprodotta nella irreggimentazione "totalmente ingegnerizzata" del mattatoio.

Tuttavia, ciò che Weber chiamava la «gabbia d'acciaio» della razionalizzazione è qualcosa di tutt'altro che metaforico nel caso dei polli, dei maiali o delle mucche dell'allevamento industriale. Questi animali si trovano realmente incarcerati, misurati, classificati e sotto costante sorveglianza dietro sbarre e filo spinato. La loro esistenza, la loro crescita e la loro riproduzione sono soggette a un controllo continuo e minuzioso, esercitato attraverso la manipolazione del loro ambiente ormai quasi completamente artificiale. La luce è regolata, il cibo predefinito e pre-lavorato, i loro corpi imbottiti di antibiotici, ormoni e altri cocktail chimici per migliorarne la "produttività". Alla fine, vengono ammassati per essere trasportati su grandi distanze fino alla moderna catena di "smontaggio", di cui lo stesso Henry Ford sarebbe stato orgoglioso<sup>18</sup>.

Come altrove, anche per l'industria della "carne" "il tempo è denaro" e il mattatoio moderno incarna i principi razionalistici dell'*organizzazione scientifica del lavoro* associati al taylorismo<sup>19</sup>, compresa l'enfasi esasperata sull'efficienza, sui volumi di produzione, sull'ampia suddivisione delle

16 *Ibidem*.

17 Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, ed. it a cura di E. Gianni, Einaudi, Torino 2010, p. 16.

18 Come ricorda Jeremy Rifkin in *Ecocidio. Ascesa e Caduta della Cultura della Carne*, trad. it. di P. Canton, Mondadori, Milano 2008, pp. 137-138, gli stabilimenti per la lavorazione della carne hanno preceduto Ford, furono cioè le «prime industrie americane a sperimentare la catena di montaggio». Ford in effetti riconobbe di aver tratto ispirazione per la realizzazione della catena di montaggio delle automobili «dai carrelli sopraelevati che si usano nei mattatoi di Chicago per la lavorazione della carne».

19 Frederick W. Taylor, *L'organizzazione scientifica del lavoro*, trad. it. di F. Garella, L. Grandi e L. Zannini, Etas Libri, Milano 2004.

12 Upton Sinclair, *La Giungla*, trad. it. M. Maffi, Il Saggiatore, Milano 2003, pp. 61-62.

13 Eric Schlosser, *Fast Food Nation. Il lato oscuro del cheeseburger*, trad. it. M. G. Gini, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 173.

14 U. Sinclair, cit. in Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, Polity, Oxford 1990, p. 51.

15 Daniel Pick, *War Machine: The Rationalization of Slaughter in the Modern Age*, Yale University Press, New Haven 1993.



mansioni lavorative (dequalificate). Ogni attività del mattatoio è suddivisa in una serie di operazioni elementari, da ripetere più e più volte mentre i corpi si spostano lungo la catena di produzione e vengono progressivamente smembrati. La natura e la brutalità dei singoli compiti si riflette nei nomi attribuiti alle diverse mansioni: «Addetto allo stordimento, addetto alla degiugolazione, uncinatore, primo addetto alla recisione delle zampe, squartatore, scuoiatore, disossatore ventrale, disarticolatore, killeraggio»<sup>20</sup> e così via. Molti lavoratori soffrono di lesioni da sforzo ripetuto causate dalla natura meccanica della loro attività – tra cui il “dito a scatto” che colpisce gli addetti allo stordimento, quelli che accolgono gli animali sparandogli in testa un bullone d'acciaio. «Un macellatore di maiali può in un'ora tagliare la gola fino a 1100 animali – quasi uno ogni tre secondi»<sup>21</sup>.

La razionalizzazione delle procedure, la natura ripetitiva delle mansioni, la velocità del nastro trasportatore e la divisione dei compiti agiscono all'unisono determinando una sorta di isolamento etico e favorendo un sentimento di distacco da ciò che si sta eseguendo. Tutto corre al ritmo della macchina. Come ha sostenuto Weber, l'inevitabile corollario della razionalizzazione è il disincanto [*Entzauberung*] del mondo e dei suoi significati, la dissoluzione di tutto ciò che è misterioso e sacro, la considerazione di ogni ente come “mezzo” piuttosto che come fine in se stesso. L'animale che oltrepassa le porte del mattatoio non è più visto come un altro essere, ma è già diventato niente più che una risorsa, la materia prima della carne cruda. Gli animali che nei recinti attendono di essere abbattuti sono, a tutti gli effetti, ciò che Heidegger definisce «fondo» [*Bestand*]<sup>22</sup>. Una delle “piccole ironie” della modernità consiste nel fatto che la prima cosa che succede a questo particolare «fondo» quando entra nel mattatoio è che i suoi piedi vengono spazzolati nel momento stesso in cui viene stordito, incatenato, appeso per le zampe posteriori sui binari della catena e i suoi zoccoli recisi.

I movimenti con i quali i lavoratori recidono arterie, squarciano colonne vertebrali e impilano fette di carne sono meccanici come la fabbrica stessa. Attraverso l'immersione giornaliera nell'atmosfera del mattatoio e la

costante ripetitività dei loro compiti, i lavoratori acquisiscono una padronanza delle loro mansioni trasmessa loro allo «stato pratico, senza accedere al livello del discorso»<sup>23</sup>. (Il discorso è di fatto quasi impossibile in queste condizioni e il ritmo di funzionamento delle macchine garantisce che ai lavoratori non venga lasciato tempo a sufficienza per sviluppare una riflessione cosciente). Le loro azioni sono regolate da ciò che Bourdieu definisce *hexis* corporea, ossia l'*habitus* «incorporato, divenuto disposizione permanente, modo durevole di atteggiarsi, di parlare, di camminare e perciò di sentire e di pensare»<sup>24</sup>. Tale *hexis* corporea

parla immediatamente alla motricità, in quanto schema posturale che è al contempo singolare e sistematico perché solidale con tutto un sistema di tecniche del corpo e di strumenti e carico di una massa di significati e di valori sociali<sup>25</sup>.

Così, anche se in modo non del tutto meccanico e inconsapevole, l'*habitus* che i lavoratori acquisiscono riproduce un particolare *modus operandi* che a sua volta determina i pensieri, le percezioni e le azioni coerenti con esso.

Fino a quando tutto prosegue senza intoppi, le implicazioni etiche di queste attività restano nascoste. Quando le cose funzionano come dovrebbero, l'animale (seguendo la terminologia di Heidegger) rimane convenientemente a portata di mano [*Zuhandenheit*] come mero equipaggiamento del mondo del lavoro. Come ha sottolineato lo storico della tecnologia Siegfried Giedion,

quel che è più stupefacente di queste transizioni di massa dalla vita alla morte è la completa neutralità dell'atto [...]. Avvengono così rapidamente, e sono talmente integrate al processo di produzione da non generare quasi emozioni [...]. Non ci si commuove, non si prova nulla: ci si limita a osservare<sup>26</sup>.

Anche laddove la presenza dell'animale si rivela alla coscienza, la divisione del lavoro garantisce, in modo molto conveniente, la distribuzione e l'elusione della responsabilità etica. Lo stordimento di una creatura

20 E. Schlosser, *Fast Food Nation*, cit., p. 194.

21 G. A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit.

22 Martin Heidegger, «La questione della tecnica», in *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1985, p. 12: «Ciò che così ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto [*zur Stelle*] nel suo posto [*auf der Stelle*], e in modo siffatto da poter essere esso stesso impiegato [*bestelbarr*] per un ulteriore impiego. Ciò che così è impiegato ha una sua propria posizione [*Stand*]. La indicheremo con il termine *Bestand*, «fondo». Il termine dice qui qualcosa di più e di più essenziale che la semplice nozione di «scorta, provvista» [*Vorrat*]. La parola «fondo» [...] caratterizza niente di meno che il modo in cui è presente [*anwes*] tutto ciò che ha rapporto al disvelamento pro-vocante» che è la tecnica.

23 P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit., p. 233.

24 *Ibidem*, p. 239.

25 *Ibidem*, p. 233.

26 J. Rifkin, *Ecocidio*, cit., p. 138.

fiduciosa è così considerato un atto "umanitario" volto ad alleviarne le sofferenze; l'animale a cui viene tagliata la gola è già incosciente e quando la sua testa viene scuoiata è ormai troppo tardi per preoccuparsene.

In realtà, a causa dei comportamenti che gli animali mettono in atto, il processo spesso non è così scorrevole come suggerito da Giedion, ma ciò generalmente non modifica granché l'impatto emotivo ed etico ad esso associato. La velocità e la pericolosità del lavoro, la necessità di evitare di essere scalciati, l'utilizzo di coltelli affilati e il rischio di finire nei macchinari trita-ossa a causa dei pavimenti resi scivolosi dal sangue lasciano ai lavoratori ben poco tempo per la compassione. Le lesioni subite dagli operai dei mattatoi statunitensi superano di tre volte la media nazionale degli infortuni lavorativi e vi sono buone ragioni per ritenere che essi siano spesso non denunciati<sup>27</sup>. La mancanza di volontà dei governi e della società in generale di affrontare questi persistenti problemi di sicurezza verosimilmente rappresenta qualcosa di più che la semplice compiacenza nei riguardi del potere economico della *lobby* della carne<sup>28</sup>. Dal momento che l'igiene morale moderna richiede che (a differenza del negozio di macelleria medievale) il mattatoio sia tenuto nascosto, lontano dallo sguardo dei cittadini, le preoccupazioni sorgono inevitabilmente ogni qual volta le modalità del suo funzionamento o delle attività di chi vi lavora sono rese pubbliche. Gli stessi lavoratori sembrano essere stati corrotti moralmente dalle loro disgustose associazioni, le quali si dichiarano (apparentemente) disposte a partecipare al processo eticamente problematico di trasformazione degli animali da allevamento in cibo industriale. L'opinione pubblica permane in uno stato di negazione circa il proprio ruolo (come si dirà in seguito) e la sua capacità di mettersi in ascolto è ulteriormente attenuata, perlomeno negli Stati Uniti, dal fatto che molti lavoratori del mattatoio sono considerati alieni da parte della cultura dominante, in quanto immigrati la cui prima lingua spesso non è l'inglese<sup>29</sup>.

A volte, tuttavia, le cose prendono un'altra piega, perché, a dispetto della retorica razionalista della modernità, gli animali non sono delle risorse – bensì esseri viventi, creature che respirano, che continuano a esprimersi e a intrufolarsi nella nostra coscienza. A volte sono le dimensioni degli impianti

27 E. Schlosser, *Fast Food Nation*, cit., pp. 194-195.

28 Il che non significa negare la reale potenza economica e politica della *lobby* della carne. Solo quattro grandi aziende, ConAgra, IBP, Exell e National Beef, macellano circa l'84% del bestiame degli Stati Uniti. Come osserva Schlosser, l'industria della carne è stata uno dei maggiori finanziatori del Partito Repubblicano. A ciò si aggiunga che altri contatti commerciali, ben più deprecabili, sono stati talvolta messi in atto. Negli anni '70, la IBP è stata il «primo esempio di come in una grande industria possano infiltrarsi le famiglie mafiose», *ibidem*, p. 176.

29 *Ibidem*, p. 183.

di macellazione e la velocità dei loro macchinari a costringere coloro che vi operano o che li sorvegliano ad ammettere quanto detto, anche se vi continuano a lavorare. Warrick riporta così la testimonianza di Ramon Moreno, secondo addetto alla recisione delle zampe delle carcasse di bestiame (apparentemente morto) che gli scorrono davanti:

«Sbattono le ciglia. Emettono versi», disse in tono sommesso. «La testa si muove, gli occhi sono aperti e guardano attorno». Nonostante questo, Moreno continua a tagliare. Nei giorni più sfortunati, prosegue, arrivano alla sua postazione dozzine di animali chiaramente vivi e coscienti. Alcuni sarebbero sopravvissuti fin dopo il taglio della coda, lo sventramento e lo scuoiamento. «Muoiono», disse Moreno, «un pezzo alla volta»<sup>30</sup>.

Tra le numerose altre testimonianze raccolte, Warrick riporta anche quella di un video girato in uno stabilimento dello Iowa che «mostra maiali che urlano e scalciano non appena sono stati immersi nell'acqua [bollente]»<sup>31</sup>, un procedimento utilizzato per ammorbidire le loro pelli prima della scuoiatura.

Gail Eisnitz racconta dettagliatamente l'esperienza dei lavoratori del mattatoio della Kaplan Industries a Bartow in Florida. Secondo gli standard nordamericani questo è un impianto di media grandezza in grado di abbattere circa 600 bovini al giorno. Tuttavia, come afferma un lavoratore:

«Ci sono troppe mucche lì dentro e l'operaio che le deve uccidere, non ha il tempo di farlo. Le agganciano anche se scalciano violentemente ... Sessanta, settanta al giorno scalciano dopo essere state appese ... a volte cominciano a urlare, Muu! Sono appese a testa in giù e continuano a urlare Muu. Sollevano la testa e roteano gli occhi per guardarsi attorno. A volte cadono e cercano di rialzarsi. Quando la mucca sta appesa a testa in giù sulla rotaia e sta ancora urlando, uh» – «Muggiscono?», gli domando. «Sì. Muggiscono. Sì, penso proprio che siano ancora vive quando muggiscono. Nessuno può negare che quelle mucche siano vive»<sup>32</sup>.

Questa testimonianza rivela le pratiche nascoste del mattatoio e quanto sia difficile, anche per chi vi è assuefatto dalla routine quotidiana, evitare di sentire l'appello degli animali coinvolti. Parlando del suo lavoro, questo

30 Joby Warrick, «They Die Piece by Piece», «The Washington Post», 10 aprile 2001.

31 *Ibidem*.

32 Gail A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., p. 42.

macellaio collega costantemente l'animalità del "muggito" a un molto più umano "urlo". E alla fine cancella completamente la differenza tra i due parlando esclusivamente delle urla degli animali. Ciò lo ammutolisce finché l'intervistatore lo invita a ripetere tale collegamento e a giustificare la sua cancellazione – prima esprimendo la sua opinione personale («Sì, penso proprio che siano ancora vive quando muggiscono»), per poi sostenere l'oggettività della sua esperienza («Nessuno può negare che quelle mucche siano vive»). In altre parole, il contatto con gli animali in punto di morte conferma la speculazione di Hegel circa la voce: non ci può essere alcun dubbio che l'animale esprima la sua angoscia, né che non sia consapevolmente infelice della sua disperata situazione – un'identità di sé – un sé tolto.

Nel frattempo l'industria della carne continua a crescere. Negli Stati Uniti, solo nel corso del 1999 sono stati abbattuti 7.642.000 tra bovini e vitelli, 101.694.000 maiali, 8.287.200.000 polli e 265.000.000 tacchini<sup>33</sup>.

### Fuori dalle porte del mattatoio

*Il distacco, l'occultamento, la rappresentazione contraffatta e l'elusione della responsabilità permettono il permanere della struttura del referente assente* (Carol J. Adams).<sup>34</sup>

A volte, nonostante la distanza che la «cultura carnivora»<sup>35</sup> della modernità cerca di mettere tra noi e loro, la voce degli animali si fa comunque sentire imponendosi alla coscienza umana. Secondo Eder, la logica culturale del carnivorismo necessita e, al contempo, sostiene la creazione sistematica della distanza sociale. Mangiare carne rappresenta una forma di appropriazione condivisa della natura che segna una tappa

della differenziazione della società dalla natura [...]. [Una forma] di differenziazione che nella società moderna spazia dalla cultura dell'alta gastronomia a quella del cibo industriale<sup>36</sup>.

33 Cfr. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A53661-2001Apr7.html>, 2001.

34 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 67.

35 Klaus Eder, *The Social Construction of Nature: A Sociology of Ecological Enlightenment*, SAGE, Londra 1996.

36 *Ibidem*, p. 133.

In altre parole, il nostro pregiudizio antropocentrico circa la posizione che occupiamo nella "scala della natura" è stato sia facilitato che rafforzato dai progetti "sanguinosi" della modernità. Il mattatoio ribadisce la distanza simbolica, fisica ed emotiva che continuiamo a mettere tra noi e gli animali e i metodi che utilizziamo a tal fine. Tuttavia, le pratiche del mattatoio e l'*habitus* incorporato non possono essere liquidati considerandoli semplicemente come un'aberrazione, né possono essere visti isolatamente. La trasformazione dello spazio sociale del mattatoio è indicativa della, e al contempo implica la, produzione della distanza sociale nella società in generale. Anche questo meccanismo opera su diversi livelli, geografici, consuetudinari e discorsivi, inclusi quelli filosofici.

Abbiamo già discusso di come il mattatoio e le sue pratiche siano sempre più separati geograficamente e architettonicamente. Come sostiene Serpell,

i maiali degli allevamenti intensivi e il pollame sono rinchiusi in edifici di aspetto anonimo, senza finestre, edifici molto più simili a dei magazzini che a dei recinti per animali. Una volta dentro, gli animali sono relegati fuori dalla vista e, di fatto, fuori dai pensieri della maggior parte delle persone. Anche il trasporto al mattatoio viene fatto praticamente di nascosto e i mattatoi stessi sono sottratti alla vista del pubblico<sup>37</sup>.

Il consumatore da supermercato non ha bisogno di vedere (anzi non può vedere) le tappe che hanno trasformato un manzo in lombata o un maiale in salsicce. La popolazione in generale è fisicamente protetta e spazialmente separata dai luoghi in cui le fonti vive di tali "succulente" pietanze vengono macellate.

Quanto detto può contribuire a spiegare una delle conseguenze più contraddittorie provocata dalla recente epidemia di afta epizootica avvenuta in Gran Bretagna. Sarebbe facile considerare i molti allevatori che piangevano in pubblico per il massacro delle loro mandrie come dei semplici ipocriti, dal momento che quegli animali sarebbero stati comunque costretti a subire un trattamento analogo nel giro di poche settimane o, al massimo, di qualche mese. Va però considerato che oggi per gli allevatori è possibile distanziarsi dal processo di macellazione, in quanto il loro contatto con gli animali si conclude di solito nel momento in cui vengono caricati sui tir o quando vengono rinchiusi nei recinti di un mercato di bestiame. L'arrivo inaspettato

37 J. Serpell, *In the Company of Animals*, cit. p. 196.

del mattatoio alle soglie di casa loro può letteralmente averli rimessi di fronte alla triste realtà. Questo mostra inoltre come, in circostanze normali, l'elusione della responsabilità, resa più facile dalla separazione dei compiti, si estende ben oltre la divisione del lavoro all'interno del mattatoio. Bauman sottolinea proprio questo aspetto della produzione sociale della distanza in un altro contesto, quello dell'Olocausto:

La frantumazione dei compiti e la conseguente separazione delle microcomunità morali dai fini ultimi dell'impresa produce quella distanza tra gli esecutori e le vittime della crudeltà che riduce, o elimina, la pressione contraria delle inibizioni morali<sup>38</sup>.

La distanza fisica e la divisione del lavoro rappresentano, però, solo una parte della storia. Bisogna, infatti, capire come la stragrande maggioranza delle persone si abitua ad accettare, senza porsi alcuno scrupolo etico e di solito senza sviluppare alcun tipo di riflessione, la presenza sul proprio piatto di quello che è un pezzo, spesso ancora riconoscibile, di un animale morto. Naturalmente non sempre l'animale è così facilmente riconoscibile – c'è poca somiglianza tra le uniformi crocchette di pollo e l'uccello da cui derivano e un singolo hamburger può contenere i resti della lavorazione di più di un centinaio di mucche. Non vi è dubbio che queste manipolazioni artificiali contribuiscano a creare una sorta di distanziamento sociale che scollega la carne morta da quella viva e sanguinante. Anche il linguaggio svolge un ruolo importante nel trasformare gli animali in «referente assente»<sup>39</sup>. Nel mattatoio, il maiale diventa una «unità di produzione suina» e a tavola le pecore assassinate diventano montone, il vitello carne bianca e i muscoli cotti delle mucche prosciutto e bistecche. Ma anche questa è solo una parte della storia. Infatti, sebbene le origini della carne siano mascherate mediante la manipolazione fisica e per mezzo della rimozione linguistica, in qualche modo, forse in un angolo remoto della mente, i carnivori hanno consapevolezza di cosa (anche se non di chi) stanno mangiando. Di fatto i carnivori assumono spesso una sorta di piacere *macho* a ordinare una «grigliata di costole» ed è considerato un segno di prestigio gastronomico la richiesta di fegato di vitello.

Il mantenimento della cultura carnivora della modernità, come il

38 Zygmunt Bauman, *Modernità e Olocausto*, trad. it. di M. Baldini, Il Mulino, Bologna 1992, p. 264.

39 Cfr. C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit.

perpetuarsi del mattatoio, si basa su molto di più che le circonlocuzioni linguistiche. Esso richiede la negazione (conscia e inconscia) della capacità degli animali di esprimere se stessi. Solo attraverso un costante processo ideologico di misconoscimento [*méconnaissance*] possiamo continuare a negare agli animali la nostra attenzione etica<sup>40</sup>. Per questo, come ci suggerisce Bourdieu, siamo abituati fin dalla più tenera età a distinguere senza mezzi termini i «rumori» emessi dagli animali e il linguaggio umano. Il bambino impara che gli animali da fattoria possono fare *muu*, *qua qua*, *oink*, e che questi suoni sono qualcosa di qualitativamente diverso dall'essere realmente in grado di parlare. I libri illustrati con rappresentazioni di animali da fattoria servono, come l'imposizione dei nomi agli animali compiuta da Adamo nella *Genesi*, a disporli secondo un ordine antropocentrico, relegandoli nei luoghi loro «propri», il campo, l'aia o il porcile. L'educazione dei bambini procede di pari passo con l'alimentazione carnivora, in quanto le fattorie illustrate non rappresentano in alcun modo le reali condizioni degli animali nell'ambito dell'agricoltura industriale contemporanea e in esse sono del tutto assenti le ragioni addotte dalla cultura carnivora per giustificare la reclusione degli animali. (Questi libri parlano di latte o uova con leggerezza, ma si tengono alla larga dalla morte imminente degli animali che li producono).

La letteratura per ragazzi pone la questione della connessione tra gli animali da fattoria e il loro destino solo attraverso l'antropomorfizzazione e concedendo loro il potere del linguaggio umano. Naturalmente, gli animali parlanti sono numerosi nei racconti per bambini, da *Winnie Puh a Il vento tra i salici*. Ma quando gli animali parlano nelle moderne favole per bambini improvvisamente escono dal menu. Così, ne *La tela di Carlotta*, Charlotte, un ragno, tesse la sua ragnatela scrivendo dei messaggi per salvare il maiale Wilbur dal mattatoio; «*Che maiale!*», scrive<sup>41</sup>. La famosa serie de *Le cronache di Narnia* di Lewis è, a tale riguardo, ancora più esplicita, poiché distingue gli animali che sanno parlare e che in tal modo vengono trasformati in membri della nostra società da quelli muti e che possono

40 Qui parlo di ideologia in senso althusseriano. «È in effetti proprio dell'ideologia di imporre (senza averne affatto l'aria, poiché sono appunto delle «evidenze») le evidenze in quanto evidenze, evidenze che non possiamo non riconoscere e dinanzi alle quali inevitabilmente esclamiamo (ad alta voce, o nel «silenzio della coscienza»): «È evidente! È proprio così! È proprio vero!»»; Louis Althusser, *Essays on Ideology*, Verso, Londra 1993, p. 46.

41 Elwyn B. White, *La tela di Carlotta*, trad. it. di D. Ziliotto, Mondadori, Milano 2007, p. 164.

giustamente essere utilizzati per preparare la cena<sup>42</sup>. Il recente film *Babe – Maialino coraggioso* è un altro esempio. Il maialino, l'eroe della storia, guarda caso parla e per ironia della sorte si salva e dimostra il proprio valore (strumentale) radunando i suoi compagni animali come se fosse un cane da pastore. È evidente da quale parte della barricata sociale/naturale lo si intenda mettere! Ciononostante, come dimostrato dalla caduta del consumo di carne di maiale avvenuta dopo la distribuzione della pellicola, alcuni bambini hanno comunque fatto delle associazioni scomode (soprattutto quando si è venuti a sapere che i maiali che avevano avuto un ruolo nel film erano finiti tutti al mattatoio).

Tali cortocircuiti nell'immagin(e)azione antropocentrica sono comunque rari e generalmente hanno effetti transitori, dato il peso schiacciante dei messaggi che rendono il mangiare carne qualcosa di normale o addirittura di necessario. È molto più comune vedere in televisione animali da cartoni animati che offrono felicemente in dono la loro commestibilità o persino che assumono un ruolo più attivo, come nel caso di quei sorridenti maiali di plastica che stanno in piedi fuori dalle porte delle macellerie, indossando un grembiule discinto e brandendo una mannaia. Questi "animali" parlano con la voce della nostra cultura carnivora<sup>43</sup>.

Gli animali reali continuano comunque a esprimersi in modi che sfuggono e contraddicono la logica che li vuole muti. Nonostante la dislocazione spaziale del mattatoio e il distanziamento conseguente alle abitudini quotidiane, alcuni riescono a sentire le loro grida e si sforzano di diffonderle opponendosi alla "logica" dominante. È solo a questo punto, quando tutto il resto fallisce e le questioni etiche cominciano ad essere sollevate, che la cultura carnivora si rivolge alle argomentazioni filosofiche e morali. Questi discorsi forniscono una giustificazione teorica ad abitudini che, prima di essere messe in discussione, apparivano come una seconda natura in virtù della loro predominanza culturale. Come sostiene Bourdieu, una volta che

42 Cfr., al proposito, Clive Staples Lewis, *Il principe Caspian. Le cronache di Narnia*, trad. it. C. Belliti, Mondadori, Milano 2008. Nel libro, a un certo punto, i bambini si preoccupano del fatto che l'orso appena ucciso dal nano che li accompagna fosse stato un orso parlante. «- Povero orso, credi che parlasse? - chiese Susan. - No- rispose il nano. - Sono riuscito a scorgere il suo muso, e poi ho sentito il ringhio. Voleva solo papparsi una ragazzina a colazione, ecco tutto. E a proposito di colazione [...] all'accampamento la carne scarseggia. Guardate quest'orso: possiamo mangiare tutta la carne che vogliamo» (p. 120). Mentre l'orso viene scuoiato, Lucy si turba al pensiero che, un giorno, alcune persone potrebbero "inferocirsi dentro" «al punto da non poter riconoscere chi è feroce». «- Lucy, abbiamo già un bel daffare qui a Narnia. Non metterci anche tu, adesso -, la redargui Susan, decisamente più pratica» (p. 121).

43 Il film *Galline in fuga* rappresenta una lodevole eccezione a questa regola. La macchina tritacarne in cui finiscono i polli è mostrata esplicitamente e l'allevamento in batteria assomiglia molto da vicino a un campo di concentramento.

si rende evidente l'arbitrarietà e la "non-naturalità" dei principi classificatori dominanti, è necessario intraprendere un'opera di sistematizzazione e razionalizzazione che segni il passaggio da una *doxa* implicita ad un'ortodossia esplicita<sup>44</sup>. In tal modo, l'eterodossia vegetariana mette a repentaglio le sottaciute strutture pratico/simboliche che stanno alla base dell'*habitus* da formulare e difendere. Queste formulazioni e le pratiche a loro associate sono discusse brevemente nel prossimo paragrafo.

### Regolamentazione morale, macellazione "umanitaria" e distanza sociale

Nella società moderna, la trasformazione dello spazio sociale conserva un potenziale di contatti culturalmente contaminanti con un'animalità tenuta a distanza. Come sostiene Bauman, la tecnologia della modernità, la sua burocrazia e la sua divisione del lavoro sono tutti fattori che contribuiscono alla «produzione sociale della distanza» in una società dove «gli effetti dell'azione umana arrivano molto al di là del "punto di fuga" della visibilità morale»<sup>45</sup>. Dentro e fuori il mattatoio l'ordine sociale dominante garantisce uno scarso contatto tra le nostre attività quotidiane e i loro effetti inevitabili, mediati dalla pratica e dall'abitudine. Permangono tuttavia tracce di resistenza. Eder sostiene che «la cultura vegetariana» rappresenta una minaccia simbolica e pratica al sottaciuto predominio della logica culturale carnivora. La presa di posizione anti-egemonica e anti-industriale del vegetarianismo costringe la cultura contemporanea a formulare e a difendere i propri principi al fine di giustificare in maniera esplicita il trattamento riservato agli Altri animali.

A tal fine la modernità dispiega una serie di argomentazioni e di pratiche relative con l'intento di disinnescare le questioni etiche sollevate dal vegetarianismo. Proprio come fece Cartesio, alcuni negano risolutamente che le grida degli animali al mattatoio rappresentino un'espressione del sé e che pertanto sono eticamente irrilevanti. Ciò è però sostenibile solo da coloro che sono già fermamente convinti dell'esistenza di un divario incolmabile tra noi e gli animali. Il fatto che molti carnivori accolgano nella loro vita e nei loro cuori alcuni animali, ad esempio i *pet*, rende questa divisione estremamente problematica. È evidente che tali *distinzioni* siano di natura sociale e non

44 Cfr., ad es., P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica*, cit.

45 Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, cit., p. 260.

ontologica.

La società deve perciò fare qualcosa per mostrare di interessarsi alle questioni etiche sollevate dalla innegabile presenza degli animali. Questo è il momento in cui (come nel caso del mercato di Smithfield) entrano in gioco discorsi sulla regolamentazione morale. Questi discorsi hanno come scopo la riproposizione di un ordinamento morale in quegli spazi sociali che sono stati perturbati. Il loro obiettivo è la gestione e la soppressione di quegli elementi che minacciano di distruggere il tessuto della normalità, la selezione e l'eliminazione delle sfide lanciate alla *doxa*. Queste espressioni di un'ortodossia morale ormai esplicita devono essere in grado di accogliere l'eterodossia pur mantenendo la struttura di base della logica culturale dominante. Laddove la *doxa* incorpora una forma di misconoscimento ideologico, l'ortodossia non potrà che sviluppare discorsi morali volti a misconoscere il problema di fondo, focalizzando l'attenzione sulle modalità con cui migliorare le condizioni che hanno dato origine al dissenso, e non su una reale trasformazione dello "stato di cose esistente".

Nel caso del mattatoio, quanto detto si rende palese nei discorsi riguardanti la macellazione "umanitaria". Secondo il pensiero ortodosso, il "progresso" conseguente alla sempre maggiore efficienza industriale procede di pari passo con quello morale. I moderni e splendidi macchinari del mattatoio devono per forza di cose associarsi ad un nuovo atteggiamento illuminato nei confronti del benessere degli animali. Così «nel 1883 venne fondata la *London Abattoir Society* per abolire i mattatoi privati e centralizzare la macellazione degli animali in condizioni umanitarie»<sup>46</sup>. Questa nuova igiene morale avrebbe dovuto purificare le attività cruenti della macellazione grazie ad un regime di «costante ispezione, controllo, igienizzazione e moralizzazione»<sup>47</sup>.

Come abbiamo visto, però, l'efficienza economica è la negazione dell'etica e i sistemi di controllo e di ispezione sono di fatto una sorta di cerotto morale, un'altra operazione tranquillizzante che permette ai consumatori di "dimenticare" le proprie responsabilità. Lungi dal sollevare questioni fondamentali sulla vita e sulla morte degli animali, le regolamentazioni morali si focalizzano sulla promozione di una morte pulita e sul rendere pulita l'uccisione. Anche in questo caso, però, con i loro termini di riferimento

46 Hilda Kean, *Animal Rights. Political and Social Change in Britain Since 1800*, Reaktion Books, Londra 1998, p. 130.

47 Daniel Pick, *War Machine*, cit., p. 181.

limitati e limitanti, esse si sono dimostrate ampiamente inadeguate al compito che intendevano assolvere<sup>48</sup>. La cultura carnivora e coloro che traggono vantaggio economico dal suo perpetuarsi hanno risposto alla crescente indignazione suscitata dalla macellazione degli animali sviando l'attenzione tramite il ricorso ad una regolamentazione tecnico/morale delle procedure di macellazione. Aziende come McDonald hanno cercato di imporre la loro voce negli impianti di produzione della carne erigendosi a giudici morali:

Dimentichiamoci dei vecchi e oscuri tempi andati, quando i mattatoi erano luoghi tetri pieni di sangue e di terrore. Per quanto riguarda il primo venditore di hamburger al mondo, gli *Happy Meals* iniziano con mucche felici<sup>49</sup>.

La differenza tra il «periodo pre-McDonald e l'epoca post-McDonald [...] si misura in anni luce»<sup>50</sup>, afferma la scienziata Temple Grandin. È tuttavia la realtà del mattatoio a rimanere lontana anni luce dalle immagini levigate delle mucche felici. Il rinnovato zelo dell'industria della carne a favore di un'autoregolamentazione morale può ridurre un po' gli eccessi di crudeltà, ma non cambia di una virgola il rapporto fondamentale tra l'umano e l'animale<sup>51</sup>. L'animale resta una risorsa, non una creatura, e l'argomento chiave a sostegno della macellazione umanitaria è costituito dai

tangibili benefici economici conseguenti ad un buon trattamento degli animali [sic]. La carne degli animali maltrattati e terrorizzati è spesso incolore e rammollita e si deteriora più rapidamente a causa delle secrezioni ormonali emesse al momento della morte; gli esperti di settore affermano che [...] «un trattamento umanitario si traduce in prodotti finiti di maggiore qualità»<sup>52</sup>.

Molti di coloro che sono impegnati nel miglioramento delle condizioni dei mattatoi probabilmente credono davvero di favorire il benessere

48 Cfr. G. A. Eisnitz, *Slaughterhouse*, cit., E. Schlosser, *Fast Food Nation*, cit. e J. Warrick, *They Die Piece by Piece*, cit.

49 Joby Warrick, «Big Mac's Big Voice in Meat Plants», in «The Washington Post», 10 Aprile 2001.

50 *Ibidem*.

51 Anche questa affermazione è discutibile. Secondo Eisnitz, «le autoispezioni compiute dalle industrie sono prive di qualsiasi valore [...]. Sono pensate per cullare gli americani nel falso senso di sicurezza riguardo a ciò che succede all'interno dei mattatoi», cit. in J. Warrick, «Big Mac's Big Voice in Meat Plants», cit.

52 *Ibidem*.

animale, riducendo il terrore e la sofferenza associati al mattatoio. Ma anche se questo fosse vero (almeno parzialmente), da un'altra prospettiva questi cambiamenti non rappresentano altro che un altro passo della modernità nel tentativo di regolare in modo efficiente gli spazi animali, riducendo ulteriormente la loro possibilità di auto-espressione, sollevandoci progressivamente dalle responsabilità etiche nei confronti delle loro esistenze e della loro morte. Se serve a qualcosa, la meccanizzazione del massacro contribuisce a mascherare l'immoralità di fondo, immoralità che condiziona l'esistenza e la libera espressione degli Altri per fini puramente strumentali.

Lo scopo della regolamentazione morale è mantenere l'ordine sociale (dominante) di fronte ad un potenziale caos culturale. È una forma di razionalità strumentale che mira a garantire il buon funzionamento del mattatoio concentrando l'attenzione sui mezzi e non sui fini. Si identifica (o meglio si mistifica) la questione etica sollevata dal mattatoio come un problema di *controllo* dell'animale e del comportamento umano e si cerca di reprimere ulteriormente la libera espressione degli animali piuttosto che considerare tale libertà come il terreno fondante di ogni relazione autenticamente etica. Laddove l'etica sentirebbe la voce degli animali, come espressione della loro identità e della loro differenza (da noi), la regolamentazione morale la considera esclusivamente come una cacofonia inquietante che va messa a tacere. La regolamentazione morale trasforma quello che dovrebbe essere un appello alla coscienza in una misurazione tecnica del proprio successo manageriale. Così la vocalizzazione dei bovini [sic!] diventa un «semplice sistema di valutazione»<sup>53</sup> e un «criterio oggettivo» con cui misurare l'efficacia dei programmi di «benessere animale» introdotti nel mattatoio. E, poiché le voci degli animali possono essere costrette al silenzio con dei semplici accorgimenti, quali l'uso di un'illuminazione indiretta e di pavimentazioni antiscivolo o impedendo loro «la visione di una via di fuga fino a quando non sono saldamente assicurati ad un dispositivo di contenimento»<sup>54</sup>, gli impianti che raggiungono livelli accettabili od ottimali sono saliti al 90% nel 1999<sup>55</sup>. Il problema morale (piuttosto che etico) rimane quello di controllare l'animalità. Come spiega Grandin,

53 Temple Grandin, «Cattle Vocalizations are Associated with Handling and Equipment Problems at Beef Slaughter Plants», in «Applied Animal Behaviour Science», n. 71, 2001, pp. 191-201. La citazione riportata si trova a p. 192.

54 *Id.*, «Survey of Stunning and Handling», in «Federally Inspected Beef, Veal, Pork, and Sheep Slaughter Plants», <http://www.grandin.com/survey/usdarpt.html>, p. 30.

55 J. Warrick, «Big Mac's Big Voice in Meat Plants», cit.

una solida copertura che blocchi verso il basso l'animale agganciato a un nastro trasportatore ha di solito un effetto calmante [sic] e la maggior parte dei capi scivolerà tranquillamente<sup>56</sup>.

“Verso la morte”, avrebbe dovuto aggiungere.

La questione più generale posta dalle argomentazioni *welfariste* è quindi se il consentire (l'agevolare) che l'animale “scivoli” via tranquillamente sia indice di un rapporto etico autentico o se piuttosto non vada considerato come un semplice abbellimento del persistente fallimento della modernità di ascoltare (prestare attenzione a) gli Altri animali. Sostenere che la seconda di queste alternative sia quella corretta non corrisponde ad affermare che è preferibile che gli animali soffrano e provino angoscia e paura prima di morire, ma a ribadire che una relazione etica autentica non può essere raggiunta dalla messa in atto di un progetto volto a gestire l'auto-espressione degli Altri e ad allontanarci dalla realtà della loro esistenza e della loro morte. Riconoscere la voce degli animali come espressione di un sé impaurito, come le persone impiegate nella macellazione hanno dovuto fare, ci pone di fronte ad un *aut aut*. O acquietiamo la nostra coscienza costringendo al silenzio tali espressioni e lasciando immodificata la cornice strumentale (immorale) della nostra “relazione”, o prendiamo in seria considerazione le implicazioni etiche che discendono dalla trasformazione di questo rapporto, consentendo all'Altro una maggiore libertà di auto-espressione per l'intera durata della sua esistenza. Quest'ultima strategia è ovviamente più difficile da perseguire in quanto in contrasto con la logica culturale della nostra società e poiché porta alla luce dilemmi morali che in molti preferiscono non affrontare.

### Dopo: la voce e l'appello dell'etica

I mortali sono coloro che possono fare esperienza della morte come morte. L'animale non lo può. Ma l'animale non può nemmeno parlare. La relazione essenziale fra morte e linguaggio appare come in un lampo, ma è ancora impensata. Essa può, tuttavia, darci un cenno quanto al modo in cui l'essenza del linguaggio ci rivendica a sé e ci trattiene così presso di sé, per il

56 T. Grandin, «Survey of Stunning and Handling», cit., p. 30.

caso che la morte appartenga originariamente a ciò che ci rivendica (Martin Heidegger)<sup>57</sup>.

In questo articolo, ho cercato di riflettere su quello che per Heidegger non è tanto l'impensato, quanto l'impensabile, vale a dire il rapporto tra la morte (la mortalità) degli animali e il rifiuto di sentire e di mettersi in ascolto della loro voce nel mondo moderno. Al pari di Heidegger, la nostra cultura carnivora privilegia la voce umana quale paradigma dell'auto-espressione, come messaggera della consapevolezza di sé e "voce interiore" della coscienza. Corollario di questo privilegio è l'uso conscio e inconscio che la modernità fa di alcune voci e di alcune forme di linguaggio al fine di negare l'auto-espressione degli Altri animali, garantendo così che le loro sofferenze non riescano a far presa sui nostri pensieri o sui nostri valori. Si è cercato, quindi, di parlare di ciò che è indicibile in più di un senso, per ridare voce a quelli la cui capacità di esprimersi è stata negata – a coloro la cui lingua è letteralmente strappata dalla bocca, svuotata e "curata" dalle sue impertinenti articolazioni e infine presentata trionfalmente su un piatto.

Hegel ha almeno riconosciuto che gli animali sono in grado di auto-esprimersi, anche se non hanno piena coscienza di sé. L'animale afferma la sua esistenza individuale attraverso i modi in cui trasforma l'ambiente che lo circonda. Secondo Hegel, anche i processi di digestione e di escrezione costituiscono forme di espressione con le quali l'animale si oppone e assimila ciò che è esterno<sup>58</sup>. Hegel parla inoltre del *nisus formativus*, un'altra forma di auto-espressione che, in questo caso, riproduce la forma dell'animale nel mondo esterno – come «il fatto che gli animali si costruiscono nidi, preparano giacigli, ammassano provviste»<sup>59</sup>. La voce, quindi, è solo un aspetto, pur essendo il principale, dell'auto-espressione che ha portato gli animali ad essere i *più vicini* a noi. E, nella morte, l'animale ci si avvicina ancora di più perché in quell'istante la sua individualità si annulla in un sé negativo che

57 Cit. in G. Agamben, *Il linguaggio e la morte*, cit., p. 3.

58 G. W. F. Hegel, *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-24*, a cura di M. del Vecchio, Franco Angeli Editore, Milano 2009, pp. 212 e sgg. Cfr. anche pp. 218-219, laddove afferma: a seguito della mediazione della digestione, «l'attività della natura animale è piuttosto questo processo con l'inorganico per liberarsi di sé e ritornare a se stesso» e così l'animale «diviene per sé ciò che è in sé – identità del suo concetto e della sua realtà».

59 Cfr. *Ibidem*, p. 221: «[Gli animali] hanno quindi rapporti al terreno, mirano a costruire giacigli per soddisfare il loro bisogno di <renderli più comodi>; <in quanto quindi> soddisfano il loro bisogno <di giacere>, la cosa non viene consumata <come l'alimento> ma conservata <perché> le viene dato soltanto la forma esterna come cosa appunto particolare; l'appetito non è rivolto soltanto alla consumazione, viene qui trattenuto e costituisce il lato teoretico».

corrisponde alla consapevolezza della insostanzialità della sua natura<sup>60</sup>. Questo sé negativo, questa presa di coscienza esistenziale della propria natura infondata, è il pre-requisito per la conoscenza di sé, la consapevolezza e la coscienza che si suppone renda noi umani esseri superiori.

La moderna industria della carne cerca di negare agli animali ogni forma di auto-espressione che ecceda i suoi interessi strumentali. Gli animali sono sottoposti ad alimentazione forzata che ricicla i resti indigeribili dei loro predecessori; sono costretti a stare in piedi in spazi ricoperti dai loro stessi escrementi. Le gabbie di metallo e i pavimenti in cemento che costituiscono per intero il loro ambiente sono impermeabili alle loro esigenze fisiche e mentali. In queste condizioni, gli animali non possono lasciare traccia della loro esistenza. E, infine, anche nel momento della loro morte, la cultura carnivora si tappa le orecchie, si copre gli occhi e fa assegnamento su mantra moralistici al fine di proteggersi da ciò che fa. Non ha alcuna percezione dell'esistenza dell'animale, nessuna etica.

Ammettere la realtà della voce animale non significa negare le miriadi di differenze che esistono tra animali ed umani, ma rappresenta piuttosto un appello a mettersi attentamente in ascolto del modo in cui negli allevamenti industriali e nel mattatoio viene negata a queste differenze la possibilità di esprimersi. Il tipo di vicinanza che è richiesta dall'etica riconosce e ammette tali differenze ma permette la libera espressione dell'Altro. Perfino quando questi Altri abitano un mondo che è fondamentalmente diverso dal mio non dovrebbero essere trattati come un mero oggetto sussunto nelle mie categorie<sup>61</sup>. Chiaramente, nessuno può essere costretto ad ascoltare la chiamata degli animali; ma, nonostante ciò, essi ci interrogano eticamente. Quando riusciamo a sentire il loro appello, proprio come accade con le parole umane, questa voce ci attira dentro la sua preoccupazione e, in tal modo, entriamo in relazione con lei. Questo è il motivo per cui la morte degli animali dovrebbe aprire un dialogo e toccarci.

Lo spazio del mattatoio indica verso la necessità di una ri-concettualizzazione delle nostre relazioni sociali con il mondo non umano, verso la necessità di ritrovare una sensibilità etica e un senso di responsabilità nei confronti di ciò che accade intorno a noi e che è stato dissolto dalla rincorsa al guadagno economico e al progresso tecnico. Il mattatoio illustra la disgraziata fragilità dell'etica umana. I suoi macchinari dissezionano e macinano sia i corpi degli animali che lo spazio dove la cura e la compassione

60 *Ibidem*, pp. 202 sgg.

61 E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 31 sgg. Purtroppo, però, anche Lévinas è eticamente impermeabile all'esistenza degli animali, dal momento che per lui l'unico volto è quello umano.



potrebbero altrimenti sopravvivere. L'architettura senz'anima e la meccanica ripetitività del mattatoio rivelano il vuoto etico che risiede nel cuore della società moderna nonché le pratiche incuranti che consentono alla cultura carnivora di continuare a perpetuarsi.

*Traduzione dall'inglese di Luca Carli.*

Dario Martinelli

### **La F.I.S.S.A. e l'insostenibile leggerezza dello specismo**

**Alle prese con una nuova definitiva differenza tra uomo e animale (II parte)<sup>1</sup>**

La storia del pensiero trabocca di tentativi di creare un *ingroup* umano che sia “speciale” e “unico”, dove questo o quel tratto (comportamentale, anatomico, cognitivo...) segni una radicale differenza con le altre specie animali. Questi tentativi sono tutti falliti. Alcuni sono caduti con onore (l'*animale simbolico* o quello *astratto* hanno senz'altro richiesto tempo e impegno, da parte delle varie scienze, per essere finalmente speriurati), altri piuttosto miserabilmente (tipo l'*animale sociale*, come se la natura fosse popolata solo da specie morettiane che se ne stanno in disparte, vicino a una finestra, di profilo e in controluce). La seconda domanda, inevitabilmente, è «Ma quando impareremo la lezione?».

Ora. Quello che dovrebbe fare un *animale ragionevole*, al fine di non sembrare un *animale patetico*, è provare a comportarsi come un *animale prudente* e – almeno per amor di originalità – trattenersi dal formulare continuamente ipotesi dualistiche e speciste. C'è un ampio margine di costruzione dell'identità umana (se proprio dobbiamo costruirla) su base darwiniana che può rimpiazzare il digitale con l'analogico, la differenziazione con la specializzazione. Soprattutto, si può fare a meno di giocare costantemente a “Io ce l'ho più lungo”: perché alla fine, valutazioni scientifiche escluse, tutta questa FISSA appare prima di tutto infantile.

Sfortunatamente, ed evidentemente, siamo ancora lontani da una tale consapevolezza. Il che porta a credere che la migliore definizione per l'essere umano sia quella di *animale frustrato*. Pare che si abbia bisogno a tutti i costi di un confronto dualistico e che l'idea più difficile da accettare nella costruzione dell'identità umana sia proprio quella di essere, comunque, *animali*. Possiamo accettare (almeno negli strati più laici della società) l'evidenza scientifica della nostra appartenenza a quel regno, ma in quel caso dobbiamo per forza provare di essere animali “speciali” e non nel senso che ogni animale, a suo modo, è speciale. No. Dobbiamo essere specialispeciali, speciali al quadrato. Tutti gli animali sono uguali, ma alcuni sono

<sup>1</sup> La prima parte di questo saggio è stata pubblicata su «Liberazioni», n. 12, primavera 2013, pp. 5-15.

più uguali di altri: e non si parla di maiali.

### Animale semiotico vs. animale semiosico

Punto terzo<sup>2</sup>. Prendiamo atto che i dualismi cartesiano-specisti piacciono ancora alla maggior parte degli intellettuali, semiologi inclusi. A questi ultimi chiediamo dunque: se gli esseri umani sono *animali semiotici*, che cosa sono gli altri animali? Né Deely, né Petrilli ne parlano nei loro scritti, così mi è toccato chiederglielo di persona, nel 2009, durante un congresso nel quale Deely era relatore proprio con un intervento sull'animale semiotico. A quanto pare, gli animali non umani sarebbero animali *semiosici*, con la *esse*<sup>3</sup>: la chiave per tracciare la nuova “differenza definitiva” sarebbe dunque la capacità di dare vita a “mondi possibili” (azione cognitiva che richiede mediazione e flessibilità spazio-temporale, dunque “semiotica” con la ti).

La dose viene tuttavia rincarata: una condizione importante per questa forma di immaginazione sarebbe l'abilità (anch'essa solo umana, secondo il concetto di *animale semiotico*) di usare i segni “sapendo che sono segni”. Solo con questa *metasemiosi*<sup>4</sup> l'animale umano diventa consapevole del segno in quanto tale e ciò lo rende sufficientemente flessibile da poter essere manipolato fino a creare nuove associazioni, empiriche o meno. È con la *metasemiosi* che, come dicevamo anche nella prima parte di questo saggio, possiamo far *esistere* mondi possibili come gli unicorni, Dio o Paperopoli. Questo, ci dicono Deely e Petrilli, avviene solo nell'essere umano.

Ma può il concetto di *metasemiosi* significare esclusivamente questo? Usare i segni *sapendo che sono segni* non può implicare solo la creazione di mondi possibili, a meno di non dare a questi ultimi una definizione tanto ampia da poter includere anche i comportamenti segnici di tipo menzognero, ludico, estetico, rituale, simbolico, interspecifico. In tutte queste istanze è imprescindibile un uso *consapevole* dei segni in quanto tali. A ben guardare, persino la formazione di un qualsivoglia “codice” richiede la *metasemiosi*. Delle due, dunque, l'una: o i nostri eroi non si sono accorti delle *dimensioni* del concetto di *metasemiosi*, oppure, sì, intendevano proprio dire che gli animali non umani sono incapaci di tutto questo. Ma quest'ultima opzione, naturalmente, si infrange sonoramente con una serie di evidenze ben

2 Cfr. nota precedente.

3 Senza entrare troppo nel merito, possiamo dire che una comunicazione semiosica, rispetto ad una semiotica, avviene in modo non mediato ed immediato, senza la possibilità di dare vita a quella che Peirce aveva chiamato *semiosi infinita*

4 Susan Petrilli, *Teoria dei segni e del linguaggio*, B.A. Graphis, Bari 1998.

riscontrate negli animali non umani, incluse le argomentazioni di tanti semiologi (basti pensare a Sebeok, punto di riferimento – e amico personale – sia di Deely che di Petrilli). Posso anche testimoniare, per conoscenza diretta, che né Deely né Petrilli credono questo e che anzi (proprio in virtù della loro matrice peirceana e sebeokiana) sono molto più disponibili di altri ad accettare la complessità della comunicazione non umana.

Dobbiamo dunque dedurre che la *metasemiosi*, nella sua applicazione, è una ca(n)tonata pazzesca? Forse, più correttamente, dovremmo almeno asserire che la *metasemiosi* appartiene a tutti gli animali, ma un suo “caso particolare” (la creazione di mondi possibili) è specie-specifico (umano). Può andare? Si può sostenere che solo gli umani siano capaci di accedere a *Umwelten altre*, comprese quelle immaginarie? Nel mare di domande retoriche di questo saggio, ne scorgiamo finalmente una meritevole di approfondimento:

1) Se seguissimo proprio Peirce e la sua logica abduttiva, potremmo esordire con questo ragionamento: «Dato che una condizione inevitabile per la creazione di mondi possibili è la *metasemiosi*», e «dato che la *metasemiosi* esiste in tanti animali», *allora* ha senso ipotizzare che tanti animali siano cognitivamente idonei per creare mondi possibili. È chiaro che non ci basta, ma intanto adesso siamo sicuri che la connessione tra *metasemiosi* e mondi possibili è tutt'altro che completa;

2) Sempre lavorando di logica, il concetto stesso di “accesso a *Umwelten altre*” potrebbe essere una contraddizione di principio. Se applichiamo le teorie di Uexküll con rigore, ci accorgiamo che se l'individuo X, parte dell'*Umwelt* A, riesce ad accedere cognitivamente all'*Umwelt* B, ne consegue che B non è *altro* rispetto ad A, ma semplicemente *parte* di esso. Negare questo significherebbe estromettersi dall'idea uexkülliana di *Umwelt*, che ha proprio l'attività percettiva come colonna portante (ed elemento di innovazione, rispetto al concetto fisico-spaziale di “ambiente”). Oppure, dovremmo ammettere che “l'accesso a *Umwelten altre*” di cui si parla non è un'attività cognitiva, ma semplicemente una affermazione filosofico-retorica. In questo caso, però,

3) Non c'è partita tra speculazione ed evidenza empirica. Certo, possiamo riflettere, argomentare, dialogare di *Umwelten altre*, ma siamo comunque ben lontani da una loro conoscenza vera e completa. La cosa andrebbe ricordata con enfasi tutte le volte che diamo troppo per scontato che le nostre ipotesi-ripeto-ipotesi sulle menti di altri animali corrispondano al reale andamento dei fatti;

4) Non solo. Non dovremmo lasciarci andare a troppo facili entusiasmi nel contemplare miti, fiabe e supereroi di nostra produzione. Non, almeno,

fino al punto da *fondarne* la nostra identità umana, perché a ben guardare qualunque entità immaginaria prodotta dal linguaggio non è mai totalmente slegata dai fenomeni percettivi. Anche se queste entità possono non esistere, la loro creazione deriva da una combinazione di elementi percepibili e – soprattutto – già percepiti: l'unicorno è la somma di un cavallo e di un corno, Paperino è la somma di un'anatra e di un essere umano, il Dio cristiano ce lo possiamo immaginare in tutti i modi, ma se ci chiediamo *come* ce lo stiamo immaginando, dobbiamo per forza tirar fuori tratti appartenenti alla nostra *Umwelt* (il vecchio con la barba, un triangolo con un occhio, il cielo, un raggio di luce...).

Sappiamo già dalla narratologia<sup>5</sup> che i mondi possibili sono forme di parassitismo e limitazione del mondo empirico. Sappiamo anche dalla logica<sup>6</sup> che il loro status ontologico non è affatto *indipendente* dalla realtà (le celebri sei proposizioni – vero, falso, possibile, contingente, necessariamente vero e impossibile – non sono altro che variazioni ermeneutiche applicate alla realtà empirica). E sappiamo infine dalla psicanalisi, sin da Freud<sup>7</sup>, che l'unica vera “immaginazione astratta”, ossia i sogni (quelli che non possiamo nemmeno ricostruire coerentemente perché sfuggono ai centri cerebrali del pensiero, che sono inibiti durante l'attività onirica), appartiene a un reame, l'inconscio, che non è né linguistico né para/pseudo/proto/pre-linguistico: semplicemente non ha niente a che fare con il linguaggio, ma bensì con i centri cerebrali preposti all'attività sensoriale.

Il che è tutto troppo dannatamente “biologico” per candidarsi a nuova “definitiva differenza tra uomo e animale”.

5) La questione, a questo punto, è: quali elementi abbiamo per affermare che queste caratteristiche di “immaginazione astratta” della semiosi umana siano *qualitativamente differenti* da quelle degli altri animali? Se tanti esperimenti di comunicazione interspecifica hanno mostrato che è possibile insegnare il linguaggio umano (o parte di esso) ad altri animali, e se però il linguaggio umano appartiene alla *Umwelt* umana, non dovremmo dedurre che Washoe, Koko, Alex e gli altri in questa *Umwelt* ci sono proprio entrati (e, per altro, proprio dalla porta principale, ossia il tanto sbandierato linguaggio specie-specifico)?

5 Cfr., ad es., Gérard Genette, *Figure 3. Discorso del racconto*, trad. it. di L. Zecchi, Einaudi, Torino 2006 e Jerome Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge-Londra 1986.

6 Cfr., ad es., Paul Herrick, *The Many Worlds of Logic*, Oxford University Press, Oxford 1999 e John Divers, *Possible Worlds*, Routledge, Londra 2002.

7 Sigmund Freud, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Facchinelli e H. Trettl, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

In questo senso, potremmo teorizzare che la metasemiosi è un prodotto del *linguaggio*, piuttosto che dell'essere umano. Ossia: la differenza non risiederebbe in un confronto tra essere umano e altri animali, ma tra linguaggio e altri sistemi di comunicazione. Evidentemente questi due confronti non sono intercambiabili, se altri animali mostrano di poter imparare il linguaggio umano.

6) Manca ancora un punto. Gli esperimenti di comunicazione interspecifica ci possono aver insegnato che altri animali sono capaci di accedere alla *Umwelt* umana, ma non necessariamente alla sua parte “immaginaria”. Almeno le ricerche finora compiute non hanno trovato niente in proposito: che sia qui il punto esatto della soglia tracciata dalla nozione di *animale semiotico*? Possono i membri della FISSA stappare le bottiglie una volta per tutte? Ancora un momento. Per “trovare” o “non trovare” qualcosa, bisognerebbe prima cercarla. E noi, a cercare folletti e sirene nella cognizione non umana, non ci siamo mai messi seriamente. Del resto, come potremmo? Come potremmo registrare un dato numero di segni in una data specie, separare i segni apparentemente significativi da quelli apparentemente privi di senso, analizzare questi ultimi e in ultima analisi comprendere che un senso in effetti ce l'hanno, eccetto che si tratta di un senso immaginario?

Diciamo però che qualcosa di simile è stato studiato e/o osservato. Qualche esempio:

1) L'antologia curata da Robert Mitchell<sup>8</sup>, che tuttavia definisce l'immaginazione in senso prelinguistico e la connette più che altro con i comportamenti menzogneri e ludici;

2) Le recenti ricerche guidate dai vari Sergio Correia<sup>9</sup> e Caroline Raby<sup>10</sup> sulla costruzione di scenari futuri possibili nei corvidi, che però non si distaccano per un attimo dalla relazione tra questa attività e la percezione in quanto tale;

3) Ricerche come quelle di Murray Shanahan<sup>11</sup>, nelle quali si sostiene che i prerequisiti neurologici per la coscienza, l'emozione e l'immaginazione

8 Robert Mitchell (a cura di), *Pretending and Imagination in Animals and Children*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

9 Sergio P. Correia, Anthony Dickinson e Nicola S. Clayton, «Western Scrub-jays Anticipate Future Need States Independently of their Current Motivational State», in «Current Biology», n. 1, 2007, pp. 856–861.

10 Caroline R. Raby, Dean M. Alexis, Anthony Dickinson e Nicola S. Clayton, «Planning for the Future by Western Scrub-jays», in «Nature», n. 445, 2007, pp. 919–921.

11 Murray P. Shanahan, «A Cognitive Architecture that Combines Internal Simulation with a Global Workspace», in «Consciousness and Cognition», n. 15, 2006, pp. 433–449 e Murray P. Shanahan e Bernard Baars, «Applying Global Workspace Theory to the Frame Problem», in «Cognition», n. 98, 2005, pp. 157–176.

sono tipici del cervello dei mammiferi. Come a dire che “animale semiotico” è il cinghiale ma non lo struzzo, il criceto ma non l'aragosta.

In tutti questi casi (e anche in altri che non ho citato) è interessante notare che siamo lontanissimi, come tipo di ricerca, dalla semiotica, e forse la vera, grande verità (almeno finora) è proprio questa: la semiotica non possiede strumenti adeguati per analizzare problemi di questo tipo.

Se invece ritorniamo nell'ambito, affascinante ma incerto, della speculazione, allora troviamo molto più materiale. Ad esempio, i soggetti degli esperimenti di comunicazione interspecifica sono spesso osservati mentre eseguono segni apparentemente casuali e i ricercatori non di rado ne spiegano il senso attraverso concetti come “immaginazione”, “creatività” e “astrazione”<sup>12</sup>. Anche Jane Goodall ci parla di un'ipotetica «danza della pioggia» negli scimpanzé<sup>13</sup>. Naturalmente, come Sebeok sottolinea<sup>14</sup>, il significato di certi comportamenti è tutt'altro che chiaro. Allo stesso tempo, però, si sa che gli scimpanzé non amano la pioggia, e allora (sempre in via speculativa) quella danza potrebbe essere un tentativo apotropaico di fermarla. O magari si tratta di un semplice *display* di disapprovazione. O magari di un gioco associato all'acqua.

Anche per Darwin gli animali non umani presentano tracce di spiritualità e di interesse verso il soprannaturale. Possiamo ricordare i suoi racconti sul cane che reagisce a un improvviso refolo di vento, come se venisse da un'entità invisibile<sup>15</sup>, o l'interpretazione “religiosa” sui rapporti affettivi di cani e scimmie<sup>16</sup>. E, volendo, possiamo entrare nel vasto catalogo della letteratura esoterica che attribuisce a tanti animali poteri particolari, percezione extrasensoriale e simili. Si tratta di libri-spazzatura? Certamente: ma rimangono “ipotesi formulate sulla base di interpretazioni di osservazioni”. E il punto è proprio questo: se vogliamo giocare con le ipotesi (e il concetto di *animale semiotico* sembra avere una gran voglia di giocare), di teorie ne possiamo creare quante ne vogliamo. Il fatto che siano solo gli esseri umani a possedere un'immaginazione di tipo astratto è anch'essa un'ipotesi formulata sulla base di interpretazioni di osservazioni. Su due osservazioni, per

12 Francine Patterson, la direttrice del programma Koko, ne parla, ad es., in un recente documentario di *Discovery Channel* (<http://dsc.discovery.com/tv-shows/curiosity/topics/does-koko-have-an-imagination.htm>).

13 Jane Goodall, *L'ombra dell'uomo*, trad. it. di H. Colombini e F. Frasca, Orme Editori, Roma 2012, pp. 71-82.

14 Thomas A. Sebeok, *The Play of Musement*, Indiana University Press, Bloomington 1981, p. 219.

15 Charles Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso*, trad. it. di M. Lessona, Barion, Milano 1926, p. 74.

16 *Ibidem*, pp. 75 e sgg.

essere precisi: a) gli esseri umani chiaramente possiedono questa facoltà; b) questa non è *spontaneamente visibile* in altri animali. Punto. Se da questo deducessimo *senza ombra di dubbio* che gli animali non umani non possiedono immaginazione astratta contravverremmo al più ovvio paradigma della ricerca scientifica: “Fuori le prove!”. Un po' come quando diciamo che non esistono altre forme di vita nell'universo semplicemente perché nessuna si è ufficialmente fatta viva dalle nostre parti. Per altro, speculazione per speculazione, avrebbe più senso dare credito alle riflessioni di Goodall o di Darwin, che almeno in mezzo agli animali ci hanno trascorso una vita.

In effetti, a dare più fastidio in questa FISSA è proprio la diffusa leggerezza con la quale si fanno affermazioni pesantissime senza alcuna competenza specifica. Nella semiotica, come in tante altre discipline, prima o poi tutti si buttano nel dibattito sulle differenze tra essere umano e altri animali, eppure sono pochissimi quelli che lo fanno con un solido retroterra scientifico che dia un minimo di autorevolezza alle loro opinioni. Si leggono dozzine di saggi sull'unicità speciale-specifica (espressione evidentemente più appropriata di “specie-specifica”) dell'essere umano, eppure – all'atto di consultare le relative bibliografie – troviamo sempre un'immensa quantità di riferimenti a studi sull'umanità e la natura umana, e poco o niente su comportamento e cognizione di altre specie. A quanto pare, discutere di quello che gli esseri umani sono e fanno, in relazione a ciò che altri animali non sono e non fanno, richiede solo competenze sul primo termine di paragone. A nessuno viene in mente di controllare cosa succede nel mondo della controparte.

Il libro di Deely, *Defining the Semiotic Animal*<sup>17</sup>, contiene 134 riferimenti bibliografici. In un testo così, che disserta approfonditamente dell'unicità dell'essere umano rispetto agli altri animali, ci si aspetterebbe di trovare un discreto numero di risorse etologiche, zoologiche, sociobiologiche, primatologiche e così via, proprio perché se uno studioso serio (quale Deely senz'altro è) afferma che – per dire – i carpigiani sono così e colà, *a differenza dei tarantini*, evidentemente si deve essere informato *sia* su Carpi che su Taranto, più o meno in egual misura.

Macchè. A quanto pare la bibliografia su Taranto non è necessaria. Il saggio di Deely contiene non più di due (due!) riferimenti a studi su animali non umani: quello classico di von Frisch sulla comunicazione delle api<sup>18</sup> e

17 John Deely, *Defining the Semiotic Animal*, Tip-Top Press, Sofia 2005.

18 Karl von Frisch, *Il linguaggio delle api*, trad. it. di A. Cristiani, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

quello meno noto di Edward Kessel sul rituale regaliero degli empididi<sup>19</sup>. Due su 134. Non proprio la definizione di “sfida leale”, almeno dalle mie parti (senza contare che il riferimento più recente è 38 anni più vecchio della pubblicazione di Deely<sup>20</sup>).

E questo è solo un esempio. Per rimanere agli autori citati in questo articolo, in un passaggio del saggio «Bodies, Signs and Values in Global Communication», Augusto Ponzio e Susan Petrilli dichiarano che solo gli esseri umani possiedono la capacità di interpretare, valutare, scomporre e ricomporre, inventare, pianificare, assumersi responsabilità, organizzare sintatticamente<sup>21</sup>. Sono tutte facoltà per le quali studiosi di scienze naturali si sono adoperati per cercare (trovandoli e pubblicandoli) riscontri anche negli animali non umani, eppure nessuna di queste ricerche viene menzionata nel saggio. Su 58 riferimenti bibliografici utilizzati nell'articolo, la quantità di studi su animali non umani equivale a uno zero tondo tondo.

Arriviamo dunque alla domanda finale: perché a nessuno viene in mente di mettere in discussione questo stato di cose? Difficile, o facilissimo, rispondere. Forse esiste una sorta di *topos* nelle scienze umane, che tratta perennemente l'argomento “animali” con poca serietà (come se l'immagine culturale dell'animale non valichi i limiti dei cartoni animati per bambini). Forse quello degli animali è un argomento simile al calcio e alla musica: a tutti piace parlarne, pochi ne sanno veramente qualcosa. Forse, ancora una volta, questo bisogno vitale di definire l'identità umana rende le persone molto autoindulgenti verso i propri pregiudizi (cosa peraltro tipica di ogni comportamento discriminatorio). Forse qualcos'altro. Quello che è certo è che, non solo in ambito semiotico, le discussioni scientifiche e intellettuali sugli animali non umani mettono in mostra un'altissima percentuale di banalità e disinformazione.

## Conclusioni

Quello che rimane di questa riflessione in due puntate è probabilmente

19 Edward L. Kessel, «The Mating Activities of Balloon Flies», in «*Systematic Zoology*», n. 4, 1955, pp. 96-104.

20 E anche sulla sistematica indifferenza verso tutta l'etologia post-griffiniana ci sarebbe molto da dire.

21 Augusto Ponzio e Susan Petrilli, «Bodies, Signs and Values in Global Communication», in S. Petrilli (a cura di), *Approaches to Communication: Trends in Global Communication Studies*, Atwood Publishing, Madison (WI), p. 113.

solo un semplice appello. Non c'è niente di sbagliato o anormale nel definire l'identità di una categoria alla quale si sente di appartenere. Come ci insegna la psicologia sociale, la formazione di dinamiche intergruppa- li, compresa l'opposizione *ingroup-outgroup*, è una naturale reazione alla complessità della realtà circostante. I problemi cominciano con il passo successivo a questo processo, ossia con la costruzione dell'identità dell'*ingroup a partire* dalla decostruzione dell'*outgroup*, e dunque con il primo in indiscutibile posizione dominante. In un mondo fondato idealmente sul “Vivi e lascia vivere”, l'identità dell'*outgroup* non dovrebbe essere di alcun interesse per l'*ingroup* e quest'ultimo si potrebbe autodefinire comunque senza alcun problema. In un mondo ancora più ideale, fondato sul “Mi interessa”, l'*outgroup* si cercherebbe di capirlo ben bene e, comunque, non lo si esporrebbe ad inutili paragoni.

Una persona può caratterizzarsi in tanti modi. Diciamo: Andy, inglese, musicista, divorziato, collezionista di soldatini. Queste e altre caratteristiche sono senz'altro rilevanti affinché il nostro Andy possa autodefinirsi: sono queste che lo rendono un individuo a sé stante, riconoscibile in tante circostanze. Questo Andy ha una sua identità e per definirla non c'è stato bisogno di minimizzare persone che non fossero Andy. Non c'è stato bisogno di dire che Andy, *al contrario* di Colin o di Dave, colleziona soldatini. Se ci pensiamo, vera o no che sia, quest'ultima asserzione non aggiunge niente all'identità di Andy, se non rendercelo un tantino antipatico (c'era bisogno di precisare che Colin e Dave non collezionano soldatini?). In più, se nello stabilire questo paragone, Andy mostrasse anche di *non conoscere* Colin o Dave, allora improvvisamente la sua identità si arricchirebbe di caratteristiche tutt'altro che edificanti: probabilmente, più che pensare a un tipo che fa musica e colleziona soldatini, penseremmo soprattutto a un tipo arrogante, ignorante e presuntuoso.

Se riuscissimo a capire questo, probabilmente capiremmo anche che il frenetico bisogno di definire l'identità umana *non* richiede obbligatoriamente commenti aggiuntivi su altre specie animali. Soprattutto se ci mancano le competenze per parlarne. Discutere di socialità, cultura, razionalità e linguaggio negli esseri umani rimane invece interessantissimo e importante.

L'appello è: smettiamola con questa FISSA e lasciamo che gli altri animali vengano studiati e discussi da chi vi ha dedicato tempo ed energie. Tanti semiologi (e in genere tanti umanisti) questo tempo e queste energie li hanno evidentemente dedicati ad altre cose.

Che parlino di altro, allora.

Roberto Marchesini

## Lo spazio incerto della violenza

### Riflessioni sul rapporto preda/predatore

Quante volte osservando un documentario ci si è imbattuti in una scena di predazione – il primo piano di un erbivoro intento a brucare in santa pace e poi l'agguato nascosto che fa presagire il peggio –, provando compassione per la preda e sperando nel profondo del cuore che possa sfuggire al suo carnefice.

La morte e la sofferenza della preda è conclamata e non ha bisogno di alcuna chiosa esplicativa: sta nella comunicazione corporea della paura, nelle vocalizzazioni pedomorfiche che essa assume, in una regressione che ci trasmette il carattere et-epimeletico<sup>1</sup> di ogni richiesta d'aiuto, nel breve passaggio temporale che passa tra la sorpresa e l'essere ghermito e che si amplifica nello iato immenso che divide la vita dalla morte. Prima c'è un corpo che agisce, che si proietta in un futuro indeterministico, un corpo protagonista del suo qui e ora, poi c'è un ammasso di carne che mantiene solo l'esoscheletro dell'animale, un corpo abbandonato alle leggi gravitazionali che lo fanno cadere verso il basso e a quelle termodinamiche che iniziano a lavorare in senso entropico, proprio come se qualcosa, l'anima, fosse fuggita da qualche altra parte.

La predazione ci mostra derridianamente l'esposizione del vivente<sup>2</sup>, la sua vulnerabilità, l'equilibrio instabile che tiene tra due domini quel corpo, i cui confini si affacciano su un interstizio carico di sofferenza. Tra la vita e la morte sta l'impotenza dell'essere esposti alla sofferenza, ultimo vagito della vita, della fragilità della vita, della sua instabilità. La predazione interrompe un miracolo della fisica, scompone ciò che non può essere diviso senza perderne irrimediabilmente le qualità essenziali. Gli organi senza vita

1 La motivazione epimeletica, giocata nella dialettica tra epimelesi (dare cure) ed et-epimesi (chiedere cure) è la tendenza ad offrire accudimento a un altro individuo e a trovare gratificazione in questo tipo di attività. A suscitare il comportamento epimeletico sono i segnali giovanili, connotati morfologici e comportamentali (pedomorfie) tesi a sollecitare e a sostenere le cure parentali. Nell'umano la motivazione epimeletica è elevata a causa della struttura parentale della nostra specie e questo può spiegare la forte tendenza a prendersi cura dei cuccioli e dell'*appeal* esercitato da questi ultimi.

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

testimoniano ancora la loro organizzazione intimamente declinata alla funzione, in una perfezione architettonica che meraviglia al punto da farci apparire l'atto predatorio quale spreco o addirittura empietà, come se a essere distrutta fosse un'opera d'arte.

I miei ricordi di tirocinante al macello di Bologna sono ancora vividi nella trepidazione che provavo di fronte al breve spazio che separava il tunnel di processione dalla catena di smontaggio, interstizio minimo tra la grandezza della vita e la nullità della morte, nel maneggiare quegli organi ancora caldi di vita e palpitanti inutilmente e nell'osservare la loro perfezione a perdere. La predazione è un *topos* di ogni documentario, il piatto forte capace di attirare l'attenzione anche del più disattento degli spettatori, in un *voyeurismo* che testimonia il nostro bisogno speculativo: guardare nel profondo tunnel della morte per capire qualcosa di più delle nostre paure.

Talvolta la predazione è agghiacciante, com'è il caso della mantide religiosa che, afferrato il corpo della vittima, lo divora lentamente con un ondeggiamento del capo trigono che la fa assomigliare a una ricamatrice, se non fosse che sul tessuto somatico della preda viene sottratta a ogni passaggio un'orbita di carne. Anche i costumi delle vespe solitarie ci appaiono terrificanti nel loro anestetizzare il motorio di un bruco e inseminare il suo corpo di uova da cui sguseranno larve sarcofaghe che lo svuoteranno dall'interno. L'uccisione dei neonati, poi, ci trasmette un senso di repulsione ancora più consistente: ad esempio, la strage delle giovani tartarughe, che tentano di raggiungere il mare, a opera dei gabbiani o lo strappare un cucciolo dal genitore per divorarlo, come succede di frequente nella quotidianità della savana. La predazione ci appare ancora più fastidiosa quando il predatore sembra prendersi beffa o giocare con la preda, come fa il gatto con il topo o l'orca con la foca. Se la predazione ci sembra un atto crudele e comprensibile, il giocare con la preda viene interpretato come un atto sadico, di inutile violenza o peggio di celebrazione della violenza. Dimentichiamo che la predazione è una lotta per la vita, che non può darsi senza una spinta motivazionale altissima, una scarica di neuromodulatori che devono modificare lo stato emozionale del soggetto per permettergli di superare la paura che qualunque scontro evoca. Il predatore ha paura, la sua eccitazione vibra ancora nel periodo successivo all'attimo fatale.

Misuriamo inoltre la violenza in termini di efficienza ed efficacia dell'atto predatorio, per cui proviamo un turbamento inferiore nell'osservare la predazione chirurgica di un leopardo piuttosto che quella prolungata di un gruppo di licaoni, la facilità di uccisione con cui un grosso calabrone decapita una piccola ape piuttosto che i prolungati tentativi di un leone su un bufalo cafro. Siamo più sensibili verso gli atti predatori che provocano

squarci nel corpo e smembramenti piuttosto che verso i soffocamenti anche se prolungati. Con questo voglio dire che esistono dei gradienti di empatia anche nei conarsi della preda e che non possiamo ergerci a valutatori oggettivi del livello di violenza che risiede all'interno di un processo predatorio. Dimentichiamo così le anestesie endorfiniche che si attuano nello sforzo e nella sofferenza, palliazioni indispensabili per abbassare il peso della disabilità algica e mantenere alta la capacità di mettere in atto un estremo, ultimo sforzo verso la salvezza. Rabbriviamo perché simpateticamente ci immedesimiamo, come se la nostra filogenesi squadernasse immagini di terrori *a priori* che ancora popolano i nostri incubi.

Cerchiamo, però, per un attimo di mettere un fermo immagine sulla scena, nell'istante che precede l'interstizio carico di sofferenza che separa i due domini del corpo, e cerchiamo di valutare le ragioni di quei due corpi e la violenza che comunque li attende. Il loro "esser-vivi" implica un'apertura verso il mondo che non può essere disambiguata, vale a dire che nutre ed espone parimenti, onde consentire il processo neghentropico che sostiene un'organizzazione termodinamicamente instabile e improbabile. Più che chiusi dentro una *Umwelt*, entrambi abitano le zone marginali di storie filogenetiche dialettiche che proprio nella predazione si confrontano-realizzano, cioè profilano biologicamente i propri domini, interfacciati molto prima della loro emergenza come entità individuali: la velocità del ghepardo è la stessa della gazzella e viceversa, per cui possiamo dire che la velocità nel ghepardo è stata creata dalla gazzella, così come l'inverso. La predazione ha dato forma a entrambi e in questo ha creato una condizione di sostanziale parità tra i due dialoganti. Da ciò possiamo concludere che, non conoscendo ancora l'esito del confronto – la scena è ghiacciata sul fermo immagine –, l'interstizio di sofferenza non ha ancora una direzionalità di flusso: può andare verso la gazzella che soffrirà e morirà perché raggiunta dal ghepardo, come per contro può prendere decisamente la direzione del ghepardo che non raggiungendola morirà di fame. Se gazzella e ghepardo fanno parte della stessa dialettica filogenetica, cioè dello stesso processo che li ha conformati, possiamo dire che anche la preda è responsabile (ovviamente non in senso morale) della necessità inderogabile di predazione del ghepardo. Il ghepardo cioè non può scegliere; la gazzella non facendosi raggiungere compierà su di lui un atto di violenza, condannandolo a morire di fame. La sofferenza della gazzella è un atto pubblico, quella del ghepardo un atto privato, ma entrambi sono interrelati dalla vita e dalla morte.

Ora, se tutto questo è vero, comprendiamo come l'attribuire il termine "violenza" agli atti aggressivi o predatori sia antropocentrico e arbitrario. Nessuno considererebbe violento un essere umano che usasse la forza per

difendere la propria incolumità messa in serio pericolo o per sottrarre il proprio figlio da un rischio mortale. L'atto predatorio e la risposta aggressiva fanno parte di quella dialettica filogenetica che non ha nulla a che vedere con la scelta violenta, giacché nella predazione di un ghepardo ci troviamo di fronte a un atto necessitato, né più né meno che l'orbitazione del satellite lunare intorno al nostro pianeta. Il ghepardo, predando, difende la propria incolumità o difende quella dei suoi figli, non compie alcun tipo di violenza. Il confronto predatorio realizza il patto filogenetico, non lo viola; mantiene e costruisce la parità tra gli sfidanti – nella velocità della corsa come nella capacità di sostenere lo sforzo. Non riscontriamo alcuna violazione di quell'ecocentrismo che assicura la vita alle gazzelle proprio nel temperarne una crescita populazionale che provocherebbe un altro tipo di sofferenza: il morir di fame dovuto all'aver consumato tutte le risorse edibili.

Ma allora quando nasce la violenza? A mio parere, la violenza emerge nel momento in cui un atto non fa parte degli eventi necessitati o conformati dalla dialettica filogenetica e quindi diventa deliberazione, un atto cioè che si basa su una scelta, un atto non di autoconservazione ma di violazione. Nel predare il ghepardo non viola il patto filogenetico e il suo atto è palesemente autoconservativo e necessitato, non prevede alcuna possibilità di scelta e si svolge su una doppia possibilità di flusso: ogni tanto i ghepardi fanno soffrire le gazzelle e molto più spesso le gazzelle fanno soffrire i ghepardi. Questo perché essendo reciprocamente conformati sotto il profilo filogenetico, tra il ghepardo e la gazzella c'è un rapporto di parità di confronto. È proprio questa parità dialogica che crea le basi per lo scambio necessitato, perché oltrepassa la vita individuale dei soggetti e diventa morfopoietica, come il darwinismo ci ha insegnato. La dialettica tra le specie, qualunque essa sia, è produttrice di forme ed è garanzia di apertura verso il mondo, ossia di possibilità neghentropiche. Questo è il motivo che mi fa considerare la caccia compiuta dall'essere umano come profondamente diversa e non assimilabile in alcun modo alla predazione.

Mi spiego meglio. Filogeneticamente, l'essere umano non ha una conformazione predatoria né anatomicamente – dentatura, struttura gastroenterica, profilo metabolico, caratteristiche endocrine; e ciò è dimostrato anche dal fatto che il consumo di carne ha effetti devastanti su tutti gli apparati organici –, né etograficamente, mancando degli orientamenti predatori e dei pattern espressivi tipici del comportamento predatorio. Se analizziamo la struttura motivazionale di *Homo sapiens* rileviamo una forte tendenza sillegica, cartina di tornasole per svelare gli animali raccoglitori. Il sillegico tende, infatti, a fare incetta di oggetti da portare nella tana e in questo possiamo riscontrare molte delle caratteristiche dell'essere umano: dal collezionismo

allo shopping, dalla seduttività che evocano gli oggetti che emergono dallo sfondo – e che ci porta a raccogliere funghi e conchiglie – all’interesse verso la variabilità degli enti.

Se poi prendiamo in considerazione la nostra elettività verso il rosso, colore prototipico nella nostra specie a differenza dei carnivori, e il nostro orientamento verso il profumo dei fiori (prodromo dei frutti) e dell’alcool (esito della fermentazione dei frutti) è evidente il carattere frugivoro della nostra specie. Non a caso clinici e alimentaristi raccomandano di mangiare molta frutta per stare bene. Molti studi di psicologia della percezione dimostrano inoltre che l’essere umano riesce a cogliere bene la figura animale (zoomorfema) anche se nascosta, ma quando è immobile e non quando è in movimento. Paul Shepard attribuisce questa facoltà alle caratteristiche venatorie dell’uomo<sup>3</sup>, ma io sono di parere opposto. Sono le prede che hanno subito una pressione selettiva per cogliere l’animale immobile in agguato, mentre i predatori sono abili nel cogliere il movimento. Questo mi porta ad affermare che l’uomo è una preda e non un predatore e proprio perché è preda è così *voyeuristicamente* ossessionato dalla predazione.

Pertanto nell’essere umano non si è evoluto nessun patto filogenetico in direzione predatoria, a differenza dello scimpanzé che dimostra caratteri anatomici ed etografici parzialmente rivolti alla predazione. L’uomo utilizza degli strumenti per uccidere e in realtà raccoglie le prede morte come se fossero bacche, funghi, radici, larve o uova. La caccia è una violazione perché non esiste un doppio flusso nel rapporto con le sue eventuali prede, come accade nel caso del ghepardo. Mentre la gazzella può far soffrire e morire il ghepardo, il fagiano non ha alcuna possibilità di interagire col cacciatore. Tra i due, inoltre, non esiste confronto perché non sono stati conformati reciprocamente, si tratta cioè di un rapporto impari che viola il patto filogenetico.

Per questo, nel caso della caccia, non possiamo parlare di predazione ma di “utilizzo” del corpo dell’eterospecifico ucciso. Da questa violazione nasce la violenza che, se ancora non può dirsi vero e proprio “sfruttamento”, come nel caso delle prassi post-neolitiche, è già un atto che si presta a una concezione specista dell’altro. L’alterità violata, infatti, perde il suo carattere di soggettività e diventa *res* fruibile, viene cioè negata come controparte dialogica. Poco importa se l’eterospecifico cacciato viene celebrato

e venerato: nelle commedie d’innocenza<sup>4</sup> è palese la consapevolezza di aver violato qualcosa. Pertanto, se è vero che la prassi specista subisce un’accelerazione e un’enfaticizzazione con l’allevamento, è altrettanto vero che questa era già stata preparata dal grande macello del Paleolitico, ove l’uomo ha utilizzato le altre specie non in un rapporto ecocentrico, ma come un mercato di corpi morti da utilizzare.

3 Paul Shepard, *The Others. How Animals Made Us Human*, Island Press, Washington (DC) 1997.

4 Le “commedie d’innocenza”, analizzate tra l’altro da Marcello Massenzio (*Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linee di confine*, Franco Angeli, Milano 1994) e riscontrabili in molte tradizioni culturali, rilevano la criticità della caccia una volta uccisa la preda. In esse, i cacciatori presentano la morte dell’animale come puramente accidentale o dovuta ai nemici, dando vita a rappresentazioni che tentano di ingraziarsi l’anima dell’animale ucciso in una sorta di rituale di espiazione dell’atto commesso.



Rasmus Rahbek Simonsen  
**Manifesto *Queer Vegan***

[L'oggetto della scelta sessuale] è più simile al vegetarianismo che all'omosessualità (David Halperin).

Nell'articolo «How to Do the History of Male Homosexuality», David Halperin afferma che, nella tarda antichità e nel Medioevo, la mera scelta di un oggetto sessuale – quello che considera «un esercizio di *expertise erotica*»<sup>1</sup> – non corrispondeva ad un'espressione della sessualità in quanto tale, per lo meno non nel modo in cui la intendiamo oggi; piuttosto, essa «era più simile al vegetarianismo che all'omosessualità»<sup>2</sup>. Da ciò possiamo dedurre, per via comparativa, che il vegetarianismo può avere un'origine etica o estetica, ma «non funziona necessariamente come marcatore di differenza»<sup>3</sup>. Poiché per Halperin il punto centrale non è il vegetarianismo, non voglio usare le sue considerazioni come bersaglio critico del mio ragionamento. Il mio scopo è invece quello di promuovere il vegetarianismo come un argomento vitale per le indagini dei *Queer Studies*<sup>4</sup>. Poiché storicamente il rifiuto di mangiare carne è stato legato discorsivamente alla questione della virilità – e non come semplice aberrazione o preferenza temporanea per determinati alimenti –, il vegetarianismo (o più propriamente, il veganismo) è parte di un insieme di atti di genere connessi a ciò che significa essere maschi (e femmine) nella sua complessità, il che include certamente anche la sessualità. In altre parole, il vegetarianismo e il veganismo sono molto più complessi di quanto la comparazione di Halperin lasci intendere.

In questo saggio cercherò perciò di rispondere alla seguente

domanda: che cosa significa per una persona dichiarare di essere vegana? In che modo il passaggio da una dieta carnivora a una vegana influisce sul senso della propria identità? Benché, come afferma Lorna Piatti-Farnell il «cibo sia qualcosa di dinamico, malleabile, soggetto a interpretazione»<sup>5</sup>, è pur vero che esistono tradizioni e convenzioni stabilite da lungo tempo che determinano ciò che mangiamo e come mangiamo. Il veganismo pone in questione nozioni preconcepite su che cosa sia una dieta «appropriata» e perciò su come si debba vivere in modo appropriato nelle società liberali occidentali contemporanee. Il veganismo, inoltre, sfida il carattere fondamentale del modo in cui «agiamo» il nostro Sé – non da ultimo nel contesto sessuale e di genere, se consideriamo l'aspetto performativo implicito nel nutrirsi di cibi diversi. È innegabile che gli assunti del veganismo vengano continuamente posti in discussione in relazione a questioni di sessualità e riproduzione.

È noto che, in *The Sexual Politics of Meat*<sup>6</sup>, Carol Adams delinea come i differenti modi di alimentarsi siano stati impiegati per mantenere netti confini di genere nel mondo occidentale e altrove<sup>7</sup>. Erika Cudworth ne dà conferma in un recente articolo intitolato «‘The Recipe for Love’? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat» in cui identifica «una gerarchia del cibo in cui la carne rossa è associata alla virilità e la carne bianca, il pesce e i prodotti caseari alla femminilità»<sup>8</sup>. Di conseguenza il consumo di carne è diventato un potente mezzo per affermare o agire la propria virilità. Persino il modo in cui si prepara la carne ha a che fare col genere. Cudworth sottolinea come il cucinare la carne arrosto rappresenti la modalità preferita dagli uomini, poiché ciò la lascia con quell'aspetto crudo e sanguinolento che si ispira alle «mitologie che fanno discendere la forza e la virilità maschili dal sangue animale»<sup>9</sup>. D'altra parte «bollire» la carne è «associato con la frugalità» e «stufare» è considerato «ordinario» e perciò

1 David Halperin, «How to Do the History of Male Homosexuality», in «GLQ», vol. 6, n. 1, 2000, p. 98.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 Con questa espressione si indica nel mondo anglosassone, in particolare nordamericano, un campo di ricerca che si propone di indagare i movimenti reali e simbolici di attraversamento delle identità, a partire da quelle sessuali e di genere, che ha tra i maggiori punti di riferimento autori della *French Theory*, primo tra tutti Michel Foucault. A livello teorico, «*queer*» è sempre in disaccordo con il normale e la norma, che si tratti di quella eterosessuale dominante o dell'identità consolidata *gay* e lesbica. È sempre eccentrica, a-normale, in divenire, dis-adattata. Ho scelto per lo più di tradurre «*queer*» con «straniante» proprio per tentare di rendere tutti questi aspetti [N. d. T.].

5 Lorna Piatti-Farnell, *Food and Culture in Contemporary American Fiction*, Routledge, New York 2011, p. 1.

6 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 2010.

7 Ad esempio, nella Gran Bretagna del XIX secolo, Adams ricorda «il primo rapporto nazionale sulle abitudini alimentari del 1863 da cui risulta che nella stessa famiglia la principale differenza tra maschi e femmine riguardava la quantità di carne consumata», *ibidem*, p. 51. Inoltre basandosi sul lavoro di Peggy Sanday, Adams sostiene che «esiste una correlazione tra economie basate sull'agricoltura e potere femminile da una parte, ed economie basate sullo sfruttamento di animali e potere maschile dall'altra», *ibidem*, p. 59.

8 Erika Cudworth, «‘The Recipe for Love’? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 8, n. 4, 2010, p. 81.

9 *Ibidem*, p. 89.

domestico e femminile<sup>10</sup>. Ciò sembra essere in linea con la conclusione di Adams secondo cui, tipicamente, «il rifiutare la carne significa per un uomo essere effeminato<sup>11</sup>; tuttavia l'effeminatezza non può essere associata inequivocabilmente all'omosessualità, come ci ricorda Halperin<sup>12</sup>. Nondimeno i vegani, e specificatamente i maschi vegani, sono generalmente stigmatizzati a livello sociale nella misura in cui, per dirla con Lee Edelman, essi vengono meno «all'adempimento del mandato eteronormativo»<sup>13</sup> a mangiare in un determinato modo. Il che, nei termini della valutazione radicale data a proposito della “normale” dieta occidentale da Carmen Dell'Aversano, significa

imparare a mangiare in una maniera che richiede di essere stati indottrinati ad assumere un atteggiamento di insensibilità verso la tortura fisica e psicologica, il dolore, la paura e infine l'assassinio degli animali non umani<sup>14</sup>.

Nonostante ciò, dal punto di vista dominante della società carnivora, il veganismo è considerato strano, anzi *queer*. Diventare vegani è una risposta diretta ai meccanismi della società “antroponormativa” e in quanto tale esso è legato ai più recenti sviluppi (o riformulazioni) della teoria *queer*.

Lo straniamento [*queering*] del veganismo implica, come sostengono Noreen Giffney e Myra Hird, «lo scardinamento delle certezze e il disturbo sistematico di tutto ciò che è familiare»<sup>15</sup>. Etimologicamente “*queer*”, come ha fatto notare Eve Sedgwick «significa attraverso» e il termine stesso «fin dal principio è stato traslato in direzioni che non possono essere affatto ridotte al genere e alla sessualità»<sup>16</sup>. Seguendo questa linea di pensiero, possiamo affermare che il «coinvolgimento emotivo»<sup>17</sup> con specie diverse

10 *Ibidem*, p. 81.

11 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 63.

12 Secondo Halperin, l'effeminatezza dovrebbe essere considerata come categoria a sè stante, poiché in numerose tradizioni europee la designazione di “delicato” o “non virile” può significare sia «femminile o *transgender*» sia donnaiole; di Halperin, «How to Do the History of Male Homosexuality», cit., p. 93.

13 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham 2004, p. 17.

14 Carmen Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 8, n. 1, 2010, p. 82.

15 Noreen Giffney e Myra Hird (a cura di), *Queering the Non/Human*, Ashgate Publishing, Hampshire 2008, p. 4.

16 Eve Sedgwick, *Tendencies*, Duke University Press, Durham 1993, p. 9.

17 Luciana Parisi, «The Nanoengineering of Desire», in N. Giffney e M. J. Hird, (a cura di), *Queering the Non/Human*, cit., p. 290.

da quella umana esprime direttamente un desiderio di attraversamento (per non dire di abbattimento) delle frontiere che riaffermano e controllano le categorie che separano l'umano dal non umano. Nel trattare il veganismo farò mio il punto di vista di Dell'Aversano secondo cui «il *queer* è un’“impresa sovversiva” che mira alla “snaturalizzazione”»<sup>18</sup> *in senso lato* e non solo in relazione alle questioni attinenti la sessualità. In tal modo il veganismo, a causa delle connotazioni attribuite ai diversi regimi dietetici, implica una considerazione critica dell'identificazione di genere dell'alimentazione e di come le nostre identità prendano forma a partire da ciò che mangiamo. Il mio interesse, insomma, non è tanto quello di «straniare la barriera umano/animale»<sup>19</sup>, quanto piuttosto quello di esaminare le caratteristiche socio-culturali del veganismo come marcatori dell'identità e del tiro alla fune che ne consegue. Perciò non mi soffermerò sulla questione dello sfruttamento animale né su quella dell'affetto interspecifico per le quali rinvio a studi più specifici<sup>20</sup>.

Mi interessano invece le potenzialità che il veganismo ha di perturbare la concezione saldamente stabilita secondo cui virilità e carnivorismo siano naturalmente collegati, anche in senso genealogico. Come afferma Adams, «la carne rappresenta il cibo dei propri antenati (maschi) e fornisce un senso di continuità con loro»<sup>21</sup>. Inoltre, dato che il gusto è connesso alla memoria e all'affetto positivo o negativo, abbiamo generalmente la tendenza a cercar

18 Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond», cit., p. 74. È un peccato che la portata della sua analisi *queer*, per altri versi “radicale” e che ha fortemente influenzato il lavoro di Lee Edelman, sia limitata dall'insistenza sui “diritti” nell'ambito della questione animale. Se volessimo estendere il diritto all'integrità corporea agli animali non umani, dovremmo anche costruire un insieme di diritti legali per amministrarlo. Già assoggettiamo gli altri animali a pratiche disciplinari (nei moderni allevamenti, nell'addestramento dei *pet*, nei circhi, ecc.) e temo che con l'impegno a trattare gli animali con giustizia finiremmo per perpetrare nuovi atti di “violenza” su di loro nel tentativo di incorporarli in strutture sempre più umane. Dato che i non umani non possono impegnarsi realmente in discorsi umani, la loro inclusione in un sistema di diritti sarebbe sempre decisa da noi umani. In breve, non sarà mai possibile che un animale prenda posizione sulla questione dei diritti e perciò questo approccio è insufficiente a determinare le nostre interazioni con gli altri animali. Dell'Aversano riconosce implicitamente quanto detto quando sottolinea la «radicale inconoscibilità degli animali», (*ibidem*, p. 102) e quando afferma che agli animali è precluso il divenir soggetti in un qualsiasi senso “reale” (sia in termini strutturali che psicoanalitici).

19 *Ibidem*, p. 100.

20 Sulla questione dell'affetto, cfr. il già citato articolo di Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond»; Alice A. Kuzniar, *Melancholia's Dog: Reflections on our Animal Kinship*, Chicago University Press, Chicago 2006; Jeffrey Moussaieff Masson, *Quando gli elefanti piangono*, trad. it. di L. Sosio, Baldini e Castoldi, Milano 1999; Marc Bekoff, *The Animal Manifesto*, New World Library, Novato (CA) 2010. Per lo sfruttamento degli animali non umani, cfr. Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, oltre ovviamente alle opere di Peter Singer e Tom Regan.

21 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 200.

di trovare ciò che, secondo Elsebeth Probyn «produce memoria e attiva desiderio, gratitudine, desiderio di riconoscimento»<sup>22</sup>. Da ciò appare evidente che il cibo è in qualche modo intriso di teleologia: «la percezione sensoriale del cibo», come scrive Piatti-Farnell serve come «punto di partenza per percezioni future in cui passato e presente vengono incorporati per mezzo del consumo»<sup>23</sup>. Potremmo allora affermare che il mangiare si collega a un certo desiderio o aspettativa del futuro, ad esempio alla promozione dei legami familiari. Il tipo di carne consumata oggi non appartiene, però, alla stessa categoria di quella del passato, né gli animali oggi all'interno del sistema agroindustriale vengono trattati come un tempo. La cultura carnivora semplicemente dà per scontata «la normatività e la centralità delle sue attività»<sup>24</sup> e perciò possiamo attenderci che, in quanto minoranza (specialmente maschile), i vegani verranno considerati devianti dalla società normativa. In risposta all'ordine sociale patriarcale, Adams, nella sua ricognizione storica, suggerisce che il vegetarianismo sia diventato un modo per le donne marginalizzate di opporsi silenziosamente all'oppressione<sup>25</sup>. Io sosterrò che il rifiuto della carne non implica solo una presa di posizione contro la cultura patriarcale, ma che esso è anche una forma di resistenza all'eteronormatività, in quanto per gli uomini il mangiar carne, e forse in misura minore per le donne, è legato alla riproduzione sia effettiva che retorica delle norme e delle pratiche eterosessuali. Potremmo dunque far nostra la domanda posta da Sara Ahmed nella sua discussione sul «potenziale affettivo del *queer*» come categoria dell'essere antinormativo: «I momenti *queer* hanno luogo quando il fallimento nella riproduzione delle norme come forme di vita è accolto o affermato come alternativa politica ed etica?»<sup>26</sup>.

È noto, secondo Judith Butler, che

atti e gesti, desideri articolati e desideri attuati creano l'illusione di un nucleo di genere interiore e organizzatore, un'illusione che viene mantenuta discorsivamente per la regolazione della sessualità nella cornice obbligatoria dell'eterosessualità riproduttiva<sup>27</sup>.

Per un uomo, perciò, il rifiutare di prendere parte alla prescrizione al consumo di carne perturba il discorso sul genere e sulla sessualità maschili. Poiché cibi diversi veicolano specifiche connotazioni di genere (ad esempio, carne=maschile), i maschi vegani diventano un problema per il discorso eterosessuale. Non siamo troppo distanti dal vedere il “vegano” come una sottospecie del “pervertito” (si legga omosessuale) che Michel Foucault analizza nel primo volume della *Storia della sessualità*<sup>28</sup>. Così dichiarare al mondo il proprio veganismo può essere accostato all'atto del *coming out* di individui dall'identità *queer*. Ad esempio, quando informai i miei genitori che intendevo adottare una dieta vegana, mia madre scoppiò in lacrime e disse: «Come potrò ancora cucinare per te?». Il perturbamento non intenzionale provocato dalla mia scelta vegana suonò a dir poco molto straniante (*queer*): il ruolo di mia madre come nutrice veniva, a suo modo di vedere, messo in pericolo e ogni pasto che avrei consumato in famiglia avrebbe sfidato abitudini dietetiche antropocentriche. Sarei diventato un “guastafeste”, «quello che si mette di traverso nella solidarietà organica» centrata sul cibo<sup>29</sup>, ripudiando non solo il cibo animale, ma peggio ancora, quella modalità dello stare insieme che si realizza intorno al desco familiare. La funzione della tavola, a cui Ahmed si riferisce come a un «oggetto parentale»<sup>30</sup>, al luogo della coesione familiare, venne posta in questione dalla mia decisione di diventare vegano; il cameratismo come forza affettiva non poteva più esser dato per scontato tra me e gli altri membri della mia famiglia. In tal modo, ripudiando l'uccisione di esseri di altre specie, i vegani potrebbero effettivamente, ed ironicamente, diventare gli «assassini» «della gioia familiare»<sup>31</sup>. Niente più pasti “felici” insieme. Non solo: anche l'ordine eterocentrato dello spazio familiare veniva messo in discussione dato che mia madre non avrebbe più potuto in futuro continuare a svolgere lo stesso «lavoro di servizio» femminile<sup>32</sup> per me e per il resto della famiglia. Detto questo, dovremmo comunque essere cauti a equiparare lo stigma del veganismo con quello dell'omosessualità, poiché sappiamo bene quale dei due comportamenti più frequenti aggressioni e crimini (anche se a dire il vero, a mia conoscenza, non esistono statistiche sulla violenza contro i vegani e certamente non contro i vegani *queer*). Nondimeno, condividendo le questioni poste dai teorici *queer*, è nell'insistere sulle caratteristiche perturbanti del

22 Elsebeth Probyn, *Carnal Appetites: Food, Sex, Identities*, Routledge, Londra 2000, p. 147.

23 L. Piatti-Farnell, *Food and Culture in Contemporary American Fiction*, cit., pp. 8-9.

24 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 201.

25 *Ibidem*, p. 213.

26 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2004, p. 146.

27 Judith Butler, *Problemi di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 193.

28 Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 36 sgg.

29 S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, cit., p. 213.

30 *Ibidem*, p. 46.

31 *Ibidem*, p. 49.

32 E. Cudworth, «“The Recipe for Love”?», cit., p. 82.

veganismo e – sebbene non sia questo ciò che sta al cuore del mio interesse – sulla sua “impropria” preoccupazione per le altre specie che lo interpreto come *queer*.

Non voglio negare che la versione del veganismo che presento in queste pagine sia polemica ed è per questa ragione che ho scelto di includere il termine “manifesto” nel titolo del saggio. Come la maggior parte di coloro che hanno scritto manifesti, voglio render “manifesta” una protesta contro la società. Tuttavia, il mio contributo a questo specifico genere non è intriso del linguaggio del progresso che sta al centro dei precedenti manifesti<sup>33</sup>. Inoltre, non voglio neppure sostenere frettolosamente, come fa José Esteban Muñoz, che un manifesto debba necessariamente essere «un appello al fare e al futuro»<sup>34</sup>. Forse, allora, questo saggio non è un “manifesto” in senso proprio. Invece di definire il programma di un’azione futura, il mio “manifesto” (con le virgolette) cerca di richiamare l’attenzione sull’atto problematico di dar forma al futuro a partire dal malcontento presente, per quanto radicale possa apparire in queste pagine. Dal mio punto di vista, il veganismo non riguarda l’immaginazione di un futuro utopico senza carne, in cui il veganismo stesso sia diventato un concetto irrilevante. Al contrario, sono interessato a pensarlo come una forma di quella che Ahmed definisce «una devianza condivisa»<sup>35</sup>. Ciò che è così radicalmente disturbante nel veganismo *queer* è la sua disposizione a «causare infelicità rivelando le cause dell’infelicità»<sup>36</sup>. Rifiutando i prodotti di origine animale, rendiamo più difficile agli altri ignorare ciò su cui si basa il loro appagamento culinario: la brutalità dell’industria dello sfruttamento degli animali e la loro complicità nella morte di milioni di non umani. Certamente è difficile mantenere la felicità di fronte a tanta soverchiante sofferenza. Diventare vegani significa imparare, dovunque e sempre, a sfidare e a negare le norme ereditate dell’antropocentrismo. Il veganismo *queer* rafforza la devianza, apre una breccia nel legame comunitario che si istituisce a partire dalla condivisione e dal banchetto della carne degli animali non umani. Il motto di un veganismo

33 Cfr. Bruno Latour, «An Attempt at Writing a Compositionist Manifesto», in «New Literary History», n. 41, 2010, pp. 471-490.

34 Come diverrà chiaro in seguito, sono in sintonia con Muñoz quando sottolinea l’importanza di ciò che «non-è-ancora-conscio» e il potenziale futuro dell’«essere e del “fare” cose opposte rispetto alla «eterosessualità maggioritaria riproduttiva»; cfr. José Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, New York 2009, p. 22. Non vedo, però, come o perché una “fantasia” di speranza e di ottimismo, invece di una di negatività (p. 1), potrebbe mostrarci meglio una via per un futuro finalmente *queer* per Muñoz e per noi (p. 22); inoltre se ancora non lo conosciamo, come faremo a riconoscere il vero essere *queer* quando lo vedremo?

35 S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, cit., p. 196.

36 *Ibidem*, p. 196.

*queer* potrebbe dunque suonare così: Condividete il negativo! Unitevi alla causa comune di quelli che provocano infelicità all’interno del sistema dello sfruttamento animale. La devianza, in altri termini, è il fulcro *manifesto* di questo testo, ciò che assicura l’*interconnessione* tra *queer* e *vegan*.

Il veganismo è considerato ancora da molti studiosi di scienze umane e sociali come un argomento marginale<sup>37</sup> e non penso proprio che la curvatura *queer* che vorrei imprimergli possa cambiare questo stato di cose. Basandomi su esempi tratti sia dal campo dei mass media sia dal movimento per i diritti animali, mostrerò come il veganismo sia sempre filtrato attraverso lenti normative. Il mio intervento *queer* nel dibattito sul veganismo non significa, come sarà evidente, che io promuova ciò che si potrebbe riassumere come un cambiamento di paradigma nel discorso sul consumo di cibo in Occidente. Mentre concordo con Marc Bekoff sul fatto che lo *status quo* stabilito da «ciò che compriamo, dove viviamo, chi mangiamo, con chi ci vestiamo, nonché dalla pianificazione familiare» – aspetto quest’ultimo di particolare interesse per chi scrive – «ha causato la distruzione degli animali e della Terra»<sup>38</sup>, mi asterrò dall’esprimere il mio discorso nei termini del linguaggio rivoluzionario<sup>39</sup>. La storia ci ha mostrato che l’ideale romantico della rivoluzione è scarsamente equipaggiato per fare i conti con le sorprese e gli imprevisti di ciò che lo studioso postcoloniale David Scott ha definito «vita mondana». Il che significa riconoscere «che non possiamo renderci del tutto immuni, ad esempio, alle bizzarrie delle sventure e delle calamità, alla perdita e al desiderio corporeo»<sup>40</sup>. Questa visione “tragica” della storia si adatta bene al veganismo *queer*, in quanto riconosce che l’enfasi sulla liberazione e sulla rivoluzione per stabilire un’identità vegana ci pone su una china scivolosa verso il totalitarismo, anche se raramente ciò viene compreso dal “movimento”. Utilizzando la terminologia di Edelman, il veganismo *queer* dovrebbe essere pensato non in termini di identità, ma come una forza

37 Tante volte in discussioni con altri studiosi ho contestato la critica secondo cui il veganismo è solo un altro “stile di vita” elevato a oggetto di studi accademici. Il che suggerisce che gli studiosi vegani abbiano, come “altri”, trasformato il proprio status di appartenenti a una minoranza in oggetto di studio. Questo è ovviamente un ragionamento scorretto in quanto il principio del veganismo, come quello di altre identificazioni “devianti”, non può essere tranquillamente rubricato sotto l’etichetta “stile di vita”, perché così facendo se ne ignorerebbero le conseguenze politiche.

38 M. Bekoff, *The Animal Manifesto*, cit., p. 2.

39 In questo contesto ritengo fondamentale considerare la cautela espressa da David Scott in *Conscripts of Modernity*, Duke University Press, Durham 2004, p. 206: «In un mondo morale-politico in cui tutti gli altri valori esistono solo per essere superati o subordinati a un unico principio superiore, se guadagniamo molto da questa visione, certamente ci impoveriamo per ciò che riguarda la nostra preparazione in termini di accoglienza, ricettività, aperture, duttilità».

40 *Ibidem*, p. 182.

radicalmente inassimilabile che si oppone alla conservazione dell'ordine sociale; invece di ripudiare il “carnivoro” in quanto dotato di una determinata identità – sebbene anch'io riconosca l'importanza di ciò, almeno in una certa misura – appare assai più decisivo, o meglio *produttivo*, criticare la struttura e la mobilitazione della soggettività *in quanto tale*, perché è proprio la tendenza alla binarizzazione, “alla costruzione dell'alterità” che sta dietro a questa operazione, che è responsabile della costruzione della barriera umano/animale. Dell'Aversano riassume bene il punto focale della critica *queer* all'identità:

Il *queer* non mira a consolidare o a stabilizzare alcuna identità, meno di tutte la propria; ha invece come scopo ultimo una critica dell'identità che non dovrebbe condurre all'egemonia di una nuova identità o di identità alternative, ma alla fine della categoria dell'identità in quanto tale, rendendoci consapevoli e mettendo in questione l'insieme delle prestazioni che fanno sì che noi e gli altri siamo ciò che “siamo”.<sup>41</sup>

La polemica *queer* di *No Future* di Lee Edelman verrà dunque assunta come un modo per leggere il veganismo nei termini di resistenza metaforica e letterale all'ordine sociale dominante, ordine che si basa su una formazione discorsiva che accentua la superiorità della vita umana e legittima i mezzi grazie ai quali tutte le altre specie vengono utilizzate per il nostro sostentamento. Analogamente, le norme sessuali e le aspettative del ruolo di genere si mescolano con la tendenza antropocentrica del discorso occidentale sulla vita; in altre parole, certi ruoli soggettivi devono essere riprodotti sempre daccapo affinché si possa mantenere l'immagine della politica del corpo nella sua coerenza complessiva. Ovviamente, questo si ripercuote ben oltre la sessualità maschile; non dovrebbe sorprendere infatti che la soggettività femminile sia stata coniugata, ad esempio, al consumo di specifici prodotti animali, come uova e latticini che, secondo Cudworth, sono considerati

“cibi femminilizzati” non solo perché associati al consumo femminile, ma anche perché prodotti derivati dai sistemi riproduttivi di animali femmine<sup>42</sup>.

Nel seguito prenderò in esame i diversi modi in cui i processi di

41 C. Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken», cit., p. 103.

42 E. Cudworth, «“The Recipe for Love”?», cit., p. 79.

normalizzazione eterocentrati influiscono sui corpi vegani maschili e femminili.

### Veganismo, patologia e “normalizzazione”

Il vegetarianismo è stato considerato un modo che complica la normalizzazione del mangiare (Simon M. Gilbody).

Quale forma abbia assunto “la vita” nelle società occidentali è un problema controverso. Che un certo modo di vita sia diventato la norma in Occidente è, secondo Foucault, «l'effetto storico di una tecnologia di potere centrata sulla vita»<sup>43</sup>. Con questa celebre affermazione, Foucault tratteggia la formazione di «una biopolitica della popolazione», una serie di «*controlli regolatori*» che inquadrano il corpo secondo la «meccanica del vivente», per far sì che possa servire «da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità»<sup>44</sup>. Nelle società della normalizzazione, il corpo è al centro dell'attenzione e, come abbiamo già visto con Butler, il corpo “adatto” deve conformarsi a specifiche prestazioni che sono intimamente legate al genere<sup>45</sup>. A proposito del veganismo, di tanto in tanto appaiono notizie di cronaca che raccontano di vegani “cattivi” che, per ignoranza delle norme dietetiche, hanno causato la morte dei loro figli a seguito di un'alimentazione inappropriata<sup>46</sup>. Sembra dunque che gli stessi presupposti del veganismo vengano inficiati dall'associazione con un insieme di abitudini e comportamenti – ritenuti indici generalizzati di un determinato stile di vita – tipici di *tutti* i vegani, abitudini e comportamenti che possono essere spiegati facendo riferimento alla loro scelta alimentare. In sostanza al vegano si fa interpretare nientemeno che il ruolo di nemico della società: i vegani sovvertono la possibilità del futuro

43 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 128.

44 *Ibidem*, p. 123.

45 I processi biopolitici fondamentali qui delineati appartengono anche all'industria dell'allevamento. Come sottolinea Cudworth («“The Recipe for Love”?», cit., p. 42), «ci si impadronisce della sessualità e della capacità riproduttiva degli animali al fine di assicurare la continuità e la costanza nella produzione di latte e carne».

46 Si rammenti, ad es., come una coppia di Atlanta sia stata condannata per non aver nutrito adeguatamente il proprio figlio, al quale davano soltanto succhi di frutta e latte di soia. Sulla base di questo e altri casi in un articolo di Nina Planck si afferma che «una dieta vegana non è adeguata sul lungo periodo», «Death by Veganism», in «The New York Times», 21 maggio 2007, <http://www.nytimes.com/2007/05/21/opinion/21planck.html>.

uccidendo letteralmente i “nostri” figli, in quanto tutti i bambini nati in una certa società divengono parte del potenziale collettivo per la riproduzione di quella comunità, per quanto immaginaria essa sia. In un editoriale del 2007 di «The New York Times», dal minaccioso titolo «Death by Veganism», Nina Planck sottolinea come il veganismo non sia solo insufficiente a livello nutrizionale, ma anche a livello comunitario. Ella afferma: «Non ci sono società vegane per un semplice motivo: sul lungo periodo una dieta vegana non è adeguata»<sup>47</sup>. Di conseguenza, il veganismo è visto come una dieta “pericolosa” che necessita di altri elementi nutritivi. Una replica recente a questo atteggiamento è la cosiddetta “vegansessualità”, nella quale, come mostrerò più avanti, il “disgusto” svolge un ruolo nella produzione di una sorta di progetto di comunità e di riproduzione specificamente vegani in opposizione all’identità onnivora, seguendo la stessa dinamica “espulsione-repulsione” che etichetta il vegano come l’“altro” nel discorso antroponormativo.

I corpi vegani coinvolgono aspetti socialmente e culturalmente contestati della nutrizione. La dieta vegana è considerata intrinsecamente inferiore: non importa quanto venga integrata, non raggiungerà mai il valore nutritivo dei prodotti di origine animale. Questo concetto è in primo luogo il risultato di una costante disinformazione diffusa dai principali media. Ad esempio, in un articolo di «The Sunday Times» il veganismo viene sbrigativamente identificato come la causa dell’ospedalizzazione per rachitismo di una dodicenne scozzese<sup>48</sup>. Il rachitismo, che può condurre a deformità permanenti delle ossa, interessa principalmente la colonna vertebrale ed è causato da una carenza di vitamina D. Questo è certo. Il giornalista, però, prosegue facendo l’elenco delle principali fonti di vitamina D: «fegato, olio di pesce e prodotti caseari». L’articolo omette di specificare che la fonte principale per la produzione di vitamina D è la luce diretta del sole<sup>49</sup>. In realtà, questa vitamina essenziale è prodotta fotochimicamente nella pelle. Se, come in questo caso, il veganismo è ritenuto la causa di deficienze nutrizionali, la giovane vegana, una volta identificata, è passibile di essere stigmatizzata per la sua dieta carente e “dannosa”. Rifacendoci al classico studio di Erwin Goffman, *Stigma. L’identità negata*, possiamo affermare che il veganismo diventa uno stigma che può imporre la propria presenza e che può screditare

47 *Ibidem*.

48 Mark Macaskill, «Vegan Girl, 12, ‘Has Spine of 80-Year-Old’», in «The Sunday Times», 8 giugno 2008, <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/scotland/article4087977.ece>.

49 Ovviamente, per diverse ragioni (ad es., la scarsità di esposizione alla luce solare nei mesi invernali) può essere necessario supplementare la propria dieta con altre fonti di vitamina D che non derivino da prodotti animali.

l’individuo vegano in un determinato contesto sociale<sup>50</sup>. Per questa ragione, lo stigma del veganismo va ben oltre le deficienze della dieta: la dieta può di fatto infrangere i legami sociali.

I pericoli potenziali della dieta vegana o vegetariana sono ulteriormente enfatizzati in un articolo pubblicato nel 2009 su «ABC News» e intitolato «Vegetarian Teens May Face Higher Eating Disorders». Il giornalista riprende quanto sostenuto dal dottor Neal Barnard del *Physicians Committee for Responsible Medicine* e afferma che «è probabile che alcuni adolescenti utilizzino il vegetarianismo come copertura per le loro insalubri abitudini alimentari». Il titolo stesso fa sì che venga instillato nel lettore un pregiudizio contro la dieta vegetariana e verso la fine dell’articolo i genitori di adolescenti vegetariani vengono incoraggiati ad esercitare un controllo maggiore sui propri figli. Siamo così condotti a credere che la decisione di astenersi dal consumo di cibi animali sia, in certi casi, dovuta a patologie personali degli adolescenti e perciò, prosegue il ragionamento, i giovani vegetariani necessiterebbero di un maggior controllo da parte dei genitori. Inoltre, il dottor Barnard ammonisce «i genitori a passare più tempo con i propri figli adolescenti al momento del pasto in modo da poter garantir loro una dieta salutare». Da questa prospettiva, il vegetarianismo è considerato come un sintomo di un’ossessione compulsiva di ragazzi “patologici” che intendono perdere peso.

I disordini alimentari sono generalmente associati, anche se erroneamente, alle ragazze e perciò il vegetarianismo viene ulteriormente connesso a caratteristiche di genere. In realtà, sembra che la questione di genere percorra sottotraccia ogni discussione su vegetarianismo e veganismo. L’anoressia ne è un esempio e alcuni studi suggeriscono che il vegetarianismo possa funzionare da copertura per altri problemi personali più profondi, andando in tal modo ad arricchire la “mistica” della costituzione femminile<sup>51</sup>. Il ritualismo viene considerato il segno di una connessione tra vegetarianismo e i cosiddetti disordini alimentari, ma in questo caso in che cosa consiste il comportamento rituale e perché il consumo di carne non viene visto allo stesso modo? Forse

50 Erwin Goffman, *Stigma. L’identità negata*, trad. it. di R. Giammanco, Laterza, Roma-Bari 1970, pp. 17 sgg.

51 Cfr., ad es., Sheree Klopp *et al.*, «Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating», in «Journal of the American Dietetic Association», vol. 103, n. 6, 2003, pp. 745-747 (in cui solo il 33% dei “vegetariani” presi in esame non mangiavano alcun tipo di carne!) e Simon M. Gilbody *et al.*, «Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?», in «International Journal of Eating Disorders», vol. 26, n. 1, 1999, pp. 87-90, in cui si afferma che «adottare una dieta vegetariana può [...] offrire a un individuo con disordini alimentari una giustificazione per limitare la sua alimentazione e un’arma apparentemente perfetta per resistere a una riabilitazione nutrizionale» (p. 88; corsivo aggiunto).

perché è considerato come un elemento fondativo nella teleologia sociale e nell'ideologia della riproduzione? Secondo Probyn l'anoressia produce un corpo «controllato ed estetico»<sup>52</sup>, la cui immagine, non dovremmo dimenticarlo, ha forti legami con la tradizione dell'«isterizzazione del corpo della donna»<sup>53</sup>. Come Foucault ha sottolineato, la patologizzazione del corpo femminile adempie a una specifica funzione sociale. La donna anoressica nella tradizione borghese delineata dal filosofo francese viene classificata nell'ambito della categoria della «donna oziosa»<sup>54</sup> e perciò la giovane donna che rifiuta il cibo “normale” devia bruscamente dal sentiero che dovrebbe portare senza intoppi verso l'età adulta. Il suo destino carico del fardello degli «obblighi di sposa e di madre»<sup>55</sup> è messo fortemente a repentaglio dal suo modo inadeguato di mangiare. Inoltre, come Adams ha dimostrato, nel XIX secolo il vegetarianismo femminile era associato alla “clorosi”, una patologia collegata all'anemia<sup>56</sup>. E poiché l'anemia altera il ciclo mestruale, i medici professionisti e i profani credevano che essa influisse negativamente sulla sessualità femminile.

In Occidente, le preoccupazioni circa il consumo alimentare femminile hanno una lunga storia. Anche oggi si ritiene che il vegetarianismo delle ragazze debba essere tenuto sotto stretto controllo, se non totalmente condannato, da parte di genitori responsabili che vogliono garantire alle proprie figlie una crescita adeguata; in tal modo, esse potranno adempiere ai propri doveri familiari come cittadine produttive e fertili e perciò “felici”. Di conseguenza, «ABC News» diffonde implicitamente l'idea che il vegetarianismo possa in qualche modo essere associato a una relazione fobica verso il cibo, se non addirittura a disordini psicologici. Ciò corrisponde all'affermazione di Adams secondo cui la società «distorce la radicale critica culturale del vegetarianismo», occultando il danno che l'industria dell'allevamento infligge al mondo naturale. Questa distorsione, inoltre, si estende e influenza la coscienza di sé dei vegani che sono ulteriormente danneggiati dal modo in cui gli onnivori reagiscono alla questione del veganismo e della sessualità. Come Annie Potts e Jovian Parry dimostrano nella loro indagine delle risposte *online* date al fenomeno della cosiddetta vegansessualità:

I vegani [...] sono (spesso) ritratti come persone tristi che si negano la

52 E. Probyn, *Carnal Appetites*, cit. p. 7.

53 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 92.

54 *Ibidem*, p. 107.

55 *Ibidem*.

56 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 210.

possibilità di provare piacere; molti di loro, però, bramano segretamente di soddisfare i propri appetiti carnali indulgendo sia nel consumo di carne sia in rapporti sessuali con carnivori<sup>57</sup>.

La connessione tra quanto detto e il concetto di “guastafeste” proposto da Ahmed è ovvia. L'accusa di austerità o di puritanesimo fa sì che i vegani stessi tentino spesso di normalizzare o semplificare le necessità dello stile di vita vegano, prevenendo così l'accusa di ascetismo o abnegazione che è tanto diffusa nei discorsi comuni sul veganismo.

Come i sociologi Petra Sneijder e Hedwig Molder mostrano nella loro analisi di un forum di discussione *online* dedicato al veganismo, i vegani usano specifici dispositivi discorsivi «per costruire l'immagine delle pratiche vegane come semplici e comuni, in tal modo rigettando l'alternativa retorica del veganismo come stile di vita complicato»<sup>58</sup>. I membri di questo forum tendono a far ricorso a un certo numero di espressioni performative che gli studiosi etichettano come «fare le cose nel modo comune»<sup>59</sup>:

L'essere “ordinari” è invocato normativamente come alternativa retorica alla “complicatezza”, in modo tale che chi “è vegano ma, nonostante ciò, una persona ordinaria” non possa essere biasimato<sup>60</sup>.

Ciò corrisponde al (problematico) concetto di «normificazione» di Goffman definito come «lo sforzo dello stigmatizzato di presentarsi come una persona normale, sebbene non cerchi di nascondere la sua mancanza»<sup>61</sup>. In tal modo, i vegani (almeno nella misura in cui possiamo generalizzare i risultati di Sneijder e Molder) si sforzeranno, per quanto possono, di presentare il proprio modo di vivere come in linea con le norme sociali<sup>62</sup>.

57 Annie Potts e Jovian Parry, «Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meatfree Sex», in «Feminism and Psychology», vol. 20, n. 1, 2010, pp. 53-72 (la citazione è a p. 60).

58 Petra Sneijder e Hedwig Molder, «Normalizing Ideological Food Choice and Eating Practices. Identity Work in Online Discussions on Veganism», in «Appetite», n. 52, 2009, pp. 621-630 (la citazione è a p. 626).

59 *Ibidem*, p. 627.

60 *Ibidem*.

61 E. Goffman, *Stigma*, cit. p. 57.

62 Se dobbiamo credere a un recente articolo sullo “stile di vita” pubblicato dal «Boston Globe», gli “*hegans*” rappresentano nell'ambito della nostra cultura la specie di vegani di più recente formazione. Si tratta di un gruppo che comprende maschi di mezza età che pare siano diventati vegani per combattere l'obesità e l'insorgenza di malattie correlate. Non casualmente il termine “*hegan*” contiene il pronome “*he*” (egli, maschio) per significare la quintessenza della virilità

Queste tendenze normalizzatrici non si limitano all'ambito ristretto dei forum vegani. A dispetto della loro cornice teorica apparentemente radicale e del loro impegno a ridurre le distorsioni attraverso cui il veganismo viene filtrato, le organizzazioni vegane e animaliste più diffuse non sono estranee alla tendenza della società generale alla produzione di norme. Il video con Pamela Anderson prodotto dalla PETA, *Cruelty Doesn't Fly*, si rivela molto utile per discutere tale questione. Nel video la diva televisiva, diventata portavoce dei diritti animali, recita la parte di un'agente della dogana in un aeroporto. Invece delle solite regole restrittive sui liquidi e sugli oggetti acuminati, questo particolare aeroporto non consente ai passeggeri di indossare abiti realizzati con prodotti animali, quali indumenti in pelle e pellicce. La prima persona che si avvicina al controllo è un giovane a torso nudo che Anderson dapprima redarguisce per, poi, nella sua tenuta succinta, inginocchiarsi davanti in modo allusivo per sfilargli dai pantaloni la cintura di pelle. Solo una coppia eterosessuale nuda passa il controllo senza insospettire Anderson. In altre parole, i componenti di questa coppia possono "passare" per "buoni" vegani; questa coppia adamitica è benvenuta nel paradiso normativo della PETA. Con un'assoluta mancanza di attenzione critica ai valori che riproduce, la PETA offre allo spettatore un'immagine chiara del corpo vegano desiderabile: fisicamente in forma, chiaramente contraddistinto in termini di genere e, forse cosa ancor più problematica, bianco; un tale equipaggiamento ottimale per la riproduzione non lascia dubbi su chi popolerà il mondo utopico-vegano della PETA. Il veganismo è stato reso *sexy* come qualsiasi altro prodotto che le multinazionali americane vogliono farci acquistare<sup>63</sup>. Dalla sua posizione di "alterità", il corpo vegano viene trasportato sotto le luci della ribalta di un'eterosessualità spettacolare. La PETA ha così normalizzato il veganismo. Ovviamente, in questo processo è riuscita a disfarsi dell'assunto storicamente costruito secondo cui il veganismo maschile significherebbe effeminatezza o "inversione" di genere. Ciò nonostante dobbiamo domandarci: a quale prezzo? Il programma della PETA è condivisibile? Come faremo ad opporci ai meccanismi sociali

muscolare. *Hegan*, corrisponde quindi all'espressione tautologica «un vero uomo è un uomo». Nella lista degli *hegan* troviamo Thom Yorke dei *Radiohead* e l'attore Tobey Maguire, che, a dire il vero, non sono normalmente associati a immagini di virilità marcata. Non è dunque chiaro quanto si debba essere virili per essere definiti *hegan*. Il termine è definito in modo impreciso. Tuttavia Rip Esseltyn, atleta di triathlon e veterano dei pompieri, rappresenta il tipo di *hegan* che il giornalista pare avere in mente. Esseltyn si sforza di contrastare lo stereotipo secondo cui il veganismo sia cosa per «ambientalisti fissati, emaciati e debolucci» e continua a ribadire con forza che «i veri uomini mangiano vegetali». Cfr. Kathleen Pierce, «Men Leave Their Mark on Veganism», «Boston Globe», 24 marzo 2010, [http://www.boston.com/lifestyle/food/articles/2010/03/24/men\\_leave\\_their\\_own\\_mark\\_on\\_veganism/](http://www.boston.com/lifestyle/food/articles/2010/03/24/men_leave_their_own_mark_on_veganism/).

63 Un intero archivio di immagini *sexy* è disponibile sul sito della PETA.

repressivi se riproduciamo ciecamente proprio quella logica contro cui, in quanto vegani, dovremmo lottare?

Al posto di insistere su una "norma" del veganismo, intendo allora sottolineare lo straniamento del veganismo, come ciò che, per citare Edelman, «stride contro la "normalizzazione"»<sup>64</sup>. E questo per problematizzare il "privilegio dell'eteronormatività" che è, al tempo stesso, il privilegio dell'antroponormatività come «principio organizzatore delle relazioni comunitarie»<sup>65</sup>. In questo senso, diventare vegani significa anche diventare *queer* in tutta la sua «spregevole differenza»<sup>66</sup>, per citare ancora Edelman. Se vogliamo sfidare energicamente ed efficacemente il sistema che sta alla base dello sfruttamento animale è fondamentale esaminare ed esplicitare tutto l'insieme dei discorsi che lo costituiscono. Al tempo stesso ciò significa anche abbandonare l'idea che il veganismo possa esistere nella prassi comune senza essere "accolto" all'interno del progetto di normalizzazione. Non dovremmo far riferimento al veganismo come a uno stile di vita. Esso condivide l'etica *queer* "senza speranza" di Edelman, in quanto entrambe le posizioni rifiutano di proseguire o riprodurre l'ordine sociale antro/eteronormativo. L'assimilazione non è un'opzione disponibile.

Facendo ricorso a diversi esempi, ho cercato finora di focalizzare il discorso al fine di fornire un'indicazione per avvicinarci alla questione di un'etica vegana *queer* basata sulle potenzialità implicite nell'adozione della devianza. È negando l'idea di identità come teleologia che potremmo imparare come condividere i nostri "sé" al di là dei confini di specie. Di fatto, l'unica via per pensare la comunione con i non umani è semplicemente quella di riconoscere che noi, come specie, non siamo separati da "loro": citando Parisi, le nostre «esperienze vissute si estendono al di là del vivente per comprendere l'intera natura, comprese le sue parti più minute, atomi, elettroni e così via»<sup>67</sup>. La relazione è il divenire. Certamente, come dice Cary Wolfe, «l'unico modo per muoversi verso quel "là" in cui stanno gli animali sta nel ritrovarli "qui", in noi, come parte di noi»<sup>68</sup>. In altre parole, l'abietto è localizzabile entro il sé corporeo umano. In larga misura, tuttavia, nel mondo occidentale il corpo vegano è considerato deficitario e la sua presenza disturbante per l'ordine sociale. Ma il corpo umano è sempre in uno stato di mancanza, non è mai stabile, né perfettamente in salute o "stazionario". Abbracciando la

64 L. Edelman, *No Future*, cit., p. 6.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*, p. 26.

67 L. Parisi, «The Nanoengineering of Desire», cit., p. 302.

68 Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago University Press, Chicago 2003, p. 207.



posizione *queer* dell'alterità radicale, che si traduce nel «rifiuto di essere ottimisti a proposito delle “cose giuste” nel modo giusto»<sup>69</sup>, saremo al tempo stesso capaci di pensare le relazioni in un mondo che non sia contrassegnato dalla specificità umana. La condizione umana in se stessa è esposta costantemente alla “contaminazione” dall'esterno e il veganismo si limita a portare questo fatto in primo piano. Ci potrebbe far piacere fingere che la vita biologica sia soggetta al dominio umano – e di fatto la maggior parte di noi continua a mangiare come se ciò fosse vero –, ma inequivocabilmente non è così. Da un punto di vista antroponormativo non è contraddittorio accettare che il senso della vita includa la morte degli altri animali, ma è proprio quello che il vegano, che sia apertamente *queer* o meno, dovrebbe rifiutare.

### Una questione di vita e/o di morte?

Forse la ragione per cui il veganismo è disprezzato, o almeno tenuto in forte sospetto, dalla cultura carnivora dominante è proprio il fatto che non elude la realtà della morte. Che sia nella forma delle immagini reali della violenza dell'industria dell'allevamento o nelle tracce che si ritrovano nel linguaggio scritto e in quello parlato, il veganismo come discorso è pervaso dal principio della mortalità e della sofferenza. Alcuni possono persino considerare morboso il linguaggio dell'attivismo animalista e ciò è quanto meno ironico se si considera che il veganismo, come ho mostrato, è spesso considerato una dieta irresponsabile addirittura in grado di provocare la morte. Sollevo questo aspetto perché penso sia importante riflettere su come chiamiamo in causa l'opposizione binaria vita/morte quando teorizziamo il veganismo o sosteniamo i diritti animali.

Per avvicinarmi alla conclusione vorrei ritornare all'analisi di Adams sulla politica sessuale della carne. Il suo scopo è ovviamente quello di rovesciare i molteplici stereotipi negativi su vegetariani e vegani, mostrando cumuli di statistiche che indicano che una dieta vegetale è significativamente più salutare di quella carnea. Non c'è nulla di sbagliato in questa affermazione (i diversi vantaggi di una dieta vegana sono difficili da negare); anzi, dato il contesto, essa è apprezzabile. Inizio però a preoccuparmi quando Adams prosegue affermando che «[i vegetariani] vedono la carne come causa di morte per via del fatto che una dieta ricca di grassi predispone al cancro e alle malattie cardiache» e che perciò mangiar carne «non è in armonia con

il corpo umano»<sup>70</sup>. Fondandosi su differenti fonti antropologiche e mediche, Adams si spinge fino ad asserire che il corpo umano è essenzialmente vegetariano<sup>71</sup>. Questo punto di vista appare insostenibile (gli esseri umani sono generalmente considerati onnivori ed è proprio per questo che possiamo scegliere di non nutrirci di altri animali) e, a mio modo di vedere, il mero rovesciamento della coppia binaria vita/morte (consumo di carne/veganismo → veganismo/consumo di carne) è controproducente. Alla stessa stregua, il fatto che gli esseri umani preparino la carne in modo del tutto diverso dalle modalità con cui se ne nutrono gli altri animali («l'uso di strumenti per uccidere e macellare l'animale, la cottura e l'aromatizzazione della carne»<sup>72</sup>) non è un'obiezione rilevante al mangiar carne, dato che gli esseri umani si distinguono dagli altri animali per una miriade di motivi: nessun altro animale svolge un lavoro salariato, né partecipa a pratiche e a strutture religiose e politiche, solo per citare qualche esempio. Inoltre che gli esseri umani usino strumenti per trattare e preparare la carne dell'animale morto prima di consumarla non prova che il mangiar carne sia fondamentalmente innaturale in un contesto umano (molte specie mangiano in molti modi diversi, eppure non consideriamo nessuna di loro innaturale). In effetti il saggio di Adams mostra una grave difficoltà logica su questo punto: se A (umano) fa X differentemente da B (animale non umano), ella interpreta ciò come la dimostrazione che la pratica di X separa in modo assoluto A da C (natura), il dominio di B. In realtà, ponendo la domanda «*Se mangiar carne è naturale, perché non lo facciamo naturalmente, come gli altri animali?*»<sup>73</sup> Adams, certamente in maniera involontaria, ripropone una delle maggiori giustificazioni filosofiche per lo sfruttamento degli altri animali. Mi riferisco al cosiddetto “argomento degli strumenti”, ossia l'abilità umana di utilizzare ciò che è “semplice presenza” per usare il lessico heideggeriano. Adams suggerisce che l'uso di strumenti per preparare la carne o altri ingredienti animali a fini alimentari dimostra la nostra relazione “innaturale” con l'ambiente. Questo argomento appare ovviamente fallace e problematico appena si consideri, come sottolinea Peter Steeves che «alcune scimmie usano pietre per spaccare noci e semi»<sup>74</sup> e che anche altre specie sono in grado di usare strumenti.

70 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 204.

71 *Ibidem*, pp. 194-195.

72 *Ibidem*, pp. 197-198.

73 *Ibidem*, p. 198 (corsivo aggiunto).

74 Peter H. Steeves, «The Familiar Other and Feral Selves: Life at the Human/Animal Boundary», in Angela N. H. Creager e William C. Jordan (a cura di), *The Animal/Human Boundary*, University of Rochester Press, Rochester (NY) 2002, p. 234.

69 S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, cit., p. 162.

Ciò che ho appena sostenuto può sembrare una critica marginale a un'opera che è stata senza alcun dubbio molto influente e importante sia per gli studiosi che per gli attivisti (incluso chi scrive). Adams vuole chiaramente mostrare che il carnivorismo è, in larga misura, una costruzione sociale e culturale e che le origini del vegetarianismo sono state sovvertite dalla tradizione recente del carnivorismo. Concordo con lei fino a un certo punto e rispetto il suo contributo generale alla questione (non sarebbe improprio sostenere che lei ha più o meno inventato il campo di studi di cui mi occupo), ma alcuni punti della sua argomentazione non sono condivisibili. Ella lascia intendere che l'intrinseca essenza della natura umana sia stata messa a tacere dall'impulso "carnofallologocentrico" (termine che riprende da Jacques Derrida) della moderna società occidentale, perché, in realtà, «la lingua che il corpo umano parla è vegetariana»<sup>75</sup>. Questa è un'affermazione chiaramente esagerata, ma a parte ciò, sono ancor più colpito dalla tendenza essenzializzante del suo linguaggio. Effettivamente il veganismo per Adams non è una scelta etica, ma corrisponde a un fatto biologico intrinseco al corpo umano. Nel suo discorso, il consumo umano di carne viene perciò reso non solo immorale ma anche innaturale, mentre il corpo vegano viene trasformato in qualcosa di simile all'incarnazione del vero spirito primordiale dell'umanità. Ma quando il corpo vegano è abbastanza vegano? È mai possibile purificarsi dall'inquinamento spirituale dell'"anima" moderna che ha preceduto il nostro passaggio al veganismo? In realtà, come anche Adams accenna, il problema non è quello di un'essenza dell'umano separata dalla sua realtà effettiva e attuale dal campo di distorsione prodotto dalla cultura dominante, ma che è virtualmente impossibile diventare vegani al 100%. Di più: non solo lo sfruttamento degli animali è solidamente incorporato nella cultura occidentale, ma anche il solo essere nel mondo è intrinsecamente legato alla violenza; la vita non umana deve necessariamente essere sacrificata perché l'esistenza umana possa emergere e prosperare. Non importa quanto ci sforziamo di essere o diventare etici, comunque non possiamo fare a meno che la vita degli insetti e delle piante, per non dire altro, perisca dopo ogni singola nascita umana. Contrariamente alla vulgata vegana, nessuno di noi è "privo di morte" e indipendentemente da quante *t-shirt* evocative scegliamo di acquistare, non dovremmo mai illuderci che ciò non sia vero<sup>76</sup>.

La figura dell'essere "privo di morte" sembra cruciale per il veganismo e la formazione dell'identità. In seguito a uno studio neozelandese del 2006

sull'esperienza di vegani e vegetariani condotto dal *Centre for Human/Animal Studies* sono entrati in circolazione due nuovi termini: "vegansessualità" e "vegansessuale". La loro diffusione è dovuta – e ciò non dovrebbe sorprendere – al clamore sensazionalista dei media; essi sono stati, però, ripresi dalle comunità vegane di tutto il mondo<sup>77</sup>. Il termine "vegansessualità" si riferisce alla preferenza di alcuni vegani per relazioni sessuali e/o amoroze solo con altri vegani. Potts e Parry citano numerosi vegani che hanno partecipato allo studio e l'opinione condivisa sembra essere quella secondo cui i corpi che si nutrono di animali o di prodotti derivati dagli animali sono, nel migliore dei casi, non attraenti, se non addirittura disgustosi. Per dirla con le parole di una donna di 49 anni: «Non potrei pensare di baciare labbra attraverso cui sono passati pezzi di animali morti»; e un'altra: «Credo che siamo ciò che mangiamo, perciò, in particolare in ambito sessuale, lotto con i fluidi corporei»<sup>78</sup>. Come chiariscono Potts e Parry, questo atteggiamento basato su motivazioni organiche non è nuovo nel mondo vegano<sup>79</sup>. Personalmente, ritengo che questa reazione sia causata da due fattori: a) la credenza nostalgica, simile a quella delineata da Adams, secondo cui attraverso una dieta vegana è possibile rovesciare l'impatto (dannoso) che l'avvento della produzione industrializzata di cibo ha esercitato sul corpo umano; e b) ciò che Silvan Tomkins, il padre della teoria degli affetti, chiama «controreazione di disprezzo»<sup>80</sup>.

In effetti, lo studio neozelandese è la descrizione della crisi delle relazioni comunitarie tra vegani e onnivori ed è ovvio che la nozione stessa di comunità venga messa in questione se reagiamo con disgusto a ciò che gli altri consumano abitualmente. Non si tratta solo del rigetto di un cibo specifico – come nella descrizione di Tomkins della reazione di disgusto o disprezzo (egli le congloba insieme) che «intende massimizzare la distanza tra il volto e ciò che disgusta il sé»<sup>81</sup> –, ma anche dell'altro che viene identificato con l'oggetto iniziale del disgusto, in questo caso la carne. Molto probabilmente ogni dimostrazione di disgusto/disprezzo funziona come un «impedimento all'intimità e alla comunione»<sup>82</sup>. La vegansessualità può dunque rappresentare la risposta differita o deviante al disprezzo che la cultura

75 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 197.

76 Cfr. <http://store.veganesentials.com/deathless-unisex-v-neck-t-shirt-by-herbivore-clothing-p3131.aspx>.

77 Annie Potts e Jovian Parry, «Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meatfree Sex», cit., p. 56.

78 *Ibidem*, p. 54.

79 *Ibidem*, p. 56.

80 Cfr. Eve Sedgwick e Adam Frank (a cura di), *Shame and its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Duke University Press, Durham 1995, p. 138.

81 *Ibidem*, p. 135.

82 *Ibidem*, p. 139.

carnivora riserva ai vegani. Certo, come nota Tomkins, «non è difficile che chi è disprezzato reagisca con rabbia»<sup>83</sup> o, come in questo caso, con una contro-reazione di disprezzo che sarebbe poi il modo in cui i vegani sfidano o rigettano la tendenza socialmente indotta a interiorizzare la propria inferiorità. Tuttavia, la vegansessualità ripete lo stesso processo di riduzione dell'alterità che ha coinvolto il “vegano” come categoria fondata discorsivamente: il rigetto di “corpi carnivori” – da un punto di vista sia sessuale che ideologico – rafforza e solidifica ancor più la coppia di opposti vegani/carnivori. Inoltre, come qualsiasi foucaultiano avrebbe potuto prevedere, la “vegansessualità”, come termine classificatorio, è diventata inevitabilmente e fin da subito un altro strumento di categorizzazione di quegli altri che non riproducono la norma eterosessuale e, perciò, essa si è sviluppata come un luogo di iscrizione eziologica<sup>84</sup>.

C'è poi un ulteriore aspetto ironico. I corpi degli animali morti passano quotidianamente tra le “labbra” dei vegani – intese come una metafora della soglia del sé –, perché è interiorizzando la perdita delle vite animali che si stabilisce una componente decisiva dell'identità e dell'etica vegana. I vegani, per così dire, abitualmente divorano e poi rigurgitano il residuo spettrale delle carcasse animali, perché la perdita quotidiana e costante di vite non umane di cui l'industria della carne è responsabile deve essere ricordata continuamente e ri-articolata in modo da mantener viva la propria motivazione ad essere e a rimanere vegani. Tale perdita non può (o non deve) essere elaborata e superata e forse è persino questa preoccupazione “morbosa” e “cocciuta” per la morte degli altri non umani che rende il veganismo così marcatamente straniante [*queer*]. L'ansioso rinnegamento della morte stessa da parte di alcuni vegani mi sembra una prova di quanto detto. Corriamo, insomma, fundamentalmente e continuamente il rischio di feticizzare la perdita dei non umani? Il veganismo stesso si basa sul sacrificio degli animali per sostenersi come progetto identitario, poiché il raggiungimento del fine del veganismo – smantellare l'industria dell'allevamento industriale – lo renderebbe non necessario<sup>85</sup>.

83 *Ibidem*, p. 158.

84 A. Potts e J. Parry, «Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meatfree Sex», cit., pp. 55-56.

85 Il romanzo, per certi versi volutamente leggero, *The Vegan Revolution...With Zombies* di David Agranoff (Deadite Press, Portland [OR] 2010) – evidente omaggio al classico film *horror* di George Romero, *L'alba dei morti viventi*, la sovraccoperta del libro recita infatti: «Quando non ci sarà più carne all'inferno, i vegani torneranno sulla terra» – si conclude con una nota toccante in cui l'autore descrive come apparirebbe il mondo dopo la rivoluzione vegana. Nel romanzo questa rivoluzione avviene in seguito a un'apocalisse di *zombie* causata dal consumo umano di una nuova droga utilizzata dall'industria della carne per eliminare la sofferenza degli animali e produrre quello che l'autore chiama «cibo libero da stress». I vegani sono gli unici a non subirne

## Una speranza per il futuro? O, verso un'etica dell'imprevedibilità

Ciò che rende l'essere *queer* intollerabile persino a chi si definisce *queer*: una negatività non teleologica che rifiuta il lievito della pietà e con esso il grumo di dolcezza concesso dalla speranza messianica (Lee Edelman).

Non potrà mai esserci un futuro vegano senza consumo di carne e perciò, paradossalmente, il veganismo implica proprio quella sofferenza a cui cerca di opporsi. In altri termini, il concetto di veganismo sostiene e preserva il carnivorismo all'interno di un sistema discorsivo basato sulla differenza. Per quanto difficile e controintuitivo ciò possa apparire – e qui ritorno all'impulso *queer* della mia argomentazione – il veganismo per essere efficace nel cuore stesso della stessa articolazione deve tornare a rivolgersi alla sua posizione di “opposto” intrinseca alla sua struttura sociale e discorsiva. Nella misura in cui il veganismo anticipa un futuro senza carne e altri derivati animali, esso comporta anche un'impossibile «comprensione del senso che sutura»<sup>86</sup> l'identità vegana, ricucendo il divario tra ciò che noi *sappiamo* essere la “verità” della «nostra costituzione anatomica»<sup>87</sup> e la fallace, per non dire dannosa, rappresentazione del veganismo prodotta dalla società. Il che, dal punto di vista di Adams, vorrebbe dire bloccare le onde distruttive che la cultura normativa proietta sul sé vegano. Nonostante l'importante analisi culturale intrapresa, il veganfemminismo di Adams offre alla cultura dominante nient'altro che «una rappresentazione simmetrica, benché invertita, della sua identità apparentemente coerente»<sup>88</sup>. Di nuovo faccio mio il discorso di Edelman per sostenere che il veganismo nella sua formazione attuale (e qui sto ovviamente parlando a livello molto generale), insistendo sul fatto che astenersi da qualsiasi consumo di animali non umani può riportarci a una relazione “autentica” con il nostro presunto passato vegetariano, è fortemente nostalgico. Puntando a un legame perduto con noi stessi – sia con la natura che con gli altri animali – esso produce un desiderio di comunità

gli effetti e così si impegnano a contrastare le orde di non-morti che cercano di alimentarsi anche di carne non animale. Alla fine del romanzo, il protagonista anziano, Dani, l'unico ad aver vissuto lo sgretolamento della nostra civiltà, chiede a un gruppo di alunni di una scuola se conoscano la parola vegano. Poiché non sono mai vissuti nel mondo dello sfruttamento e dell'allevamento animale, per costoro “vegano” è un termine astruso: «I ragazzi si guardarono l'un l'altro confusi. Dani sorrise. -Immagino che non conosciate questa parola, no? Dani chiuse gli occhi e ispirò profondamente: -Buon per voi» (*ibidem*, pp. 153-154).

86 L. Edelman, *No Future*, cit., p. 24.

87 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 195.

88 L. Edelman, *No Future*, cit., p. 24.

che, con le parole di Jean-Luc Nancy, corrisponde a una «invenzione tardiva per rispondere alla dura realtà dell'esperienza moderna»<sup>89</sup>. Ma per quanto dinamica e inclusiva possa essere una teoria della comunità vegana dovremo sempre definirla contro un altro, un esterno (la società carnivora in questo caso), che sarà pertanto interiorizzato o piuttosto divorato. Come tale il veganismo finirà per diventare statico e reazionario al pari delle strutture sociali a cui si oppone.

In risposta a questa critica, propongo con forza un approccio al veganismo come qualcosa che può sempre e solo essere “a-venire”, nel senso che non rappresenta un *telos*, ma una posizione etica tra molte altre. Il veganismo non è un termine globale per definire il comportamento etico in generale, non corrisponde a una moralità onnicomprensiva (la posizione morale *par excellence* rispetto a cui devono essere misurate tutte le altre moralità). Mi sembra importante invece tener presente che divenire-vegani si dà come risposta all'universalismo in generale ed è perciò appropriato che il veganismo come concetto *puro* sia sempre impossibile da sostenere o da raggiungere. Da una parte posso esprimere il desiderio di diventare un vegano più compassionevole, ma dall'altra non potrò mai vivere al livello del concetto ideale di compassione che esprimo, perché, seguendo Derrida, non è possibile rispondere alla chiamata o all'amore dell'altro, senza sacrificare “l'altro altro e gli altri altri”<sup>90</sup>. La responsabilità in senso derridiano, indica “un rispetto per l'alterità” e come osserva Derek Attridge nella sua introduzione a *Acts of Literature*,

Questa responsabilità verso l'altro è anche una responsabilità verso il futuro, poiché comporta una lotta per creare delle aperture all'interno delle quali l'altro può apparire al di là di qualsiasi nostro progetto e predizione<sup>91</sup>.

Dobbiamo qui distinguere nettamente il futuro nel senso di Derrida da quello che Edelman chiama «futuro riproduttivo», ossia la riproduzione del corpo politico attraverso la riarticolazione dei valori conservatori dell'ordinamento eterocentrico delle nostre relazioni sociali. La responsabilità verso l'a-venire, che Derrida descrive come «l'esperienza di una promessa d'im-

pegno che è sempre una promessa infinita»<sup>92</sup>, ci disimpegna dall'ingenuità della politica liberale. Di conseguenza, ammesso che si possa sostenere che contenga o alluda a una promessa futura, il veganismo potrebbe essere descritto meglio nei termini di quella che, in riferimento a Derrida, Marius Timmann Mjaaland chiama «struttura dell'impredicibilità», struttura che «contiene la possibilità di una *conferma*, un'apertura in direzione di una conferma che va al di là di tutte le proprie aspettative, fini, calcoli»<sup>93</sup> attuali; il che comporterebbe la conferma di un veganismo che, straniando il suo senso del futuro, si trovi a dipendere da qualcosa che «contiene sempre qualcos'altro rispetto alle aspettative»<sup>94</sup>. Qui si dovrebbe sentire l'eco dello “storicismo tragico” di Scott e la sua apertura ai capricci della nostra vita precedente. Una tale etica è sicuramente rischiosa se non addirittura audace. Ma che cosa sarebbe il veganismo senza devianza, le relazioni e le conseguenze imprevedibili che derivano dal rifiuto di prender parte all'oppressione e al consumo di altri non umani? Invece di evitare il potenziale radicale del veganismo rifacendosi a un comportamento normativo, secondo il principio dell'“essere e comportarsi in modo ordinario”, dovremmo riconoscere che osare essere devianti è elettrizzante a causa degli elementi inaspettati che ne derivano, anche se ciò potrebbe causare “infelicità” intorno a noi. Ecco perché l'impredicibilità denota affermazione invece che apprensione – e ciò senza l'assfissante condizione del futuro riproduttivo; ecco perché ben lungi dall'essere infelice o ottusamente ascetico il veganismo è un approccio alla vita assolutamente eccitante.

Il liberalismo vede il futuro come la realizzazione di una speranza che nondimeno è profondamente radicata in una struttura di nostalgia senza speranza. Il veganismo spiazzata la concezione liberale del futuro – «intollerabile» per Edelman<sup>95</sup> – perché smonta la struttura su cui l'altro si basa: la riproduzione dell'ordine sociale che, metaforicamente e materialmente, si nutre della morte degli altri non umani. Anche se non è improbabile che Edelman lo inserirebbe frettolosamente all'interno di un utopismo *naïf* e “bigotto”, credo di esser riuscito a presentare il veganismo in termini che risultino accettabili anche per i teorici *queer* meno simpatetici. In realtà la promessa del divenire-vegani – che non è ancora stata compresa nel modo in cui l'ho presentata – è quella di sfidare, o straniare, sempre e ovunque, le

89 Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli 2003, p. 35.

90 Jacques Derrida, *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, pp. 89 sgg.

91 Derek Attridge, «Introduction: Derrida and the Questioning of Literature», in J. Derrida, *Acts of Literature*, Routledge, New York 1992, p. 5.

92 *Ibidem*, p. 38.

93 Marius Timmann Mjaaland, *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard*, Walter de Gruyter, Berlino 2008, p. 77.

94 *Ibidem*.

95 L. Edelman, *No Future*, cit., p. 195.

richieste normative che vengono rivolte ai nostri generi, sessualità e diete; il veganismo, andando oltre ai persistenti assunti su virilità e carnivorismo e alle immagini etero-grafiche delle campagne della PETA, deve apparire come il “perturbante” [*troublant*] fondamentale della società dominante<sup>96</sup>. Perturbante proprio per il suo imprevedibile impatto.

*Traduzione dall'inglese di Filippo Trasatti.*

<sup>96</sup> E. Sedgwick, *Tendencies*, cit., p. xii.

Alessandra Galbiati

## **Il bastone è la carota**

### **L'asino e la carota**

Si dice che per fare camminare un asino testardo, oltre che il bastone, sia più necessario e utile mettergli davanti una carota. Non sappiamo se questo espediente abbia un fondamento. Verosimilmente è una delle molte leggende inventate sugli animali per parlare metaforicamente di umani. Probabilmente un asino, dopo aver constatato per qualche minuto che la carota è legata ad un bastone e perennemente irraggiungibile, capirebbe l'inganno e inizierebbe a ignorare la carota.

La carota metaforica di cui vogliamo parlare in questo scritto è il “benessere animale” proposto agli animalisti come possibile passaggio intermedio del percorso che dovrebbe condurre alla fine dello sfruttamento animale. E, a differenza degli asini veri, noi animalisti continuiamo a camminare nell'illusione di riuscire a raggiungere, afferrare e assaporare la dolce carota.

Da qualche tempo ci si imbatte in internet in una petizione di *Compassion in World Farming* (con supporto di *Pigbusiness* e *Farm not Factories*) per raccogliere firme affinché i suini vengano trattati rispettosamente prima di finire al macello. Queste “associazioni” no profit di allevatori “etici”, indignate per alcune investigazioni che hanno messo in luce come i maiali vengono vergognosamente cresciuti negli allevamenti intensivi, denunciano gli abusi e le violenze, lanciano appelli affinché vengano rispettate le normative internazionali sul benessere animale e non si facciano soffrire questi animali intelligenti e sensibili durante la loro, seppur breve, vita. Il tutto condito, come è ovvio, da attenzione per il consumatore e dal motto “poco ma buono”. Anche *Slow Food*, come prevedibile, supporta *Pigbusiness*.

### **Due piccioni con una fava (il maiale e l'animalista)**

Nonostante sia sempre stucchevole (e per certi versi sorprendente) la pre-occupazione etica da parte di chi sfrutta e uccide gli altri, occorre ammettere

che è meglio, dal punto di vista di un animale destinato al macello, essere in balia di uno specista gentile piuttosto che di uno specista che bada soltanto a guadagnare il più possibile. Non c'è da arrabbiarsi troppo, quindi, se chi produce "carne" e chi la vuole consumare si accordino sulle modalità più "umanitarie" per farlo, provocando il minor danno possibile. La sofferenza, e non solo la morte, è certamente una questione su cui è giusto che la società civile, le istituzioni e i cittadini si interrogino.

La cosa più sconcertante è verificare che questi appelli per il benessere animale circolino (e probabilmente in maniera massiccia) in ambito animalista e antispecista. Che i consumatori vogliano credere di mangiare carne ecosostenibile, sana e poco crudele, è comprensibile; che zoofili e protezionisti, a causa dell'orizzonte ristretto nel quale concepiscono la questione animale, possano facilmente cascare nella rete del benessere animale e anche applaudire a queste iniziative riformiste e migliorative è altrettanto plausibile. Constatate, però, che antispecisti e animalisti radicali firmino queste petizioni e le diffondano sui *social network* fa riflettere su quale sia la grande confusione di questi attivisti rispetto alla lotta per la liberazione animale.

### Dimmi cosa mangi e ti dirò chi sei

L'inganno parte direttamente da *Compassion in World Farming* che ha messo un vegano a rispondere alle domande e alle polemiche provocate dall'iniziativa. Insomma, è stata scelta una persona che si dichiara vegana (o una finta persona, poco importa), che non consuma cioè carne e derivati, a gestire la comunicazione con gli altri vegani o vegetariani che chiedono delucidazioni. Che sarebbe, fatte le dovute differenze, come mettere a gestire un dibattito a favore dell'iniezione letale (invece che della ghigliottina) una persona potenzialmente contraria alla pena di morte: «Siccome, anche se questo è il nostro sogno, non possiamo abolire la pena di morte (o comunque non ora), per intanto chiediamo anche la tua firma affinché il giustiziato possa morire con dignità e con il minimo di sofferenza possibile e senza inquinare troppo». E molti ci cascano.

Non si intende qui colpevolizzare chi firma tali appelli. È certo che le firme siano date in buona fede e con la speranza che quei poveri animali non siano eccessivamente torturati come accade sempre, in maniera assolutamente legale, negli allevamenti intensivi. Che poi le cose nella realtà, appelli o non appelli, cambino in maniera impercettibile e per un numero

infimo di animali (dando invece l'illusione collettiva che la situazione si stia modificando radicalmente) fa parte di tutta la costruzione del mito della «carne felice»<sup>1</sup>.

Non si può che essere soddisfatti che gli specisti, consapevoli e convinti, si rendano conto che questi appelli nascono dalle orrende condizioni standard di vita degli animali, che sono chiare anche a chi li sfrutta e li alleva. Occorre, quindi, immaginarsi sempre la situazione reale degli animali peggiore di quel che potremmo pensare (e già solo questo dovrebbe aprire gli occhi a qualche specista particolarmente attento alla sofferenza).

Ciò che è allarmante, come detto, sono i motivi che spingono animalisti e antispecisti a firmare questi appelli per il benessere animale. Probabilmente sono due i motivi fondamentali.

Il primo riguarda coloro che sono assolutamente contrari all'uccisione degli animali, ma che credono che il fatto di mangiarli o meno sia una questione di libertà personale. Parliamo di chi, e ce ne sono tanti, sostiene: «Tu li mangi, io no; tu rispetta me e io rispetto te». Ovviamente, in questa ottica (per cui la liberazione animale sarà una conquista delle singole coscienze che cercano di contagiare, con rispetto e dolcezza, il resto del mondo) la sofferenza è comunque ritenuta inevitabile (fino alla conversione totale dell'intera umanità) e la sua riduzione (seppur minima) può essere considerata un passo importante. Questo approccio alla sofferenza animale è sempre "soft" e fa solitamente leva anche su questioni salutistiche ed ecologiste per tentare di spostare dalla parte degli animali qualche buonanima in più. Si fa leva sui sentimenti, sui vantaggi che anche gli umani possono trarre dalla non uccisione del vivente, sulla capacità personale di elevarsi spiritualmente e convincere gli altri delle nostre buone ragioni.

### La strategia dei colibrì

Un tale approccio alla questione animale è fuorviante perché presuppone che i cambiamenti sociali siano frutto della semplice somma dei cambiamenti individuali. Questa concezione di cambiamento non prevede conflittualità né dibattito o scontro politico. Si basa su una interpretazione poetica, quasi magica e antistorica, di come le idee si confrontano nella realtà. La

<sup>1</sup> Matthew Cole, «Dagli "animali macchina" alla "carne felice". Un'analisi della retorica del "benessere animale" alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2011, pp. 6-27.

famosa storiella del colibrì – ognuno porta la sua piccola goccia per spegnere l'incendio – ha fatto breccia (e danno) nella speranza che ognuno di noi segretamente cova di poter cambiare il mondo senza violenza, senza scontro, senza conflittualità, senza sofferenza. Sappiamo, purtroppo, che per ogni nuovo vegano nascono nel mondo almeno 10 nuovi carnivori, e già questo dovrebbe bastare per far desistere dall'impresa del colibrì. Anche la teoria (meteorologica ma assunta troppo spesso come metafora etica) che un battito d'ala di farfalla a Pechino possa causare un uragano a New York, ha contribuito non poco a illudere che modeste iniziative personali possano avere un grande effetto (quasi automatico e certo) a favore del cambiamento collettivo e globale. Se così fosse, con tutti i battiti d'ala e con tutti i colibrì in circolazione, il mondo dovrebbe essere in continua, festosa, perenne e radicale trasformazione...

La strategia eroica del colibrì, con la sua goccina d'acqua nel becco, potrebbe essere, al massimo, portata come esempio per piccole faccende di scarsa importanza (variazioni nello stile di vita delle persone, usi e costumi che si vorrebbero abbandonare perché non più consoni coi tempi, modalità della vita collettiva per cui non vale la pena di ingaggiare una battaglia politica).

### **Meglio chiamare gli elefanti**

Se il colibrì o i tanti colibrì, invece che affaccendarsi ed esaurirsi avanti e indietro con la loro inutile goccina nel becco (che darà anche senso alla loro personale esistenza ma che non serve per nulla a spegnere l'incendio) si fossero messi a cercare gli elefanti e convincerli che con le loro proboscidi sarebbero potuti accorrere e spegnere l'incendio, avrebbero sicuramente fatto una cosa più utile. Ma probabilmente i colibrì, oltre che a trasportare la goccina nel becco, erano tutti presi dal loro “coraggioso” e piccolo volo e tutti convinti che andare controcorrente fosse l'unica mossa possibile e sensata.

La storia del colibrì sposta l'attenzione da quello che è il vero problema (l'incendio del bosco, il continuo olocausto dei più deboli) a quella che è la storia eroica che ognuno immagina per sé stesso (posso anch'io essere un protagonista come il colibrì, anch'io faccio la mia parte!). Dal punto di vista psicologico e consolatorio, meglio essere tanti piccoli protagonisti che cercare di pensare seriamente a come si possa realmente spegnere l'incendio. Spesso l'obiettivo di una lotta, specie se è così grande da non poter

essere immaginato che con fatica, diventa quasi invisibile. Meglio sperare che il mio piccolo battito d'ala abbia il potere di contagiare per contiguità tutta una serie di eventi che dover mettersi a progettare un cambiamento inimmaginabile. Chi si ferma per pensare a strategie e a tattiche collettive e politiche viene tacciato dai colibrì di essere un perdigiorno e di stare a guardare con le mani in mano mentre l'incendio divampa. Che gli elefanti possano o meno arrivare, che il leone la smetta di ridere e si dia da fare pure lui per spegnere il fuoco, per il colibrì è, probabilmente, irrilevante. Lui sta facendo la sua parte e questo pare bastargli.

### **Lasciate ogni speranza o voi ch'entrate**

Quello antispecista, nonostante lo sforzo che ogni attivista fa per denunciare la violenza brutale a cui sono sottoposti quotidianamente gli animali e gli umani (o forse proprio a causa di questo), è un ambito in cui il pessimismo regna sovrano. E, in effetti, non c'è molto da essere contenti, anzi non c'è proprio nulla di cui essere contenti. In questa consapevolezza di essere una desolante minoranza (continuiamo a dirci che in Italia saremmo 6 milioni di vegetariani/vegani..., ma chi ci crede davvero?) spesso l'unica cura psicologica è quella di individuare piccoli miglioramenti che si possano constatare nel tempo storico della propria vita. Tutti vorremmo poter vedere che i nostri sforzi non siano stati vani e toccare con mano anche solo un modesto risultato. E in questa speranza si infilano *Pigbusiness & Co.*: «Se il nostro progetto di benessere animale ha il consenso perfino degli animalisti, vuol dire che questa è la strada giusta! Vuol dire che “passin passetto” ci stiamo avvicinando alla meta».

### **Chi va piano va sano e lontano?**

Se il pessimismo che ci tocca respirare ogni giorno ha le sue giuste ragioni d'essere (dato il cambiamento così radicale che vogliamo e che necessiterebbe una riorganizzazione economico-sociale mondiale), è anche vero che l'attivista si trova da solo, con le proprie piccole armi personali, a fronteggiare le battaglie quotidiane. Al massimo si organizza con un gruppetto di amici-complici che può fornire supporto psicologico e appoggio per modeste lotte comuni. In questo stato di cose, qualunque situazione

che prospetta, promette o consegue un risultato, anche minimo, è vista con favore ed entusiasmo.

Fino a che gli antispecicisti non avranno piena consapevolezza del loro ruolo storico e politico e fino a che, pur di sembrare tanti e agguerriti, faranno alleanze con chiunque prometta qualcosa o qualcosina si continuerà a confondere e a sbiadire le richieste di cambiamento, lasciando spazio alle false promesse di chi, più o meno in buona fede, invece che cimentarsi in una battaglia epocale per la libertà e la vita di ogni animale, si accontenta di un pochino di sofferenza in meno (sempre che ciò avvenga veramente e non solo nel mondo dei sogni, visto il continuo, drammaticamente crescente numero di vittime registrato ogni anno).

L'illusione della «carne felice» rende tutti soddisfatti e vincitori:

- gli animali, che vivono meglio e muoiono più contenti;
- gli allevatori, che si dimostrano sensibili e attenti alle questioni etiche (oltre che economiche);
- i consumatori, che diventano più consapevoli ed empatici e, in tal modo, tranquillizzano la propria coscienza;
- le istituzioni, che possono ammirare con orgoglio le magnifiche sorti e progressive del proprio Paese;
- gli animalisti, che pensano che, visto che è impossibile volere tutto e subito, sia bene accontentarsi e magari anche festeggiare il diffondersi dell'ideologia del benessere animale.

### Meglio una gallina domani che un uovo oggi

Meglio una gallina libera domani (anche se fosse un domani lontanissimo) che un uovo (anche se bio) oggi<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Per approfondimenti, letture e materiale sul tema, cfr. <http://bioviolenza.blogspot.it/>.

Marco Reggio

### Intervista ad Annamaria Rivera: denaturalizzare, decostruire, disertare

**Come dice il titolo stesso, nel tuo libro<sup>1</sup> hai cercato di mettere in relazione tre temi che raramente vengono affrontati congiuntamente, almeno in Italia. Come è nato il desiderio di esplorare i nessi fra questi fenomeni (razzismo, sessismo e specismo), l'idea del tuo libro e della collana che è stata così inaugurata?**

Mi era stato chiesto di scrivere un saggio agile che fosse un'introduzione teorica alla nuova collana della Ediesse. Così, nel ripercorrere la questione dell'intersezionalità fra sessismo e razzismo, ho pensato che lo specismo fosse il terzo polo non eludibile. Su questo tema non ho potuto soffermarmi come avrei voluto, ma credo di essere riuscita almeno a suggerire, anche con degli esempi, la continuità e l'intreccio fra i processi di dominazione, discriminazione e reificazione che chiamiamo sessismo, razzismo e specismo. Insomma, ho cercato di mostrare, sulla scia di Theodor Adorno, che, se è vero che il sé dell'umano si produce per mezzo dell'*attiva negazione dell'altro-da-sé*, legata al dominio sulla natura, l'altro che si nega è anzitutto l'animale non umano.

Il pensiero femminista ha elaborato una riflessione acuta e profonda sul maschile che si proclama, si propone e s'impone come *neutro universale*, ma, per lo meno nella variante italiana, non ha colto che ciò che Claude Lévi-Strauss chiama il «ciclo maledetto»<sup>2</sup> dell'esclusione degli «altri» dalla sfera dell'umanità che si inaugura con la separazione radicale fra umanità e animalità compiuta dall'uomo occidentale. Non solo: come ho scritto in questo libro, il fatto di percepire, considerare e trattare gli animali non umani al pari di cose – di oggetti inerti, dominabili, sfruttabili, manipolabili, sterminabili – può essere considerato come il modello generale di tutti i processi di reificazione che investono il mondo degli umani e del sociale. Insomma, per ora questa linea di riflessione è rimasta estranea al pensiero

<sup>1</sup> Annamaria Rivera, *La Bella, la Bestia e l'Umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Ediesse, Roma 2010.

<sup>2</sup> Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, trad.it di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano 1996.



femminista italiano, mentre è ben presente in altri Paesi. Nelle mie intenzioni, l'espressione «senza escludere lo specismo», che sta nel sottotitolo de *La Bella, La Bestia e l'Umano*, voleva alludere ironicamente alla marginalizzazione di questo tema in Italia.

Oltre a essere antropologa, sono un'adorniana di vecchia data, quindi per me tutto ciò non è il frutto di una scoperta recente: è almeno da una quindicina di anni che ne vado scrivendo qua e là in articoli e in saggi raccolti in volumi collettanei. È una produzione rimasta finora alquanto frammentaria, avendo io la tendenza a occuparmi di più temi, in apparenza disparati. Ma penso che prima o poi dedicherò uno spazio rilevante della mia ricerca sulle strutture del sessismo-razzismo alla riflessione sullo specismo; tema, peraltro, niente affatto estraneo al campo dell'antropologia: basta pensare all'opera di Philip Descola, allievo di Lévi-Strauss, fra i più importanti.

**Una delle cose a mio parere più interessanti del libro è l'approccio alla trattazione dei due temi principali, sessismo e razzismo, che mi sembra molto attento da una parte a farli entrare "in relazione" indagandone i tratti comuni e dall'altra ad evitare facili riduzionismi. Riguardo al primo aspetto, è corretto dire che uno dei principali tratti comuni dei due fenomeni è la "naturalizzazione" o "biologizzazione"?**

Sì, certamente. Secondo me, è principalmente il dispositivo della naturalizzazione o biologizzazione che sta alla base del razzismo come del sessismo. La riduzione al biologico di ciò che è squisitamente culturale, sociale, storico si ritrova anzitutto nei razzialismi e nei razzismi classici, con l'invenzione della "razza" e delle gerarchie dette razziali. Ma anche nel neorazzismo, anche in quelle sue forme che sono dette culturaliste o differenzialiste, si ritrova il medesimo dispositivo: le stesse nozioni di cultura o di differenza vengono biologizzate, tanto sono intese in senso essenzialista, determinista, storico. A proposito di neorazzismo, basta pensare all'impiego corrente della nozione di etnia che spesso – ad esempio, nell'uso che ne fanno certi media – non è altro che un mascheramento di "razza", per meglio dire un suo sostituto funzionale. Altrimenti non si comprenderebbe perché mai in certi lessici giornalistici italiani si ritrovino espressioni paradossali quali "individuo di *etnia cinese*", mentre mai si legge "individuo di *etnia europea*": gli "altri" non sono nominabili – simmetricamente al "noi" – secondo la nazionalità, poiché si ritiene, a volte in modo irriflesso, che appartengano a un'entità collettiva altra e primigenia: l'etnia, cioè la "razza".

**Per quanto riguarda il razzismo, hai affermato che «tutte le razze**

**sono inventate»<sup>3</sup>; per quanto riguarda il sessismo, la natura culturale e ideologica del concetto di "genere" è stata ampiamente sottolineata dalla letteratura femminista. Nel testo introduci e sviluppi il tema dello specismo. Pensi che il concetto di naturalizzazione/biologizzazione possa essere usato anche per il trattamento che riserviamo agli animali di altre specie?**

Assolutamente sì, e in rapporto non solo a come gli animali di altre specie sono *trattati*, ma anzitutto a come sono *pensati*. Lo stesso uso frequente della categoria onnicomprensiva di "animali" – o dell'"Animale" – contrapposta a una sola specie, quella degli umani, è in fondo una forma di biologizzazione, che cancella l'eterogeneità, la varietà, la complessità, la storicità delle svariate specie diverse dalla nostra e l'irriducibile singolarità degli individui che ne fanno parte. La naturalizzazione degli animali non umani di solito si compie nella forma della *bestializzazione*, cioè della riduzione a natura brutta, istinto, aggressività, negando loro intelligenza, sensibilità, storicità, capacità di simbolizzazione, cultura (intendendo come elemento minimo basilare della cultura l'attitudine a elaborare soluzioni differenziate per risolvere uno stesso problema nel medesimo ambiente).

Parafrasando ciò che ha scritto l'antropologo Marshall Sahlins nella sua acuta critica della sociobiologia, si potrebbe affermare che le varie forme di pensiero naturalistico compiono un doppio movimento di bestializzazione: gli animali vengono bestializzati inchiodandoli all'istinto, alla territorialità, all'aggressività, all'automatismo dello stimolo-risposta, alla propensione innata alla dominazione-sottomissione... E tale bestializzazione è utilizzata come modello per fondare la bestializzazione degli umani e per spiegarne la bestialità in termini di istinto, territorialità, aggressività, stimolo-risposta, dominazione-sottomissione. Facendo costante riferimento alle *proprietà* spontanee della natura, quindi anche degli animali non umani, piuttosto che a dei *processi*, le diverse forme del pensiero naturalistico (anzitutto, ma non solo, i razzialismi e i razzismi) finiscono non soltanto per naturalizzare il sociale, ma anche per essenzializzare o reificare la natura. In questo genere di discorsi, la continuità animalità-umanità è solo fittizia, poiché in realtà, e paradossalmente, l'unico vero polo della relazione è costituito dalla cultura: da una cultura *particolare*, quella occidentale-capitalistica, che proietta sulla natura la propria inclinazione alla reificazione, che trasferisce dal mondo sociale al mondo animale la propria intrinseca ideologia, modellata sul fetichismo delle merci e sull'individualismo "proprietario".

3 A. Rivera, *La Bella, la Bestia e l'Umano*, cit., p. 18.

**«Donne o uomini non si nasce, lo si diventa»<sup>4</sup>. Si può dire anche che non si nasce “umani” o “animali”? Cioè, esiste un senso in cui, secondo te, è possibile dire qualcosa del genere?**

Per quel che riguarda gli umani, alcuni antropologi – a partire da Clifford Geertz – usano il concetto di *antropopoiesi* che sta a indicare i vari processi di auto-costruzione dell’individuo sociale e del sociale stesso. Attraverso i rituali, fra i quali le cerimonie d’iniziazione e svariate forme di modificazione e modellizzazione del corpo, gli individui “fabbricano” se stessi come esseri umani – uomini, donne e anche “terzo genere”, come presso alcune popolazioni native nordamericane – e definiscono la propria identità rispetto agli altri. Per spiegare perché gli umani debbano ricorrere alla cultura per costituirsi come tali, di solito si fa ricorso alle teorie dell’incompletezza della specie: senza la cultura, la specie umana sarebbe esposta a un destino infausto, non potrebbe intervenire sull’ambiente naturale e sopravvivere.

Trovo non del tutto convincente questa teoria, smentita o comunque indebolita, fra l’altro, dalla realtà, ormai incontestabile, dell’esistenza di forme di cultura fra altre specie: gli esempi sono numerosissimi. Come scriveva nel 1978 il grande antropologo Edmund Leach, «l’esperienza comune suggerisce che c’è una grande varietà di animali che acquisiscono “costumi” e “abitudini”, in conseguenza della loro appartenenza alla società, e non c’è alcuna ovvia ragione per cui le azioni che ne derivano non debbano essere considerate culturali»<sup>5</sup>. Quand’anche si volesse invocare la capacità di simbolizzazione come peculiarità esclusivamente umana, si sbaglierebbe poiché alcune specie animali conoscono forme anche sofisticate di simbolizzazione.

In tal senso si può rispondere positivamente alla tua domanda. Se, uscendo dalla teoria, mi affido all’esperienza, all’osservazione quotidiana del comportamento di individui di altre specie, ad esempio i gruppi di gatti con i quali coabito da molti anni (avendo il privilegio, oltre tutto, di poterli *osservare partecipando* e in relazione fra loro) mi fa pensare che possiedano una grande capacità di adattamento all’ambiente e ai suoi mutamenti, ma soprattutto una flessibilità di sicuro superiore alla mia. I gatti, in particolare, sono *animali situazionali*: non solo ciascuno di loro è un individuo unico e singolare, con una sua propria personalità, ma i loro comportamenti, i loro ruoli, le relazioni fra simili e con gli umani cambiano continuamente nel

tempo e secondo le situazioni. Fra l’altro, è stata proprio l’“osservazione partecipante” dei gatti, il “sapere qualcosa” di loro, il repertorio delle loro imprese raccolto nel corso del tempo che mi hanno reso possibile la scrittura di un piccolo romanzo: *Spelix. Storia di gatti, di stranieri e di un delitto*<sup>6</sup>.

**Passando dal versante delle matrici comuni a quello dell’attenzione al riduzionismo, è evidente che l’approccio che proponi è molto utile per le riflessioni sullo specismo. Esiste infatti un dibattito aperto sulla possibilità di una teoria unificante, se non addirittura genealogica, delle oppressioni, che deriverebbero tutte dallo sfruttamento degli animali (o dalla rimozione dell’“animale”, o dalla discriminazione degli animali, a seconda delle versioni). In ambito femminista, mi sembra che tu metta in guardia proprio da questa tendenza a considerare il patriarcato come una struttura primaria, in grado di spiegare tutta la Storia, o per meglio dire le storie delle culture umane. Sulla scorta delle riflessioni di Melanje Bujok e Etienne Balibar<sup>7</sup>, hai affrontato il tema della separazione dalla natura nella costruzione del sé umano. C’è qui il rischio di sostituire una palingenesi con un’altra?**

Forse è preferibile utilizzare la categoria di dominazione, più che di oppressione. Si può essere dominati ma non necessariamente oppressi: basta pensare alla condizione di certi animali da compagnia; si può essere vittime di un rapporto di dominio e nondimeno non sentirsi e non reputarsi oppressi. Penso che “dominazione” sia più oggettivo e più processuale, e si presti meglio al tentativo di rintracciare una genealogia e di costruire, come dici, una teoria unificante. Non sarebbe un tentativo nuovo, poiché, oltre che in Horkheimer e Adorno, anche in Lévi-Strauss, Edgard Morin e Bruno Latour (per fare solo i nomi di qualche autore che conosco bene) ci sono le tracce o le premesse per costruire e articolare una teoria per cui è l’asservimento degli altri animali che ha creato i modelli dell’asservimento degli umani da parte degli umani. Inoltre, il fatto di percepire, considerare e trattare i non umani al pari di cose può essere considerato come il modello generale di tutti i processi di reificazione che investono il mondo degli umani e del sociale.

Quanto alla nozione di patriarcato, tutto dipende da come viene adoperata. Essa ha avuto indubbiamente un ruolo molto importante nel pensiero femminista e ancor oggi può essere utile, se usata cautamente e soprattutto

4 *Ibidem*, p. 164.

5 Edmund Leach, «Cultura/culture», in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV, Einaudi, Torino 1978, pp. 238-270.

6 A. Rivera, *Spelix. Storia di gatti, di stranieri e di un delitto*, Dedalo, Bari 2010.

7 *Id.*, *La Bella, la Bestia e l’Umano*, cit., pp. 65-66.

in senso metaforico. Se no, diventa un *passe-partout* che dovrebbe spiegare l'intera storia del sessismo. È indubbio, infatti, che esso reca tracce del pensiero evoluzionista (risale all'antropologo evoluzionista Lewis H. Morgan), a volte mal digerito e raramente messo in discussione. Ci sono state e ci sono società, soprattutto di piccole dimensioni, che non hanno mai conosciuto il patriarcato e del resto l'idea, ancora circolante, secondo cui il patriarcato avrebbe sostituito un matriarcato originario è una semplice congettura. Anche l'ipotesi che lega la nascita del patriarcato e dell'androcrazia alla "scoperta" dell'agricoltura e all'emergere di società agricole primitive è stata messa in discussione; ad esempio, Marija Gimbutas e Riane Eisler hanno sostenuto che, al contrario, sarebbe stata una certa cultura nomade-pastorale ad aver introdotto il sistema patriarcale nel continente europeo.

**Tornando per un momento alle intersezioni fra questi tre temi, alcuni dispositivi di sfruttamento che tu evidenzi possono illuminare diversi fenomeni. Ad esempio, quella che in riferimento al razzismo chiami «distinzione-marchiatura»<sup>8</sup> è anche una pratica fondamentale nella moderna zootecnia. Allo stesso modo, il dispositivo apparentemente opposto, quello della stereotipizzazione, è operante nella discriminazione degli animali, fino a colpire persino (o soprattutto), i *pet*, cioè le specie non umane apparentemente privilegiate. Quali strumenti abbiamo per decostruire e superare questi meccanismi?**

Parlando del trattamento dei corpi altrui, ho isolato tre dispositivi principali, che ho chiamato rispettivamente *distinzione-marchiatura*, *stereotipizzazione* e *indistinzione-magmatizzazione*. Nel primo intendo racchiudere le procedure simboliche e amministrative di tipo biopolitico che, dopo aver distinto gli "altri" secondo categorie speciali (i "clandestini", ad esempio), incidono lo stigma direttamente sui loro corpi. Con il secondo intendo indicare la cancellazione dei corpi reali e individuali degli "altri", sostituita da corpi immaginati e immaginari, costruiti sulla base di stereotipi. Il terzo fa riferimento alle rappresentazioni degli "altri" come corpo collettivo, anzi come indistinto magma corporeo, dal quale sono annullati i confini individuali. È del tutto evidente che tutti e tre questi dispositivi possono essere usati per definire il trattamento degli animali non umani, anzi nel caso della distinzione-marchiatura si deve ricordare che la stessa parola "stigma" è una metaforizzazione del marchio reale che s'incideva sul corpo degli schiavi, *considerati e trattati al pari del bestiame*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 95-99.

È difficile rispondere sinteticamente alla tua domanda sul che fare. Sul piano teorico e dell'analisi, credo che per sovvertire il modello specista occorra anzitutto mostrarne la parzialità: esso è il parto di una piccola frazione di pensiero filosofico – l'occidentale-moderno – che tende a pensare secondo polarità contrapposte il rapporto fra natura e cultura, che istituisce fratture insanabili tra *oggetti* umani e *oggetti* animali, dei quali si nega che siano dotati di sensibilità, biografie, mondi, culture, storie. Questa frazione di pensiero ha prodotto un'ontologia del tutto *particolare*, che a sua volta ha generato una cosmologia e un'etica *fra le tante*. Per sottolinearne l'arbitrarietà, la peculiarità, dunque la non-universalità basta dire che questo modello dualistico è privo di senso per molta parte delle tradizioni culturali non occidentali.

Sul piano politico, penso sia proficuo mostrare le continuità e le analogie fra i tre sistemi di dominazione, discriminazione, esclusione, anche per sfuggire all'accusa di *sentimentalismo*, spesso rivolta agli animalisti e agli antispecisti (per citare Romain Gary, «ciò che i mascalzoni chiamano sentimentalismo»). C'è una straordinaria analogia fra questa accusa e quella di *buonismo*, il neologismo col quale si è soliti bollare le politiche inclusive ed egualitarie e i discorsi solidali e umanitari nei confronti di migranti, rifugiati, rom e altre minoranze.

Sull'uno e sull'altro piano dobbiamo anzitutto decostruire stereotipi e pregiudizi, de-essenzializzare, de-reificare e, non da ultimo, far agire compassione ed empatia: l'immedesimazione, la conseguente immaginazione dell'altro-da-me sono posture che possono favorire l'approssimarsi alla svariata e irriducibile molteplicità di singolarità quali sono gli umani e i non umani.

**Un altro dispositivo descritto agisce, ad esempio, in quelle che hai chiamato «deportazioni compassionevoli» in riferimento alla ribellione dei migranti di Rosarno<sup>9</sup>. L'analogia con le "macellazioni umanitarie" è quasi impressionante: in effetti, nell'ambito dello sfruttamento animale si sta affermando una potente retorica della "carne felice", della "vecchia fattoria", degli allevamenti "sostenibili", e così via<sup>10</sup>. Che**

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>10</sup> Cfr. [www.bioviolenza.blogspot.it](http://www.bioviolenza.blogspot.it). In particolare: <http://bioviolenza.blogspot.com/p/materiali-e-letture-consigliate.html>. Si vedano inoltre: Matthew Cole, «Dagli "animali macchina" alla "carne felice". Un'analisi della retorica del "benessere animale" alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2011, pp. 6-27; e Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013.

## **ruolo gioca secondo te, in questi contesti, la strategia di “recupero” delle istanze più radicali? Come contrastarla?**

Sì, l’ho scritto esplicitamente, a proposito del trattamento che fu inflitto ai braccianti quasi-schiavi di Rosarno a gennaio del 2010, allorché si ribellarono contro la caccia (a colpi di bastone, pistole e fucili) di cui erano fatti oggetto. Furono deportati in massa con giustificazioni quali “è per il loro bene”, “è per sottrarli alla furia della gente”. In tal senso ho parlato di deportazione compassionevole, «concettualmente assimilabile al trasporto e allo ‘stordimento’ – detti compassionevoli o umanitari – degli animali da macello prima del loro abbattimento»<sup>11</sup>.

Ho polemizzato più volte contro la retorica della “carne felice”, degli allevamenti “sostenibili” e così via, diffusa anche in *milieu* ambientalisti. A questo proposito e per inciso, continuo ancora a chiedermi come sia possibile che l’ambientalismo, almeno quello italiano, non abbia integrato, se non marginalmente, la critica e le pratiche antispeciste.

A proposito dell’animalismo “debole” e di quello di destra, credo che uno dei modi migliori per contrastare l’uno e l’altro sia articolare l’antispecismo con l’antirazzismo. Vi sono, infatti, associazioni e movimenti “animalisti” che fanno riferimento a ideologie più o meno scopertamente razziste. Ve ne sono altri che, pur non appartenendo a questa categoria, si comportano secondo codici che somigliano più alla zoofilia che all’animalismo. Ad esempio, si uniscono volentieri al coro contro la macellazione rituale islamica, nei momenti in cui gli immigrati musulmani sono oggetto di campagne denigratorie e criminalizzanti. Sono invece meno battaglieri quando si tratta di contrastare quei lager per non umani che sono gli allevamenti e i mattatoi industriali, e quello sterminio legalizzato che è la caccia. In questi casi si accontentano del “rispetto delle leggi”: che si compiano pure carneficine animali, per scopi religiosi o profani, rituali o commerciali, purché gli animali siano messi a morte “secondo le nostre regole”, che sarebbero le più compassionevoli.

Su quella che chiami strategia di recupero, ho una posizione articolata. Certe polemiche interne al mondo dell’antispecismo teorico mi fanno temere qualcosa di simile agli scontri dottrinari all’interno della nuova sinistra degli anni ’70, con accuse reciproche di riformismo, dogmatismo, deviazionismo... Penso, ad esempio, che, se è vero che quella contro Green Hill è una delle poche battaglie vinte negli ultimi tempi, sia autolesionista sminuirla additandone la non purezza. E credo che, se l’interesse per la

sorte dei non umani esce dalla nicchia ristretta in cui era confinato, sia pure nella forma del semplice animalismo, c’è da compiacersene, non da dolersene. Popolarizzandosi, qualsiasi idea o causa si semplifica e si contamina. Nondimeno, che vada espandendosi è la prova di una certa egemonia che l’antispecismo comincia a esercitare.

**Come antispecista, sono rimasto molto colpito dall’idea (coerente con una visione non essenzialistica del genere) che l’omofobia e la discriminazione patriarcale possano prendere di mira anche alcuni maschi eterosessuali, quelli che non si conformano agli stereotipi, all’immaginario del virilismo diffuso. Mi piacerebbe provare a mettere in relazione questo spunto con l’idea della negazione simbolica delle prese di posizione in favore dei non umani, quella che alcun\* antispecist\* hanno chiamato “vegefobia”<sup>12</sup>, e che in alcune analisi, forse non a caso, si intreccia con l’omofobia e la misoginia<sup>13</sup>. Secondo te, è sensato affermare che esistono forme di “diserzione” dal patriarcato, dalla normatività eterosessuale e dall’utilizzo dei corpi di altre specie per il consumo umano che presentano affinità? È possibile e auspicabile un incontro fra queste “diserzioni”?**

Nel libro ho cercato di criticare, sia pur in modo assai conciso, gli esiti di alcune varianti del “pensiero della differenza”, ciò che, con un neologismo ironico, alcune di noi nei tardi anni ’70 definirono “femmineismo”. Intendevamo alludere, appunto, alla tendenza a ragionare nei termini di un’essenza del femminile: primaria, originaria, di per sé positiva (non è per caso che qualche esponente del “femmineismo” più tardi sia approdata a posizioni di tipo leghista). L’orientamento a cui io appartenevo, invece, cercava di storicizzare la dominazione di genere, di articolarla con quella di classe, di coniugare il femminismo con il marxismo. Penso, oggi ancor di più, che la dialettica fra maschile e femminile sia molto più complessa di quel che danno a intendere certi ragionamenti dicotomici ed essenzialisti, il che non implica affatto denegare la forza e la persistenza del sessismo, della misoginia e della discriminazione ai danni del genere femminile.

Quanto alla tua domanda, tutte le forme di diserzione dall’ordine e dal discorso dominanti – perciò dati per scontati, naturali, universali – presentano delle affinità e suscitano reazioni simili, che vanno dall’aggressività

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cfr. ad es.: <http://it.vegephobia.info/index.php?post/2009/12/01/Veggie-Pride-protesta-contro-la-negazione-degli-animali>; <http://it.vegephobia.info/index.php?post/2009/12/01/Vegefobia>.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

al dileggio: quest'ultimo è la reazione più consueta contro chi pretende di mettere in discussione la normatività eterosessuale, antropocentrica e *car-nofallogocentrica*, per parafrasare Jacques Derrida. Penso che l'irrisione verso i vegani (ma anche verso i vegetariani) non solo sia una manifestazione d'intolleranza e uno dei tanti segni dello scarso rispetto, soprattutto in Italia, nei confronti delle minoranze, ma tradisca anche imbarazzo e cattiva coscienza: è la reazione di chi vede vacillare le proprie pigre convinzioni e consuetudini, che mai ha avuto il coraggio di mettere in questione.

Certo che è auspicabile un incontro tra queste forme di diserzione, ma gli incontri si realizzano sulla base di una piattaforma minima comune. Mi sembra, invece, che finora sul versante del femminismo e dell'antirazzismo italiani si sia ancora lontani dal comprendere la centralità della questione dell'assoggettamento e sfruttamento dei non umani; e che su quello dell'antispecismo talvolta si sprechino tempo ed energie intellettuali, come ho detto, in polemiche dottrinarie. Con questo non voglio affetto sottovalutare l'importanza del lavoro teorico, al quale «Liberazioni» contribuisce egregiamente.

Massimo Filippi

## Intervista a Luca Vitali: i danni collaterali dello specismo

**Quale è stato il percorso che ha portato te e la tua casa editrice a considerare l'antispecismo?**

Il mio percorso parte da una prospettiva non antispecista. Prospettiva che è la ragione principale per cui sto tentando di fare l'editore, di pubblicare libri che rispondano al mio modo di vedere, rivolti cioè alla costruzione di un'alternativa di vita differente da quella propugnata dalla società capitalista industriale avanzata. Incontrare l'antispecismo è stato una piacevole scoperta, dico piacevole perché per me rappresenta finalmente la possibilità di incontrare un interlocutore di cui sentivo profondamente la mancanza nell'ambiente in cui mi muovo. La frustrazione dell'editore è che i libri non basta scriverli e pubblicarli, possibilmente bene, ma bisogna anche trovare chi li legga. Ora so che esiste questa nicchia di potenziali interlocutori (che spero si allarghi a macchia d'olio!) e questo mi aiuta e mi dà fiducia.

**Nei libri che hai pubblicato, sembra esserci un interesse particolare per quelli che potremmo definire “danni collaterali” della guerra che da millenni l'umanità conduce contro le altre specie: ad esempio, le vittime animali uccise sulle strade o dalle pale eoliche. Questo è un tema che ha sempre ricevuto scarsa attenzione da parte del movimento animalista, più interessato a denunciare la violenza istituzionalizzata degli allevamenti intensivi, dei laboratori, dei mattatoi, ecc. In che modo, questi aspetti permettono di integrare la visione più “classica” dello sfruttamento e della morte degli animali?**

La differenza, secondo me, è l'evidenza quotidiana – almeno nel caso dei *roadkill* che è, come accennavi, proprio il tema di uno dei libri che ho pubblicato<sup>1</sup> – dei “danni collaterali” della civilizzazione. Lo scopo è di mostrare quel che non ci si vuole fermare a vedere (e soffermare a considerare). L'integrazione con lo sfruttamento “classico” sta nel fatto di rivendicare

<sup>1</sup> Michele Speranza, *Danni collaterali*, Edizioni Montaonda, San Godenzo 2012.

anche per questi eventi un significato politico: non c'è libertà senza rispetto della vita. A prescindere dal vegetarianismo (anche mio), ciascuno dovrebbe essere pronto ad assumersi la responsabilità di quello che la società perpetra per suo mandato – il riferimento è qui ai “carnefici involontari”, una delle questioni aperte sul diverso grado di adesione dei singoli individui al sistema, come ad esempio è avvenuto nella Germania nazista.

**Come si intersecano queste considerazioni con lo sfruttamento “più buono” della cosiddetta bioviolenza? E, soprattutto, come questa componente dimenticata della guerra sulla pietà ci permette di criticare aspetti che generalmente sono visti come positivi, ad esempio l'energia eolica? Secondo te, questa critica faciliterà o rallenterà ulteriormente il dialogo – scarso – tra antispecismo e movimenti ecologisti?**

Forse la differenza tra questi fenomeni (bioviolenza e danni collaterali) è che, là dove non ce n'è bisogno, dove non c'è informazione, il fenomeno può venire rimosso facilmente (tuttavia, nel caso delle pale eoliche le società costruttrici ottengono questa rimozione del problema mentendo spudoratamente, sostenendo ad esempio che gli uccelli imparano ad evitarle – cosa assolutamente falsa<sup>2</sup>), non c'è necessità di ideologizzazione e giustificazione. Se pensiamo alla bioviolenza sappiamo che il consumatore ha bisogno di essere aiutato per compiere questa rimozione nei confronti dei non umani. Nel caso dei *roadkill*, invece, ce la caviamo benissimo da soli (abbiamo acquisito un comportamento “adeguato”, come accade per le guerre umanitarie): non vengono neppure considerati, perché non si “vedono”. Eppure, le cifre del *roadkill* sono impressionanti: si parla di milioni e milioni di uccisioni ogni anno<sup>3</sup>. Una strage senz'altro parallela a quella alimentare e a quella dovuta all'inquinamento. Altro fatto interessante è notare che il sistema dei media non raccoglie questi stimoli che potremmo chiamare “minori”, mentre si fa paladino di altri, ad esempio la caccia alle balene o i disastri causati dalle petroliere. Eppure sarebbe altrettanto necessario che anche questi aspetti della strage dei non umani venissero portati all'attenzione del grande pubblico da parte delle grandi organizzazioni ecologiste ed animaliste.

Quanto al dialogo dell'antispecismo con i movimenti ecologisti, e parlo della mia esperienza di militante anti-eolico-industriale, è difficile quando ci si trova a confrontarsi sul piano ideologico. L'interlocutore “medio” non

2 Cfr. al proposito [www.viadalvento.org](http://www.viadalvento.org), sezione sui volatili.

3 M. Speranza, *Danni collaterali*, cit., p. 14.

vuole affrontare la questione e ribatte: «Allora vuoi il nucleare?». Questo non è un dialogo, è una reazione istintiva. Molti dicono anche: «Ma davvero pensi che anche l'eolico non vada bene?». Il dialogo così si arresta perché si va a infrangere uno dei pochi miti (ritenuti) positivi... Poi, però, se si prova a discutere, può capitare che ci si trovi d'accordo. Ma questo non avviene quasi mai con le grandi associazioni, che hanno preso impegni programmatici. Per fare solo un esempio: la base del WWF è critica nei confronti dell'eolico, ma i vertici hanno sottoscritto una convenzione con l'ANEV, la società dei costruttori di pale eoliche. Idem per Legambiente, ecc. Si sa benissimo che queste grandi organizzazioni hanno più o meno la funzione del Ministero dell'ambiente, amministrare e occupare uno spazio, di certo non difenderlo.

A me sembra tutto molto semplice, una volta tolto il velo di cui si diceva: portare alla luce le sofferenze degli animali non può che essere salutare per tutti noi, proprio come la conoscenza della sofferenza delle vittime del nazismo ha comportato un'aumentata consapevolezza, almeno per chi ricorda il dibattito sulle contestate tesi di Leon Bloy<sup>4</sup> – anche se naturalmente questo non diminuisce di un grammo l'entità della sofferenza e del crimine subito. Usare con rispetto la sofferenza non è una colpa, è un dovere. Il problema viene dopo e scaturisce dalle motivazioni con cui si agisce in questo ambito. E qui, come appunto vuole la denuncia della bioviolenza, senza accorgersene, ci si trova a condividere atteggiamenti indifendibili. È lo stesso discorso delle pale: se ti vengono presentate come unica efficace soluzione al male, è più difficile credere che siano tutt'altro<sup>5</sup>. Se crollano i miti, che cosa resta?

**A questo punto, credo che possiamo svelare un segreto: gli autori dei libri di cui abbiamo parlato sono in realtà degli pseudonimi di Luca Vitali! Che cosa si nasconde dietro questa scelta? Una critica dell'identità? La necessità di divenire-altro per guardare con occhi altri?**

Certo, è un segreto a cui non tengo, perché dovuto a ragioni semplici e funzionali: gli pseudonimi sono nati come espediente, perché presentarsi come editore-autore-prefatore-fotografo mi sembrava un po' troppo. Sdoppiandomi invece da un lato mi sento più libero dalla mia identità e dall'altro posso irrobustire il “personaggio autore”, mentre, come editore-prefatore posso offrire al lettore una chiave d'accesso – per me necessaria, viste le tematiche di cui mi occupo. Contemporaneamente, facendolo

4 Leon Bloy, *Dagli ebrei la salvezza*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerki, Adelphi, Milano 1994.

5 Mimmo Calmo, *L'incubo della pala eolica*, Edizioni Montaonda. San Godenzo 2012.

diventare di altri, posso proteggere il testo. Poi, però, ci sta tutto: la critica dell'identità per me è certo un tema importante e divenire-altro è il segreto della scrittura.

**Nei libri che la tua casa editrice ha dedicato alla violenza sugli animali si nota un grande interesse per mezzi comunicativi extra-linguistici, ad esempio la fotografia o l'opera d'arte. Immagino che questo non sia casuale: dobbiamo interpretare tale scelta come un tentativo di superare il paradigma logocentrico che è parte non solo dello specismo, ma anche della prima riflessione antispecista?**

Sicuramente questa scelta rappresenta un modo per utilizzare un linguaggio più evidente: quello dei fumetti e della pubblicità, oltre a quello delle arti grafiche o figurative. Per tantissime ragioni: la velocità della ricezione, la maggiore incisività sulla memoria del lettore, la minor crudezza e il valore simbolico e allusivo delle immagini. Però resto convinto – sono per formazione un filologo – del valore insostituibile della parola scritta, che agisce sul pensiero in maniera profonda (pensiamo, ad esempio al disturbo dell'alesia-agrafia, ossia all'incapacità di riconoscere la forma delle lettere e l'aspetto visivo della parola). Credo anche che un testo attuale sia intrinsecamente legato all'immagine, perché ormai, accettata da tempo la lezione di Marshall McLuhan, tutti ragioniamo in maniera visiva – invece di prendere appunti, io stesso scatto spesso delle fotografie. Se però voglio prendere un appunto non eidetico-allusivo, ma preciso, proposizionale, allora scrivo. Resto dell'idea che la parola sia fondamentale per guidare l'atto ermeneutico del lettore/osservatore, un atto che vedo sempre più affidato al libro e meno al testo elettronico (che invece si connota maggiormente dal punto di vista della nuda informazione). Il linguaggio scritto è comunque la chiave della coscienza, qualcosa che è dentro tutti noi: l'immagine si rivolge ai sensi, la parola è un grimaldello che apre un percorso, un discorso nella mente. Anche in letteratura in fondo questo connubio è da decenni sempre più evidente (a casaccio mi vengono in mente: Dino Buzzati, Peter Weiss, Winfried G. Seebald, Jonathan Safran Foer).

Quanto al logocentrismo di cui dici: certamente, i libri di cui stiamo parlando – ed è ormai pronto il terzo<sup>6</sup> – partono da un impatto tutt'altro che intellettuale, un'epifania molto concreta (comunque legata al “destino della tecnica”, se vogliamo pensare a Emanuele Severino<sup>7</sup>), in cui il testo è

commento. Nel caso di *Danni collaterali* si potrebbe ragionare sull'evidenza dell'“essere-nella-morte”, riallacciandomi a quel che dicevo prima sul “grandissimo dono” (e uso questa parola per sottolineare l'atrocità tragica di questo lascito) che è per noi il martirio animale, che buca le trame del nostro “non-essere”; uno scandaloso ripresentarsi del *convitato di pietra*, che possiamo benissimo collocare nella nostra tradizione di pensiero, dal crocefisso a Nietzsche e a noi.

**Vista l'importanza che assegni al linguaggio scritto, ritieni allora infondate le critiche che l'antispecismo che genericamente potremmo definire di matrice derridiana rivolge alle argomentazioni in stile analitico, ad esempio di Singer e Regan? E che succede agli animali che non possiedono un linguaggio identico al nostro? Non è linguaggio il loro o, forse, è la nozione stessa di linguaggio che andrebbe completamente rivista? Come tradurre, senza tradirlo, il linguaggio animale nei nostri segni di scrittura? Come uscire dalla “colonia penale” di Kafka?**

Ho iniziato a fare il traduttore nel 1990 e nei primi tempi la questione del linguaggio mi affascinava, come anche la teoria linguistica. Col tempo ho perso questo interesse poiché mi è parso una via senza uscita in cui chi ci crede, alla fine, rischia di diventarne vittima (il traduttore è incline alla nevrosi). Il linguaggio è uno strumento, bellissimo talvolta, ma la critica deve usarlo per andare oltre: è una macchina che serve a indicare cose, il senso sta altrove. Se penso al linguaggio degli animali mi viene da osservare che l'intenzione non è separata dal gesto (è uno stato originario del linguaggio): quindi se un animale mi minaccia scappo, non c'è nulla da tradurre e se non lo capisco peggio per me. Il nostro linguaggio è una traduzione di questa immanenza, è una copia, un racconto, una distanza; bello fin che vuoi, ma fatto per gli uomini. Di più, c'è un detto tedesco che recita: «Ciò che Saulo dice di Paolo dice più su Saulo che su Paolo». Credere di capire un altro è un atto di presunzione, sia questi un umano o una cavalletta. Capire per me è desiderio, intenzione. E sul dilemma di Kafka non vedo soluzione, mi viene solo da fare una battuta (che sicuramente avrà già fatto qualcun altro): tutti questi tatuaggi tanto di moda, non rappresentano forse il desiderio impossibile di uscire dalla prigione per reimpossessarci del corpo perduto?

**Vuoi dirci qualcosa di più sulla tua casa editrice e sui tuoi progetti futuri?**

In questo momento sto lottando con problemi economici legati non tanto

6 Yari Digigi, *Dante e la dama di Campiccozzoli*, Edizioni Montaonda, San Godenzo 2013.

7 Emanuele Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

alla crisi ma al modo in cui è strutturato il mercato e ai vincoli imposti all'attività editoriale. Quanto ai progetti: mi piacerebbe riuscire a far vedere quello che normalmente non si vede, cavare conigli dai cappelli (quando mi chiedono: «Di cosa parlerai nel prossimo libro?», rispondo: «Mi piacerebbe scrivere o pubblicare un libro sulle stringhe da scarpe, le stringhe nel mondo e nella storia» – un oggetto quotidiano, vicinissimo, di enorme valenza simbolica, ma del tutto ignorato!). Mi piacerebbe aiutare me stesso e i lettori (e oggi credo che il libro sia più che mai adatto a questo compito) a recuperare dignità di vita e di pensiero. Il libro aiuta a interpretare l'informazione: leggere porta a capire le immagini, la volontà di approfondire le immagini porta a leggere. Oggi un editore è un selezionatore, uno che dice: «Ti propongo questa cosa, vorrei che ti impegnassi a capire questo» – il libro rappresenta un percorso segnalato nel marasma caotico dell'informazione senza corpo. Se siamo abituati ad accettare il critico letterario, colui che spiega e che interpreta le parole, lo siamo meno ad accettare il critico e l'ermeneuta dell'immagine, che nel nostro tempo è forse anche più importante. L'ignorante presuntuoso crede che vedere l'immagine e capirla sia una cosa sola (proprio come scattare una fotografia). Invece grazie al testo può trovare spazio una maieutica, un “ti aiuto a vedere, ti racconto” (la *Bildbeschreibung* dei tedeschi). Pensiamo ai quadri: molti credono che un quadro sia l'immagine che resta impressa sulla loro retina. Ma allora: che cosa vedono?! Io stesso ci casco, quando non ho tempo e voglia di interrogarmi e di confrontarmi... Non è terribile? Pensiamo invece al ritratto di Dorian Gray... il simbolismo lo ha detto benissimo, un quadro è una vita.

Marco Mazzeo

## Il darwinismo inverso di Emanuela Jossa

*Raccontare gli animali*<sup>1</sup> non è un semplice libro di letteratura. È un testo che prova a sostenere una posizione teorica e praticare un territorio di confine. Il territorio di confine vive nel confronto tra la letteratura latino-americana (già questa, per storia e caratteri, liminare) e la riflessione filosofica, antropologica e scientifica contemporanea. Le fonti a cui, con consapevole spregiudicatezza, Jossa attinge vanno dalla biologia morfologica di Portmann e Uexküll fino alla ricerca cognitiva di Corballis e Ferretti, dall'antropologia di Lanternari ad alcuni spunti teorici offerti da Deleuze e Derrida. Bene chiarirlo da subito, però. Il libro non cede a una tentazione diffusa e a una moda corrente che, tanto per non fare nomi, troviamo spesso in quel *mare magnum* che a volte prende il nome di “studi culturali”. Non si cede alla tentazione di liquidare il sapere scientifico come mera forma di dominio dell'umano sull'animale, della ragione sulle relazioni, del sapere sull'essere. Tantomeno si cede alla tentazione di cercare nella condizione animale una rassicurazione nostalgica e trovare in essa, in questo ritorno alla natura che fa felice i negozianti “bio”, una natura accogliente, felice, pura, finalmente depurata dalla tecnica, insomma un mitologema hollywoodiano. La condizione animale non è addomesticata, né resa inerme: i racconti di cui parla il libro sono pieni di tigri che sbranano, di scimmie ribelli, di anaconde stritolanti. Al riguardo, la posizione teorica di *Raccontare gli animali* è precisa:

Questo studio è [...] una proposta. Si tratta di verificare se ci sono scrittori ispanoamericani che si sono posti il problema del rapporto tra uomo e animale a partire da una nozione di diversità; scrittori che si sono interrogati sulla questione animale in termini non necessariamente tassonomici, rinunciando alla tentazione o all'abitudine, di riduzioni antropomorfe<sup>2</sup>.

1 Emanuela Jossa, *Raccontare gli animali. Percorsi nella letteratura ispano-americana*, Le Lettere, Firenze 2013.

2 *Ibidem*, p. 12.



Porsi non in una posizione di superiorità, né di inferiorità, rispetto agli animali non umani in cerca di una scrittura che si collochi loro accanto. Se si vuole, il testo segue un metodo procedurale che potremmo definire *darwiniano inverso*. Darwiniano: partire dalle somiglianze e differenze tra le diverse forme di vita, dalle diverse forme di parentela che esistono tra discendenti da progenitori comuni. Inverso: come in una biografia recente hanno mostrato Desmond e Moore<sup>3</sup>, nel suo percorso teorico Darwin unisce due forme di lotta. Una scientifica che porterà alla teoria dell'evoluzione per selezione naturale; una politica per l'abrogazione della schiavitù. Quelli di Darwin sono viaggi tra la varietà del mondo biologico ma anche tra la varietà delle miserie umane e delle storie della sopraffazione. Affermare l'unità delle specie significa anche affermare l'unità delle forme umane della vita, dunque negare il senso biologico oltre che politico della schiavitù umana.

Jossa percorre una strada simile ma in senso, come accennavo, inverso: non parte dallo scheletro di armadillo trovato da Darwin nell'ottobre del 1832 ma dalla traccia letteraria che lo rievoca in un racconto fulminante di Francisco Coloane<sup>4</sup>; non dal resto animale ma dalle orme umane presenti in racconti e scrittura. Non *arriva* all'affermazione dell'uguglianza tra gli umani e al rifiuto di una visione coloniale delle diversità culturali, ma da lì muove per la riscoperta della differenza animale. È tramite il recupero di un punto di vista amerindo prima che ispanico, americano prima che latino che il libro cerca di recuperare la varietà delle forme di vita biologiche e la loro dignità. L'America latina: ecco il luogo di incontro con il potere dell'umano sull'umano per il naturalista Darwin; qui emerge il momento di riscoperta del labile confine tra animali umani e non umani per una fetta decisiva della letteratura del novecento.

Ciò non significa, naturalmente, che abbiamo a che fare con un libro risolto. Il testo contiene una tensione battagliera ed eroica, una tensione che potremmo definire, *à la* Wittgenstein, una lotta contro il linguaggio per mezzo del linguaggio. Per un verso l'animale costituisce un orizzonte irraggiungibile: la parola sembra destinata a farne stereotipo, simbolo, forma morta. Per un altro solo con la parola è possibile tentare uno spostamento del punto di vista, un decentramento cognitivo in grado di inventare parole con le quali staccarsi dalla presunta centralità dei *sapiens* nel mondo e provare a mettere al centro della scena figure altre rispetto a noi. Nel libro

3 Adrian J. Desmond e James Moore, *La sacra causa di Darwin. Lotta alla schiavitù e difesa dell'evoluzione*, trad. it. di C. Blum e G. Rigamonti, Cortina, Milano 2012.

4 E. Jossa, *Raccontare gli animali*, cit., p. 157.

si avverte una tensione teorica che emerge a più riprese (nella tigre inafferrabile di Borges, nella scimmia costretta a parlare di Lugones, ma anche nella mitologia guarani e nella cultura mapuche). Da un lato il linguaggio è strumento di oppressione e distanziamento: Yzur è uno scimpanzé che è torturato perché deve parlare a tutti i costi, prezzo da pagare per diventare il prossimo dei *sapiens*; in Borges parlare della tigre significa cercare di afferrarla ma contemporaneamente farne un feticcio, un fantoccio antropocentrico del tutto lontano dall'orizzonte animale. Dall'altro, è tramite il linguaggio che gli autori di cui parla Jossa cercano strategie di aggiramento, innovazioni espressive, assalti polemici e frontali nei confronti dei limiti della condizione umana e della sua chiusura verso le altre forme di vita. È per mezzo di strategie, tentativi ed errori linguistici<sup>5</sup> che è possibile avvicinarsi o avere accesso alla condizione animale: la dislocazione e il linguaggio specialistico-umoristico di Cortázar, la poesia di Borges, l'opposizione tra nome proprio e nome comune di Quiroga<sup>6</sup>, ma anche l'analogia, il fantastico, l'immaginario<sup>7</sup> e la ripetizione<sup>8</sup>.

Jacques Derrida parla, a tal proposito, della ricerca di «parole nude»<sup>9</sup>. Ma allora la parola può essere una strada di incontro nella quale trovi realtà quel che Jossa auspica: «una epifania» antispecista. Non a caso, si tratta di una tensione che riguarda la relazione non solo tra animali umani e non umani ma anche quella tra uomo e uomo: «Parla affinché possa vederti» è uno degli aforismi di Lichtenberg preferito da Ludwig Wittgenstein.

Prima di concludere, però, almeno un punto merita una discussione e una verifica. Sulla scorta di Derrida «si considera la favola un'altra forma di riduzione dell'animale»<sup>10</sup> e dunque la si espunge dal testo. Credo si tratti di un passaggio troppo veloce che sembra alludere all'idea che la favola di per sé contenga questa funzione riduttiva. Da questo punto di vista il passo citato di Derrida è molto duro, per questo vale la pena riportarlo per esteso:

L'affabulazione è ancora un addomesticamento antropomorfo, un assoggettamento moralizzante, una sottomissione. Resta sempre discorso dell'uomo sull'uomo, addirittura dell'animalità dell'uomo, ma per l'uomo e

5 *Ibidem*, p. 110.

6 *Ibidem*, p. 89.

7 *Ibidem*, p. 124.

8 *Ibidem*, p. 101.

9 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 35.

10 *Ibidem*, p. 85.

nell'uomo<sup>11</sup>.

Credo che qui Derrida sbagli. Fornisce un'immagine dell'affabulazione stereotipata e riduttiva. L'affabulazione contiene in sé almeno due mondi: una dimensione moralistica e stereotipata (più frequente nella favola); ma anche la pratica, più frequente nella fiaba, di quella «ibridazione orizzontale»<sup>12</sup> tra le specie di cui parla Jossa. In altre parole, non bisogna confondere la favola (componimento breve di tipo allegorico-morale privo di elementi fantastici) con la fiaba (componimento di lunghezza variabile che contiene elementi fantastici e privo di morale, almeno esplicita). In ogni caso, in entrambi i generi letterari è possibile trovare racconti su animali di tipo non antropocentrico. Anche in un autore come Esopo, campione della narrazione breve nella quale gli animali assumono caratteri umani al fine di consegnarci un precetto morale, è possibile trovare forme rappresentative meno scontate. Per citare un esempio, ne «*Il figlio e il leone dipinto*» si racconta dei timori di un padre che in sogno ha saputo che il figlio verrà ucciso da un leone<sup>13</sup>. Allora decide di barricarlo in casa e, per ricordargli il pericolo che corre, decide di dipingere sulle pareti della sua stanza un leone terrificante. Il figlio, schiacciato dai timori deliranti del genitore, si scaglia contro il dipinto accusando il leone di avergli rovinato la vita. Nel farlo, una scheggia gli entra nel dito, che si infetta, e il ragazzo muore. Nel racconto l'animale è esplicitamente un oggetto proiettivo, lo schermo sul quale si cristallizzano timori e fobie umane in una trama nella quale reale e fantastico si mescolano (che da una feritina al dito si possa arrivare alla morte era improbabile anche per la medicina greca). Nella fiaba soprattutto, ma come visto anche nella favola, esiste un elemento utopico, cioè un elemento di indistinzione tra possibile e impossibile, che non a caso si ritrova costantemente in molte delle opere letterarie di cui discute *Raccontare gli animali*.

Una simile esclusione è giusto motivarla, dunque, per ragioni non teoriche ma di delimitazione di campo (un libro non può, e per fortuna, parlare di tutto). Al contrario, quella dell'affabulazione circa la dimensione animale nel mondo ispanoamericano sembra una pista in attesa ancora di esplorazione, magari proprio da parte dell'autrice di un libro tanto riuscito.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>13</sup> Esopo, *Favole*, trad. it. di E. Ceva Valla, Rizzoli, Milano 1994, pp. 319-321.

## NOTE BIOGRAFICHE

*M*ick Smith è professore presso il Dipartimento di studi ambientali e il Dipartimento di filosofia della Queen's University a Kingston, Ontario, Canada. Oltre ad essere curatore di diversi volumi ed autore di numerosi saggi, ha pubblicato: *An Ethics of Place: Radical Ecology, Postmodernity, and Social Theory*, State University of New York Press, New York 2001; *The Ethics of Tourism Development*, Routledge, Londra e New York 2003 (in collaborazione con R. Duffy); e *Against Ecological Sovereignty: Ethics, Politics, and Saving the Natural World*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2011. Il saggio qui tradotto è apparso per la prima volta in «Human Ecology Review», vol. 9, n. 2, 2002.

*R*asmus Rahbek Simonsen è dottorando di ricerca presso il Dipartimento di lingua inglese della University of Western Ontario. Ha scritto diversi articoli su aspetti che spaziano dalla teoria *queer* al lavoro di autori quali Paul Auster, Henry David Thoreau e Martin Heidegger. Il saggio qui tradotto è apparso per la prima volta in «Journal for Animal Critical Studies», vol. 10, n. 3, 2012.

*A*nnamaria Rivera è docente di etnologia e di antropologia sociale presso l'Università di Bari. Fra le sue pubblicazioni, oltre al testo qui presentato, *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale* (Dedalo 2000, con L. Battaglia), il romanzo *Spelix: Storia di gatti, di stranieri e di un delitto*, (Dedalo 2010), e *Il fuoco della rivolta. Torce umane dal Maghreb all'Europa* (Dedalo 2012). Editorialista per i quotidiani "Il manifesto" e "Liberazione", conduce una rubrica su sessismo, razzismo e specismo per la trasmissione radio "Restiamo animali".

*L*uca Vitali, laureato in Lettere classiche presso l'Università Statale di Milano, dopo un passato come traduttore dal tedesco, giornalista *free-lance* e redattore editoriale, ha fondato le Edizioni Montaonda, casa editrice che ha pubblicato diversi libri che affrontano temi correlati all'antispecismo.

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

massimo filippi  
 filippo trasatti  
 crimini  
 in tempo di pace

la questione animale e l'ideologia del dominio



elèuthera



Massimo Filippi e Filippo Trasatti  
**Crimini in tempo di pace**  
 La questione animale e l'ideologia del  
 dominio

Elèuthera, 2013

Un gatto (o forse una gatta) sta spiccando un balzo per uscire dalla stanza in cui si trova. Questa stanza è il nostro mondo che, sotto la superficie apparentemente confortevole, ragionevole e levigata, nasconde il lato oscuro dell'oppressione e dello sterminio di miliardi di animali e di umani. Lo stesso gatto – insieme a Laika e Foucault, Pietro il Rosso e Derrida, Giu e Deleuze – si aggira furtivo tra queste pagine per aprirci gli occhi sulla follia e l'orrore della normalità (mattatoi, laboratori e campi di sterminio),

per farci riconoscere il fondamento vivente delle architetture del dominio, per guidarci nel pericoloso attraversamento di frontiere ritenute invalicabili, e per mostrarci l'insostenibilità della differenza che abbiamo instaurato tra «l'Umano» e «l'Animale». Dopo averci trascinati nel flusso della vita, Angelo – così si chiama l'enigmatico gatto che, con passione, ci ha esposto all'indescrivibile sofferenza di tutti i senza nome – svanirà lentamente, lasciandoci con il suo sorriso sulla soglia da cui è possibile intravedere la luce della liberazione.



La redazione di Liberazioni aderisce alla campagna  
 “Attacca l'adesivo”.

**Blog:** <http://attacca-l-adesivo.blogspot.it/>

**Facebook:** <https://www.facebook.com/pages/Attacca-ladesivo/535392626484040>