

“

La rivoluzione non è per i deboli di cuore. È per i mostri. Ci tocca perdere quello che siamo per guadagnare quello che possiamo diventare.

– Michael Hardt e Antonio Negri”

Librazioni

21

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

estate 2015

21

EDITORIALE Mostri (e) queer **R. BRAIDOTTI** Per amore di zoe. Intervista di Massimo Filippi ed Eleonora Adorni **C. TAYLOR** Appetiti anormali: Foucault, Atwood e la normalizzazione della dieta carnea **D. DEL PRINCIPE** Vampiri e vegani. Linguaggio, ecopedagogia e prassi **S. STRYKER** Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix: un'interpretazione della rabbia transgender **E. CAMPBELL** Leoni, trans e cyborg, poveri noi! Transfemminismo ed ecofemminismo alleati dissimili in un mondo postumano **E. MAGGIO** Metamorfosi, divenire animale e stati modificati di co(no)sc(i)enza: da K al Dottor K. **F. ZAPPINO** Non è questione di gusti. Intervista di Marco Reggio e Massimo Filippi



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00



Liberazioni

Trimestrale Anno VI n. 21/ Giugno 2015

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

Direttore responsabile

Roberta Marino

Redazione

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

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,
Matthew Calarco, Matthew Cole,
Vinciane Despret, Andrew Linzey,
Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza,
Marco Mazzeo, Gianfranco Mormino,
David Nibert, Tom Regan,
Antonio Volpe

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

Finito di stampare nel Giugno 2015
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti

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

Abbonamenti per l'Europa

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

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

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

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Dove trovare la rivista

Bergamo	Libreria Palomar - Via Angelo Maj, 10 Coordinamento liberselvadec - liber.selvadec@inventati.org
Bologna	Libreria Naturista New Age - Via degli Albani, 2 Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61
Conegliano	Parafarmacia La nuova Prospettiva - Via Manin, 31/g
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Firenze	Dolce vegan - Via San Gallo, 92 r
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Occupata - Vico superiore di Pellicceria, 1
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Miglianico	LiberAnimali - samantaorsini.vegan@email.it 3384374446
Milano	Libreria Utopia - Via Marsala, 2 Libreria Les Mots - Via Carmagnola, 4 ang. Via Pepe Merry Cherry Vegan - Via Rubens, 14
Monza	Gastronomia La Pentola Vegana - Via Lecco, 18
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Palermo	Laboratorio Antispecista - presso l'infoshop "Le Rat" p.zza Raffaele Busacca, 5/7 e su www.laboratorioantispecista.org
Pescara	Libreria Naturista - Via Ancona, 66
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Pordenone	Libreria Al segno - Piazza del Cristo, 7
Ravenna	Libreria Dante - Via Diaz, 39
Rimini	Biblioteca Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76 Rewild cruelty-free club - Via Giovannipoli, 18
Torino	Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a
Zocca	Associazione Green Riot - greenriot@libero.it

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

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

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

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

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

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

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

4 Editoriale **Mostri (e) queer**

TESTATI DAGLI ANIMALI

6 Rosi Braidotti **Per amore di zoe** Intervista di Massimo Filippi ed Eleonora Adorni

OFFICINA DELLA TEORIA

15 Chloë Taylor **Appetiti anormali: Foucault, Atwood e la normalizzazione della dieta carnea**

38 David Del Principe **Vampiri e vegani. Linguaggio, ecopedagogia e prassi**

TERRITORI DELLE PRATICHE

58 Susan Stryker **Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix: un'interpretazione della rabbia transgender**

78 Ellen Campbell **Leoni, trans e cyborg, poveri noi!** Transfemminismo ed ecofemminismo alleati dissimili in un mondo postumano

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

91 Emilio Maggio **Metamorfosi, divenire animale e stati modificati di co(no)sc(i)enza: da K al Dottor K.**

108 Federico Zappino **Non è questione di gusti** Intervista di Marco Reggio e Massimo Filippi

NOTE BIOGRAFICHE

Editoriale

Mostri (e) queer

Questo numero è il risultato del *Call for papers* intitolato «Verso una nuova prospettiva delle relazioni tra umani e animali: queer, mostri e zombi». Convint* dell'importanza di uno sguardo intersezionale sulla questione animale – uno sguardo che indaghi i rapporti con altri ambiti di lotta e altre aree di ricerca dei *Critical Studies* – abbiamo stimolato una riflessione volta a «pensare gli animali umani e non umani [...] come abitanti di uno spazio condiviso di *corpeazione indistinta*, nella quale i confini tra le creature e le specie siano con-fusi dall'accettazione di un comune destino di vulnerabilità e finitudine». Abbiamo perciò aperto un dialogo «con quegli esseri che hanno oltrepassato i tradizionali confini di genere, specie e identità». Una radicale scelta di campo, quindi: in una società impegnata nell'escludente produzione industriale di mostri materiali ed immaginari, abbiamo scelto di stare dalla parte dei mostri, di divenire mostri.

Le interviste e i saggi proposti, attraversati tutti dalla mostruosità, si sono disposti, come per incanto, in modo tale da rispettare l'usuale suddivisione in sezioni della rivista. *Testati dagli animali* – lo spazio che ha ospitato finora le interviste a Judith Butler e a Michael Hardt – si arricchisce di un altro tentativo, che speriamo fecondo, di “forzare” le categorie usate da importanti pensatori/trici del nostro tempo verso una “presa in carico” della questione animale. Massimo Filippi ed Eleonora Adorni dialogano con Rosi Braidotti sul ruolo che il mondo non umano dovrebbe giocare nell'*ethos* postumano: la nota filosofa femminista conferma a chiare lettere la necessità di includere gli animali in quella complessa rete di interconnessioni rizomatiche che lei stessa ha ripetutamente indagato nel corso della sua riflessione.

In *Officina della teoria* Chloë Taylor affronta il tema del soggetto “anormale”, rappresentato in questo caso dal vegetariano patologizzato (soprattutto femminile) quale emerge dal discorso scientifico e giornalistico fondato sull'invenzione di un'altra entità nosologica – l'ortoressia, questa volta – e da quello letterario, di cui costituisce un esempio quanto mai illustrativo la produzione romanzesca di Margaret Atwood. David Del Principe discute le categorie di umano, inumano e mostruoso, analizzando carnivorismo,

vegetarismo e cannibalismo nella letteratura gotica, nella produzione cinematografica e nel dibattito statunitense sulla carne in provetta.

Territori delle pratiche accoglie due contributi sul corpo transgender: Susan Stryker, in un saggio visionario scritto nella prima metà degli anni '90 (e colpevolmente non ancora tradotto in italiano) reinterpreta il corpo della creatura del *Frankenstein* di Mary Shelley come transgender, rivendicando anche per sé l'etichetta di “mostro” e di “creatura”; condizione situata che le permette di indagare le potenzialità sovversive del “contro natura” e dell'inumano. Ellen Campbell esplicita il gesto anti-anthropocentrico di Stryker, utilizzando un'ampia gamma di strumenti concettuali – dall'etica *cyborg* di Donna Haraway, alla nozione di indistinzione di Matthew Calarco e alla decostruzione derridiana dell'ospitalità –, elaborando una critica serrata al concetto di “diritti” (umani e animali).

In *Tracce e attraversamenti*, Emilio Maggio, prendendo le mosse dal tema della metamorfosi, a partire da Franz Kafka e dall'opera cinematografica di Francesca Mazzetti, descrive un paesaggio mutante e allucinato costruito attorno alla critica della categoria di “persona”. Federico Zappino, uno dei maggiori esponenti del pensiero queer in Italia, risponde alle domande di Marco Reggio e Massimo Filippi, ribadendo le potenzialità dirompenti di un accoppiamento non riproduttivo tra pensieri e pratiche volte da un lato alla denaturalizzazione del binarismo di genere e dall'altro di quello di specie.

«E gli zombi?», potreste domandarci a questo punto. Li abbiamo contattati, ma loro hanno deciso di non materializzarsi, di rimanere spettrali, di non rispondere al nostro appello. Anche questo – o forse proprio questo – è un incontro autentico.

Rosi Braidotti

Per amore di zoe

Intervista di Massimo Filippi ed Eleonora Adorni

Lei parla a più riprese di «amore per zoe» e della necessità di andare oltre i confini di specie. Quindi, se intendiamo bene, dovremmo guardare alla “specie” come a una sorta di costruito artificiale? Dobbiamo sottoporre la “specie” a una decostruzione simile a quella a cui è andata incontro la nozione di “genere”?

Nel mio ultimo libro, *Il postumano*¹, metto in discussione proprio il principio gerarchico che struttura la nozione di specie, *in primis* della specie umana. L'umanesimo è stato foriero di una precisa anatomia politica, che ha definito le specie animali in contrapposizione a quella umana. Ciò è accaduto con qualche paradosso, perché in fondo anche l'uomo è un animale per la tradizione umanista. Tuttavia, l'uomo è un animale gerarchicamente superiore agli altri, perché è “razionale”. Il mio metodo nomadico materialista consiste nel non separare la produzione discorsiva in un binomio che opporrebbe la dimensione semiotica o linguistica a quella materiale. Si tratta piuttosto di studiarle come fattori che risuonano tra di loro e si intrecciano, diventando co-produttori di effetti che sono sempre sia materiali che linguistici. Come sostiene Foucault, il processo multi-dimensionale di produzione del sapere si svolge tramite la produzione di documenti e di monumenti, che si rispecchiano a vicenda. Il che non esclude le formazioni gerarchiche, ma anzi le struttura e le sostiene, permettendo ad alcune di acquisire lo statuto privilegiato di ‘verità’ e quindi di svolgere una funzione normativa. Queste formazioni discorsive egemoniche si costituiscono sia grazie a ciò che includono sia grazie a tutto quello che escludono dal loro campo di potere e di auto-potenziamento. Ad esempio, il modello di “uomo razionale” è servito per escludere molte altre forme di vita – sia umana sia non umana – alle quali non viene riconosciuto lo stesso livello di perfezione e che, nel campo del pensiero, apparentemente non godono della stessa razionalità. Tale modello di Uomo come emblema di una razionalità universale è invece del tutto particolare e limitato: è implicitamente bianco, di sesso maschile e

orientamento eterosessuale, giovane, cittadino di un centro urbano, parlante una lingua riconosciuta e in ottimo stato di configurazione corporea e di salute. In sintesi, il maschio bianco del ramo europeo della specie umana ha finito per rappresentare anche tutte/i coloro che non gli somigliano per niente, ergendosi a paradigma universale e neutralizzante: in lui scompaiono le differenze di cui le soggettività incarnate sono portatrici. E in effetti attraverso i secoli l'Uomo si è comportato proprio come se le donne fossero solo una sua brutta copia (per giunta di sua proprietà), gli animali e le altre etnie dei corpi a sua disposizione. I gradi di distanza tra il modello dominante ed i simulacri, o “brutte copie”, si traduce in livelli di differenza negativa, che divengono la radice delle ineguaglianze sociali e delle squalifiche simboliche di queglii “altri” negati e negativi, la cui funzione speculare consiste nel confermare il modello dominante nella sua presunta superiorità.

Il principio gerarchico della specie è pertanto anche un principio escludente: coloro che non godono dello stesso statuto dell'umano ricadono sul versante dell'alterità e per questo possono essere ritenute/i forme di vita “usa e getta”. L'alterità negativa è sessualizzata, razzializzata e naturalizzata e quindi allontanata dal centro, dal modello maggioritario, in una serie progressiva di scarti e di marginalizzazioni. Ma – sul piano scientifico come su quello politico – siamo davvero sicure/i che esistano confini netti tra le specie, confini a causa dei quali una specie può essere svaloriata rispetto a un'altra? Per quanto riguarda il rapporto umano/non umano già Freud e Darwin hanno dimostrato che al cuore della soggettività vi è una profonda inumanità, cioè un rapporto costitutivo con l'altro animale, vegetale, planetario e cosmico. La teoria evoluzionista ha spiegato che il codice genetico funziona come una memoria cumulativa e incarnata attraverso specie diverse e molteplici generazioni. Questa memoria stabilisce dunque una linea temporale che ci connette in modo transgenerazionale e transspecie. Ben oltre gli esiti dell'evoluzionismo, ci sono le suggestioni di Deleuze e Guattari². Con un approccio materialista, i due pensatori propongono di abbandonare sia il metodo scientifico della tassonomia sia quello filosofico-retorico della metaforizzazione degli altri sessualizzati, razzializzati e naturalizzati. Deleuze suggerisce di sostituire le etologie alla tassonomia e alle metafore. Un'etologia è una mappa di forze e di relazioni, nel mio linguaggio una cartografia, al cui centro ci sono i corpi, la loro intrinseca molteplicità, i gradienti di potenza che essi possono via via raggiungere. Sarei quindi propenso ad affermare: sì, abbiamo bisogno di de-edipizzare la specie. Questa è

¹ Rosi Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014.

² Cfr., ad es., Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975 e *Millepiani*, trad. it. di G. Passerone, Castelvecchi, Roma 2003.

la conseguenza di cui dovremmo farci carico, se vogliamo seguire le vie di fuga aperte dalle teorie del divenire animale di Deleuze e Guattari.

In più opere ho sostenuto, è vero, la necessità di operare una svolta concettuale e pratica, consistente nell'assumere il rispetto e l'amore per la totalità della vita, non solo per quella umana. Ho chiamato questa passione politica «amore per zoe», la vita intesa nella sua multiforme potenza generativa. Il primo passo verso l'impegno attivo a favore di zoe è la strategia della defamiliarizzazione. Cominciamo con il ragionare in termini di vita postumana, prendendo congedo dal concetto sacralizzato di vita umana per amare anche quelle forme di esistenza che classicamente sono considerate abiette, mostruose, aliene. Il secondo passo è la presa di consapevolezza che viene dalla pratica femminista della politica della collocazione: siamo tutte/i materialità incarnata. E tutti i successivi passi dovremmo elaborarli insieme, perché con il concetto di «amore per zoe» non intendo fornire alcun programma dato o già definito, solo un possibile orizzonte: spetta a noi, insieme, il compito etico di attivare una zoepolitica, di declinarla in senso contrario agli attuali sviluppi del tecno-capitalismo, per siglare patti virtuali di divenire che ci conducano fuori dal paradigma escludente dell'umano.

Sono stata molto chiara nel contestualizzare la mia posizione postumana all'interno dell'antiumanismo, che ho appreso dai miei insegnanti francesi postsessantottini, alcuni dei quali furono formidabili filosofi, la cui eredità continuo ad ammirare e rispettare: in particolar modo, Foucault, Irigaray e Deleuze. Soprattutto quest'ultimo mi ha insegnato a rispettare la lezione di Nietzsche nei confronti dell'umano dell'umanismo, che non è un ideale, né una statica media obiettiva o un mediatore necessario. Esso enuncia piuttosto un modello sistematizzato di riconoscibilità – di Identità – grazie al quale tutte/i le/gli altre/i possono essere valutate/i, normate/i e assegnate/i a una definita posizione sociale. L'umano è una convenzione normativa, non intrinsecamente negativa, ma con un elevato potere regolatorio e dunque strumentale alle pratiche di esclusione e discriminazione. Lo standard umano rappresenta la normalità, la normazione, la normatività. Esso funziona trasponendo un particolare modo di essere umano in un modello generalizzato, che è categoricamente e qualitativamente distinto dagli altri sessualizzati, razzializzati e naturalizzati ed in opposizione agli artefatti tecnologici. L'umano è il costruito storico che ha saputo consolidare una convenzione sociale intorno alla sua “natura umana”.

Il mio antiumanismo mi conduce ad avversare il soggetto unitario dell'umanismo, comprese le sue varianti socialiste, e a sostituirlo con un soggetto più complesso e relazionale, caratterizzato principalmente dall'incarnazione, dalla sessualità, dall'affettività, dall'empatia e dal desiderio.

Altrettanto centrale in questo approccio è l'intuizione appresa da Foucault circa la doppia natura del potere, inteso sia come forza restrittiva (*potestas*) che produttiva (*potentia*). Questo significa che le formazioni di potere non agiscono solo a livello materiale, ma trovano anche espressione in sistemi di rappresentazioni teoretiche e culturali, in narrative politico-normative, in modelli sociali di riconoscimento. Queste narrative non sono né coerenti né razionali e la loro natura improvvisata è funzionale alla loro forza egemonica. La consapevolezza dell'instabilità e dell'incoerenza delle narrative dominanti che compongono la struttura sociale e le sue relazioni, lontana dal rimanere in una sorta di sospensione dall'azione politica e morale, diventa il punto di partenza per elaborare nuove forme di resistenza adatte alla struttura policentrica e dinamica del potere contemporaneo. Questo genera una forma pragmatica di micro-politica che riflette la natura complessa e nomadica dei sistemi sociali contemporanei e dei soggetti che li abitano. Se il potere è complesso, diffuso e produttivo, così deve essere la nostra resistenza.

Continuando lungo questa linea anti-essenzialista, non crede che l'oppressione dell'uomo sull'uomo sia stata e sia resa possibile anche dall'invenzione della categoria “innaturale” de “l'Animale”? Non pensa che questa categoria, operando da “standard negativo”, abbia permesso l'esclusione degli umani “indesiderati” dalla categoria de “l'Umano” – altra categoria “innaturale” – in modo da poterne giustificare l'oppressione e l'eliminazione?

Come le categorie di specie e di uomo, anche quella di animale è una categoria costruita all'interno di una rete discorsiva, cioè semiotica e materiale, di produzione del sapere. Nella mia prospettiva, quello di “animalità” è un costruito socio-culturale-economico, dunque molto poco naturale e per nulla connotato in modo essenzialista.

Come dicevo prima, le categorie della differenza negativa – sessualizzazione, razzializzazione e naturalizzazione – non sono stagne, ma intrecciate e mutualmente implicate nella loro esistenza sociale e simbolica. Perciò possono capovolgersi una entro l'altra molto facilmente: le donne hanno un rapporto stretto con gli animali e gli altri “naturali”; ed i soggetti non-europei, specialmente le/gli africane/i, sono state/i storicamente “bestializzate/i” ed espulse/i dalla specie umana – pensiamo ad esempio alla tassonomia delle specie proposta da Linneo. Questi processi di differenziazione negativa non vanno studiati secondo un metodo costruttivista che li ridurrebbe ad una serie di opposizioni binarie gestite da una visione del potere che oppone il naturale al sociale. Vanno piuttosto inseriti all'interno di un'ontologia monistica, come variazioni differenzialistiche che in questo caso sono gestite

da un codice – o sistema di territorializzazione sovrana o maggioritaria – che le riduce al minimo denominatore negativo. Il potenziale affermativo di queste differenze, in altri termini, viene “schiacciato” da una codificazione peggiorativa che ha conseguenze nefaste per i soggetti che si trovano assimilati a tali differenze. Sostengo qui la posizione di Donna Haraway, e cioè che la stessa natura esiste da sempre solo in quanto composto. Lei stessa ha proposto di eliminare il trattino tra i due termini, suggerendo di impiegare il neologismo «naturacultura»³.

Alle origini dell’umanismo gli animali rivestivano il ruolo di “indicatori di confine”: l’uomo iniziava dove terminava la sfera dell’animalità. Grazie agli animali la biologia ha articolato il suo linguaggio, costituito da distinzioni categoriali tra le specie. Questa funzione ontologica si è tradotta poi in un’abitudine alla metafora: ci si riferisce agli animali come referenti per norme, valori e morali che definiscono specularmente gli umani. Al contempo, gli animali sono esclusi dall’ambito dell’umano o, in alternativa, sono antropomorfizzati, pur rimanendo a sua completa disposizione. Sin dall’antichità, gli animali hanno costituito una sorta di zoo-proletariato. Sono stati impiegati per lavori gravosi come schiavi automatizzati e supporto logistico ancor prima dell’impiego delle macchine, ad esempio nell’industria agro-alimentare. Tuttavia non credo che ciò sia avvenuto solo a causa delle gerarchie metafisiche con le quali per secoli è stata interpretata la vita. Mi spiego meglio: la supposta mancanza di razionalità degli animali, il loro non essere per questo motivo titolari di diritti paragonabili a quelli umani, non è la sola ragione per cui sono oppressi. Un’altra ragione altrettanto importante va rintracciata nell’economia: gli animali sono interessanti “economicamente”, sono produttivi e non devono essere remunerati. La gratuità del loro lavoro non solleva gli stessi problemi politici ed etici che la gratuità del lavoro delle donne, ad esempio, ha sollevato dalla fine del XX secolo in poi. Gli animali rappresentano una risorsa industriale-economica, sono materie prime e vive di molti prodotti: carne e latte, seta, lana, pellami. E si consideri, in aggiunta, che sto descrivendo l’impiego degli animali in economie per così dire pre-industrializzate. Con l’avvento del fordismo gli animali vivono pienamente i ritmi e gli spazi della produzione di massa: allevamenti industriali e fecondazione assistita sono due facce della stessa medaglia. Oggi poi siamo ancora in un’altra fase, quella del bio-tecnocapitalismo, che è diventato capace di mettere a valore la stessa biologia animale per scopi di mercato. La necro-

3 Cfr., ad es., Donna J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995 e *Testimone modesta@FemaleMan incontra_OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2000.

politica contemporanea, l’altro versante del biocapitalismo, che ho descritto in *Postumano*, trae enormi profitti dalla vendita di droni ispirati al regno animale, in particolare agli insetti.

In sintesi, nel capitalismo avanzato, animali di ogni categoria e specie vengono trasformati in corpi “produttivi” a disposizione del mercato globale dello sfruttamento postumano. Ritengo per questo motivo che non si possa prescindere da una critica dell’attuale economia politica dominante: oggi continua l’espropriazione su vasta scala della potenza di zoe. In questo quadro gli animali forniscono i materiali viventi per le sperimentazioni scientifiche, per le biotecnologie agro-alimentari, l’industria cosmetica e farmaceutica. Sono l’oggetto di traffici illegali internazionali paragonabili alla tratta delle donne e alla compra-vendita delle armi. Sul piano politico, oggigiorno, i movimenti a favore dei diritti animali e i partiti politici a loro connessi sono una grande forza, anche se non tutti si identificano in una posizione postumana, anzi molti si affidano piuttosto all’universalismo morale ed umanizzano gli altri animali al fine di poterli proteggere.

Lei si definisce «sorella dell’oncotopo», ossia sorella degli ultimi tra gli ultimi: gli animali geneticamente modificati. La pecora Dolly, che richiama in più punti del suo lavoro, è forse il frutto più emblematico del biocapitalismo globalizzato. Ed è, inoltre, corpo animale che mostra chiaramente le connessioni tra sfruttamento animale e «sfruttamento del corpo delle donne». Gli animali geneticamente modificati fanno capolino come nuove soggettività nel panorama contemporaneo degli ibridi. Come guardare a queste nuove soggettività?

Come dicevo poc’anzi è d’importanza cruciale tentare una critica dell’attuale biocapitalismo guidato dalle nuove scienze e tecnologie della vita. Al suo centro ci sono proprio molti materiali biologici provenienti dal mondo animale: entità ibride e complesse. Ci confrontiamo con un inedito tipo di sfruttamento: oggetto di espropriazione non è l’animale in sé, ma la biologia della sua specie, cioè il suo capitale d’informazione. Melinda Cooper e Catherine Waldby, analizzando l’attuale bioeconomia, in *Biolavoro globale*⁴, lo spiegano molto bene: medicina riproduttiva e medicina rigenerativa hanno reso possibile un aumento del plusvalore a partire dalla potenza generativa della vita in sé. Fecondazione assistita e clonazione sono state sperimentate e applicate *in primis* nel regno animale. La pecora Dolly è una potente figurazione capace di raccontare quanto sta accadendo. Su questo ha lavorato con

4 Melinda Cooper e Catherine Waldby, *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2015.

molta attenzione Sarah Franklin, che ci ricorda che Dolly nasce per rispondere all'esigenza dell'industria biotecnologica inglese⁵. Bisognava produrre un enzima umano, l'AAT, impiegato in farmaci contro il raffreddore, attraverso il latte materno. Ovviamente la cosa in ambito umano sollevava molti problemi morali e la soluzione si è trovata nei diffusi e molto vasti, nonché tecnologicamente avanzati, allevamenti ovini del Paese. La clonazione nasce come tecnica di fecondazione assistita e modificazione genetica per ottenere più pecore capaci di produrre questo enzima durante l'allattamento. Una storia simile a quella dell'oncotopo, figurazione di Haraway, tecno-corpo per eccellenza, creato per trarre profitti dai commerci tra laboratori e cliniche. Interessante ricordare che esso è impiegato nelle sperimentazioni per curare il cancro al seno, ossia al fine di salvare la vita di molte donne: mammifero che cura altri mammiferi. La situazione è paradossale, perché anche molti corpi di donna si trovano esposti ai rischi del biocapitalismo: Cooper e Waldby spiegano in che modo sono nati e come si stanno sviluppando i mercati della riproduzione, nonché l'industria delle cellule staminali umane. Vi è una fitta rete di relazioni tra la messa a produzione della biologia animale e di quella umana femminile: il punto di applicazione delle forze si concentra sempre su zoe, la potenza generatrice della vita in sé.

Questa potenza generatrice è innegabilmente oggetto di interesse di capitali finanziari, governi e industria delle scienze della vita. Eppure essa può diventare, come ho argomentato in *Trasposizioni*⁶ prima e in *Postumano* poi, anche sito di resistenza e metamorfosi. Non credo che la soluzione del problema sia il ritorno a un presunto stato di natura e neppure che a complicare le cose sia stata solo la tecnologia. Come spiegavo prima, in altri tipi di economia, animali e donne si sono rivelati oltremodo produttivi e a disposizione. Rifiutare le tecnologie non ci porterebbe molto lontano. Dovremmo forse impegnarci in un più lungo processo etico, che riguardi la creazione di nuovi sistemi di parentela: nuove connessioni sociali con l'alterità animale e tecnologica. In fondo noi siamo già soggettività ibride: come ho scritto in *Postumano*, io non sono più umana dell'oncotopo. Sono una lupa, un'incubatrice di virus letali, la madre terra, una generatrice del futuro, tutto meno che umana. Non guardo alle soggettività non umane e postumane dall'esterno, perché il mio sesso non è mai appartenuto pienamente all'umanità. In più luoghi del mio lavoro ho sottolineato quanto fosse importante sentirsi "parte di questo mondo insieme".

5 Sarah Franklin, *Dolly Mixture: the Remarkings of Genealogy*, Duke University Press, Durham-Londra 2007.

6 R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, trad. it. di A. M. Crispino, Luca Sossella Editore, Roma 2008.

Cosa fare per rendere nomade e deterritorializzata la relazione umano/animale? Come rompere con qualsiasi discorso che sancendo iati produce di rimando alterità? E, allo stesso tempo, come riconoscere le soggettività, le emozioni, i desideri individuali? Cosa intende per «etica postumana» e quale ruolo hanno in essa gli animali non umani? Infine, nel concreto, quali sono i passi attuabili verso una svolta egualitaria, non antropocentrica, nei rapporti tra i viventi – in una parola verso la zoepolitica?

La presa di consapevolezza è il primo movimento necessario per chiunque voglia cimentarsi con la deterritorializzazione umano/animale. Consapevolezza di cosa? Ebbene, proprio del fatto che "noi ci troviamo in questo tutti insieme". Solo così possiamo estendere il senso di una soggettività collettivamente collegata all'alterità non umana, dai nostri vicini genetici, gli animali, alla terra come biosfera nel suo insieme. Nella mia prospettiva, il "noi" coincide con un costrutto non antropocentrico che fa riferimento a un territorio o un habitat comune (questo). Certo, in questo "noi" vi sono molteplici differenze incarnate, diversi desideri singolari. Per riconoscere e rispettare tali differenze è utile tornare a Spinoza, riprendere alcune idee chiave della sua ontologia monista, punto di partenza per la mia personale declinazione dell'etica postumana. Spinoza vuole liberare la filosofia dalle teorie che sovrappongono a un fenomeno naturale un significato attribuitogli in modo inadeguato dall'uomo. Del resto, l'uomo per Spinoza è un fenomeno naturale, non fa eccezione rispetto alle leggi della natura, nonostante continui a considerarsene esente, o in qualche caso più importante di esse. Per questo motivo egli tenta di spiegare che ogni corpo è un insieme di infiniti corpuscoli, rispondente alle leggi del moto e della quiete, caratterizzato dallo sforzo di perseverare nel proprio essere. Per Spinoza i corpi non si distinguono in base a una norma standard, o alla specie, ma in base all'intensità che sono capaci di esprimere, al gradiente di potenza che raggiungono e alle possibilità che sono loro inerenti. Ad ogni corpo singolare pertiene, nell'ontologia monista-materialista, la capacità di realizzarsi positivamente e affermativamente. Tale potenza affermativa caratterizza tutte le singolarità, umane e non umane, ma si persegue attivamente solo in comune, solo grazie all'interrelazione e alla dinamica degli incontri. Deleuze spiega molto bene quanto conti l'incontro con l'alterità nell'*Etica* di Spinoza⁷.

Elaborare un'etica postumana per le nuove soggettività significa prima di tutto porsi nuovi interrogativi: quello che importa sapere è tutto ciò che ci è possibile fare e pensare, sostenere e far durare. Lo studio dell'*Etica*

7 G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, trad. it. di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007.

si rivela fondamentale per la problematizzazione della potenza che le singolarità esprimono quando si organizzano su un terreno comune. L'etica postumana non sarebbe praticabile senza condivisione, proprio come l'etica di Spinoza non lo era senza le nozioni comuni. E il monismo si rivela ancora più utile oggi che in passato: di fronte all'ibridismo del presente, il minimo è cercare di superare il dualismo umano/animale a vantaggio di una nozione di relazionalità più dinamica e trasformativa. Concretamente: occorre lavorare ancora sul nostro modo di intendere e praticare l'affettività e la soggettività. È indispensabile uscire dal circolo vizioso di Edipo e di tutta la sua famiglia, fin troppo umana. Rispettare l'alterità animale, nella sua specificità materiale e immanente, significa anche rinunciare ad antropomorfizzarla, prendere congedo dal discorso nostalgico degli "animal rights". Questo è necessario perché è lo stesso biocapitalismo tecnologicamente mediato ad aver superato le opposizioni binarie tra umano, macchina e animale. L'etica postumana si sviluppa quindi come istanza critica e al contempo affermativa, dal momento che vuole comprendere e cambiare il presente. Essa intende mappare le sue contraddizioni, provando a risolverle in modo includente. A questo fine Deleuze proponeva di studiare attentamente e tentare di mettere in pratica i processi di divenire animale/molecolare che si diramano a partire dalle passioni gioiose. Qui tuttavia occorre prestare attenzione: per passione gioiosa non intendo la "buona disposizione d'animo", bensì la composizione di forze che permette il miglioramento di una singolarità in termini di potenza. Nell'etica postumana, come in quella spinozista, la gioia è una passione che si diffonde grazie alla cooperazione tra più soggettività. Questo nucleo cooperativo è anche il cuore del progetto bio-egalitarista, fondato sulla politica dell'affinità: perseguire incontri positivi con l'alterità che ci permettano di aumentare la nostra potenza in modo ecologicamente radicato. Dobbiamo "fare mondo insieme", al di là dell'individualismo, re-inventandoci come singolarità complesse – soggettività nomadi – unite in molteplici ecologie che ci colleghino e ci relazionino in mille piani diversi.

Traduzione dall'inglese di Angela Balzano

Chloë Taylor

Appetiti anormali: Foucault, Atwood e la normalizzazione della dieta carnea¹

Introduzione

Nella serie di lezioni intitolata *Gli anormali*, Michel Foucault sostiene che il mostro è il predecessore genealogico dell'individuo anormale, oggetto privilegiato della psichiatria moderna. Secondo Foucault, nel Medioevo il mostro paradigmatico era rappresentato dalla commistione di uomo e bestia; durante il Rinascimento sorgeva invece dalla fusione di due esseri umani in un solo corpo (i gemelli siamesi) e successivamente da quella di uomo e donna (l'ermafrodito). Foucault sostiene inoltre che al tempo della Rivoluzione francese la mostruosità cessa di essere associata a morfologie ibride e si interessa piuttosto di violazioni delle leggi di consumo. Il mostro diviene così una creatura dagli appetiti aberranti. Questo mostro appetitivo ha assunto principalmente due forme: il mostro sessuale e quello alimentare. Queste due forme di appetito mostruoso sono state spesso separate per classe: il sesso come veicolo privilegiato per la mostruosità delle classi benestanti e il cibo per quelle indigenti. In tal modo, il mostro sessuale è stato identificato con la figura del nobile incestuoso mentre il mostro alimentare è stato immaginato come un contadino cannibale. Talvolta, però, le due forme di mostruosità si trovano a convivere nell'immaginario sociale, come è accaduto nella propaganda contro Maria Antonietta, accusata sia di aver avuto rapporti incestuosi con il figlio sia di aver bevuto sangue dai teschi dei francesi²:

Ciò che ha costituito un problema e ha dato avvio alla formazione della medicina legale è stata l'esistenza stessa di questi mostri, riconosciuti come tali proprio perché erano al contempo incestuosi e antropofagi, oppure perché trasgredivano i due grandi interdetti: quello alimentare e quello sessuale³.

1 Questo articolo è apparso in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 10, n. 4, 2012, pp. 130-148.

2 Cătălin Avramescu, *An Intellectual History of Cannibalism*, trad. ingl. di A. I. Blyth, Princeton University Press, Princeton 2011, p. 203.

3 Michel Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. V. Mar-

In *An Intellectual History of Cannibalism*, Cătălin Avramescu sostiene che il mostro alimentare è uno dei «grandi personaggi dimenticati della filosofia» e che «questa scomparsa ha un significato di ordine filosofico, dal momento che è all'interno di questo spazio vuoto che pensiamo i concetti di bene e di male»⁴. Anche per Foucault, sebbene non lo affermi esplicitamente, il mostro alimentare sembra essere scomparso dalla storia. Benché nella sua trattazione dei mostri la trasgressione delle proibizioni alimentari sia messa sullo stesso piano di quella delle proibizioni sessuali, nel tracciare la sua genealogia dalla mostruosità alla patologizzazione dell'anormalità, Foucault considera solo l'individuo sessualmente anormale; l'individuo alimentariamente anormale rimane non tematizzato⁵. Dunque, le questioni da cui trae origine questo saggio sono: che cosa ne è stato del mostro alimentare? Il cannibale ha forse dato vita a qualche “pollicino anormale” – per usare un'espressione di Foucault – analogamente a quanto è avvenuto per il mostro sessuale? Possiamo tracciare una storia della patologizzazione del consumo alimentare nello stesso modo in cui Foucault ha delineato una storia della patologizzazione della sessualità?

Leggendo le lezioni di Foucault ci imbattiamo in almeno un caso di un individuo del XIX secolo che fu sottoposto a trattamento psichiatrico per il suo rifiuto delle norme alimentari. Ne *Il potere psichiatrico* si legge di un trentaseienne dal temperamento malinconico che trascorrevano la notte a leggere, rifiutandosi di consumare alimenti di origine animale. I rimproveri della governante per il suo stile di vita malsano fecero nascere in lui l'ossessione che lei volesse avvelenarlo⁶. Una parte della cura psichiatrica a cui venne sottoposto consisteva nella prescrizione di un regime di vita che precludesse ulteriori ricadute nella follia. Dal momento che il rifiuto di alimenti di origine animale era considerato uno dei fattori che contribuivano alla sua pazzia, possiamo essere certi che la dieta prescritta dagli psichiatri includesse un ritorno al consumo di carne, uova e latticini. Quello che suggerisce un caso come questo è che gli appetiti alimentariamente anormali, al pari degli appetiti sessualmente anormali, sono stati patologizzati dalla psichiatria fin dalla sua nascita. In effetti, Avramescu non ha avuto bisogno di considerare altri casi oltre a quello del bambino che viene allattato

chetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2002, p. 97.

4 C. Avramescu, *An Intellectual History of Cannibalism*, cit., p. 3.

5 Cfr. John Coveney, *Food, Morals and Meaning: The Pleasure and Anxiety of Eating*, Routledge, New York-Londra 2000; Catherine Manton, *Fed Up: Women and Food in America*, Bergin and Garvey, Londra 1989.

6 M. Foucault, *Il potere psichiatrico. Corso al Collège de France (1973-1974)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 43-44.

“troppo a lungo” per trovare un “pollicino cannibale” i cui desideri alimentari sono oggi ritenuti anormali e, come molti ipotizzano, capaci di dare luogo a sessualità anormali, mostrando così una fusione dell'anormalità alimentare e sessuale nell'immaginario moderno analoga a quella presente nella concezione di mostruosità del XVIII secolo. Avramescu avrebbe anche potuto considerare la madre che, dopo il parto, mangia la sua stessa placenta. Sebbene questo sia un comportamento del tutto normale nei mammiferi e sembri eminentemente etico, almeno quanto l'abitudine umana di consumare carne, nella specie umana viene considerato alla stregua del cannibalismo e quindi come anormale, se non addirittura abietto⁷.

Nel prosieguo cercherò di analizzare queste suggestioni presenti negli scritti di Foucault sulla psichiatria ottocentesca per vagliarle alla luce del presente. Sosterrò che gli appetiti alimentari, al pari di quelli sessuali, continuano ad essere siti di normalizzazione, ossia che il modo in cui mangiamo è un obiettivo di ciò che Foucault definisce potere disciplinare. Inoltre, come ho suggerito altrove, i mostri sessuali e alimentari sono stati frequentemente equiparati nell'immaginario popolare tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, così oggi le anormalità alimentari e sessuali sono spesso fuse tra loro come accade nel caso dei vegetariani di sesso maschile sospettati di essere queer. La normalizzazione del sesso e quella dell'alimentazione non sono soltanto analoghe, ma piuttosto interconnesse e si rafforzano vicendevolmente. Sebbene si possano discutere in vari modi la normalizzazione alimentare e il disciplinamento della dieta, ad esempio considerando l'assimilazione degli immigrati alla dieta nordamericana o l'investimento biopolitico profondamente ambivalente nelle pratiche di allattamento al seno da parte delle donne⁸, mi concentrerò in questo saggio su vegetarianismo e veganismo.

Ho scelto di focalizzarmi sulla regolamentazione del precetto di mangiare animali nelle società occidentali contemporanee, piuttosto che su altri esempi di normalizzazione della dieta che ho potuto esaminare, per due ragioni. In primo luogo, mi sembra che, in una disamina della normalizzazione alimentare, il vegetarianismo sia per molti versi l'equivalente dell'omosessualità nella riflessione di Foucault sulla normalizzazione sessuale. I

7 Cfr. Cressida J. Heyes, «Afterbirth», in Suzanne Boccalatte e Meredith Jones (a cura di), *Trunk Volume Two: Blood*, Boccalatte, Sydney 2012.

8 Su questo punto, cfr., ad es.: Rebecca Kukla, *Mass Hysteria: Medicine, Culture, and Mother's Bodies*, Rowman and Littlefield, Oxford 2005; R. Kukla, «Ethics and Ideology in Breastfeeding Advocacy Campaigns», in «Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy», vol. 21, n. 1, 2006, pp. 157-181; Eva-Maria Simms, «Eating One's Mother: Female Embodiment in a Toxic World», in «Environmental Ethics», vol. 31, 2009, pp. 263-277.

vegetariani, infatti, sono il gruppo più importante e politicamente più visibile tra quelli alimentariamente anormali, tanto quanto gli omosessuali sono il gruppo più importante e politicamente più visibile tra quelli sessualmente anormali. Vegetariani e vegani hanno fatto notevoli progressi in termini di movimento politico e come comunità (ad esempio, oggi ci sono maggiori probabilità che i ristoranti includano nei loro menù opzioni vegetariane e vegane piuttosto che crudiste, locavore, *freegan*, o per chi mangia solo cibi di stagione, e ci sono più ristoranti esclusivamente vegetariani e vegani che ristoranti crudisti, *freegan*, di cucina locale o di stagione). Tali progressi sono paragonabili alle conquiste politiche del movimento di liberazione omosessuale nell'ambito del più ampio movimento di liberazione sessuale. Possiamo così comprendere più chiaramente i meccanismi di normalizzazione alimentare e di resistenza ad essa, considerando vegetarianismo e veganismo, dal momento che qui, senza dubbio, c'è in gioco la posta più alta. In secondo luogo – aspetto ancora più importante –, ho scelto di concentrarmi sulla normalizzazione della dieta a base animale a causa delle importanti implicazioni etiche. Sebbene mi preoccupino sia l'assimilazione degli immigrati alla dieta e alle pratiche alimentari occidentali sia i modi in cui le madri sono biopoliticamente in grado di allattare anche quando disciplinate a non farlo (in pubblico, dopo che il bambino ha raggiunto una certa età, ecc.), l'allevamento industrializzato e la macellazione di miliardi di animali ogni anno, nonché la devastazione ambientale causata da questo settore industriale (con ricadute significative sulla fauna selvatica), sono senza dubbio le questioni che mi assillano maggiormente nell'ambito della politica alimentare.

A partire dall'analisi di Foucault circa il trattamento psichiatrico ricevuto nell'Ottocento da un vegano malinconico, per esplorare la normalizzazione della dieta carnea prenderò in considerazione due casi che ci condurranno ai secoli XX e XXI. In primo luogo, considererò le rappresentazioni del vegetarianismo (e, più in generale, dell'empatia nei confronti degli animali) come sintomo di malattia mentale negli scritti di Margaret Atwood. In secondo luogo, esaminerò le opinioni comuni e i discorsi medico-scientifici sull'"ortoressia nervosa" che patologizzano l'esclusione dei prodotti di origine animale dalla dieta. Mi concentrerò pertanto sulla scoperta, creazione (o invenzione) di un nuovo disturbo alimentare che patologizza il vegetarianismo, tenendo presenti sia le evidenti analogie con il discorso di Foucault sul ruolo normalizzante e normativo della psichiatria ottocentesca sia dell'enorme prestigio di cui gode il sapere medico e l'impatto che le diagnosi possono avere sulla società. Sebbene siano apparentemente molto diverse dalle tipologie di testi presi in esame da Foucault,

le opere narrative di Atwood mi sembrano comunque sintomatiche di correnti culturali più ampie e sono particolarmente indicative dei modi in cui la normalizzazione alimentare si interseca con il genere e la normalizzazione sessuale. Il lavoro di Atwood contribuisce perciò a illustrare la mia tesi secondo cui non vi è soltanto un'analogia tra il disciplinamento della dieta e la regolamentazione del genere e della sessualità, come affermato da Foucault, ma piuttosto che tutte queste forme di regolamentazione sono interconnesse e si rafforzano reciprocamente.

Gli animali commestibili di Margaret Atwood

Un tema costante nella narrativa di Margaret Atwood è che il cibo riflette le relazioni di potere. Come scrive Emma Parker,

per [Atwood], mangiare è un'attività inequivocabilmente politica. Atwood definisce la "politica" facendo riferimento a «chi è autorizzato a fare cosa a chi impunemente; chi ne trae profitto; e perciò chi mangia cosa». In letteratura, le donne raramente sono rappresentate nell'atto di mangiare perché, come suggerisce Atwood, il consumo incorpora espressioni di potere codificate⁹.

Un personaggio maschile nel romanzo del 1981, *Bodily Harm*, afferma: «Mangio bene, dunque devo detenere il potere»¹⁰. Nei libri di Atwood, sono gli uomini che decidono ciò che le donne devono mangiare: in *Bodily Harm*, dopo essere stata lasciata dal ragazzo, Rennie si rende conto che «d'ora in poi avrebbe dovuto decidere cosa mangiare. Prima decideva Jake: decideva anche quando era il suo turno in cucina»¹¹. Per Atwood, decidere autonomamente cosa (e quanto) mangiare è un modo di affermare il potere anche da parte delle donne: in *Lady Oracolo*¹², Joan si abbuffa per resistere alle manipolazioni della madre che intende farle perdere peso. Come racconta Joan,

9 Emma Parker, «You Are What You Eat: The Politics of Eating in the Novels of Margaret Atwood», in «Twentieth Century Literature», vol. 41, n. 3, Autunno 1996, pp. 349-368 (la citazione è a p. 349).

10 Margaret Atwood, *Bodily Harm*, McClelland and Stewart, Toronto 1981, p. 241.

11 *Ibidem*, p. 235.

12 M. Atwood, *Lady Oracolo*, trad. it. di F. A. Libardi, Giunti, Firenze 1986.

mangiavo senza tregua, tenacemente e con caparbia tutto quel che mi capitava a tiro. Tra me e mia madre era in corso una vera e propria guerra; il territorio conteso era il mio corpo¹³.

In seguito, Joan dimagrirà e in tal modo otterrà l'indipendenza economica dalla madre. Nei romanzi di Atwood, i rapporti di potere connotati dal punto di vista del genere sono evidenziati dal consumo di carne: gli uomini mangiano bistecche, le donne pane e insalate di uova. Molte delle opere di finzione di Atwood descrivono donne che diventano vegetariane grazie alla loro identificazione con le vittime animali non umane. Da un punto di vista ecofemminista o femminista-vegetariano critico, potremmo dire che questi personaggi femminili riescono a riconoscere le profonde interconnessioni tra dominazione delle donne e quella della natura. In effetti, questa è l'interpretazione che Carol Adams offre del romanzo di Atwood, *La donna da mangiare*¹⁴. Ciò che però Adams non rileva è che nei testi di Atwood le identificazioni dei personaggi femminili con gli animali non umani sono esclusivamente fantasie deliranti di vittimizzazione e i primi segni della malattia mentale. Se è vero che Atwood descrive con calore le donne divenute vegetariane per empatia verso gli animali non umani, alla fin fine non le presenta come degne di ammirazione dal punto di vista etico, ma come nevrotiche e illuse. Di più: queste donne non sono realmente preoccupate per gli altri animali, ma proiettano i loro bisogni psicologici sulle figure dei loro simili in pelliccia e piume.

È significativo sottolineare che Atwood si è espressa sui canadesi in maniera analoga a quella implicitamente suggerita nei suoi romanzi circa le donne – e questa volta non in un'opera di finzione. In *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature* osserva che gli animali non umani sono onnipresenti nella letteratura canadese; a differenza, però, di quella anglo-americana sono sempre rappresentati come vittime con cui il lettore è spinto a identificarsi. Atwood ribadisce inoltre che tale identificazione è di origine nevrotica e non ha tanto a che fare con una genuina preoccupazione per gli animali non umani quanto piuttosto con la percezione di sfruttamento e di pericolo che affligge il Canada (in quanto colonia con un clima difficile e un vicino aggressivo ai confini meridionali).

In realtà – afferma Atwood – l'identificazione con gli animali morenti non è

espressione di compassione verso di loro da parte dei canadesi; dopo tutto, il Canada è un paese fondato sul commercio di pellicce e un animale non può essere scuoiato senza dolore. Dal punto di vista degli animali i canadesi sono tanto malvagi quanto chi era coinvolto nella tratta degli schiavi o nell'Inquisizione¹⁵.

L'autrice insiste sul fatto che i canadesi dovrebbero abbandonare la loro mentalità vittimistica e smettere di identificarsi in maniera illusoria e controproducente con gli animali non umani. Nei suoi romanzi, le donne sono rappresentate nello stesso modo in cui gli scrittori canadesi sono descritti in *Survival*: la femminilità occupa il medesimo posto del nazionalismo canadese in rapporto all'americanismo virile. Atwood suggerisce che, dal momento che gli animali non umani sono le vittime paradigmatiche, i gruppi umani che si ritengono vittimizzati sono più facilmente indotti a identificarsi con loro. Sebbene ciò sia comprensibile, Atwood ritiene che tali identificazioni siano sproporzionate rispetto alla realtà e depotenzianti [*disempowering*]. Come sostiene senza mezzi termini in *Survival*, queste persone dovrebbero «rimbocarsi le maniche e smettere di piagnucolare»¹⁶. Vegetarismo e compassione per gli animali non umani sono costantemente rappresentati nelle opere di finzione di Atwood nei termini di una persecuzione paranoide autodistruttiva e di perdita di contatto con la realtà. Nei finali a parziale lieto fine dei suoi romanzi e racconti, da *La donna da mangiare* e *Tornare a galla* a *Disordine morale* e *L'anno del diluvio*, i personaggi femminili vegetariani risolvono la loro confusione mentale ritornando a cibarsi di carne. L'autrice descrive tale reintegrazione nel regime alimentare onnivoro come un potenziamento piacevole che comporta una rinnovata presa sulla realtà.

Nel primo romanzo, *La donna da mangiare*¹⁷, Marian McAlpin è una giovane donna che, dopo il conseguimento della laurea, lavora presso una società di sondaggi. All'inizio della storia, Peter, il compagno di Marian, descrive a un amico, Len, l'uccisione di un coniglio avvenuta durante una battuta di caccia:

«Così tiro fuori il mio coltello, una buona lama, acciaio tedesco, gli taglio la pancia, lo prendo per le gambe posteriori e gli do uno strattone da far paura,

¹³ *Ibidem*, p. 71.

¹⁴ Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Continuum, New York-Londra 1990, pp. 142-143.

¹⁵ M. Atwood, *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*, McClelland and Stewart, Toronto 2004, p. 95.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ *Id.*, *La donna da mangiare*, trad. it. di M. Manzari, Corbaccio, Milano 2002.

come una frustata, capisci, e quello che ricordo dopo è che c'erano sangue e budella dappertutto. Tutto addosso a me, che casino, budella di coniglio che penzolavano dagli alberi, dio, gli alberi erano rossi per metri...». Si fermò per ridere. Len scopre i denti [...]. «Dio che cosa curiosa. Fortuna che Trigger e io avevamo dietro le vecchie macchine fotografiche, prendemmo qualche bella istantanea di tutto quel casino»¹⁸.

Marian si rende conto con sua sorpresa che sta piangendo e si alza da tavola nel timore di fare una scenata. Nel bagno, «il rotolo di carta igienica si piegava lì dentro con me, impotente e bianco e patinoso, aspettando passivamente la fine»¹⁹. Quando Peter, Marian, il suo compagno di stanza e Len lasciano il bar, Marian fugge come una lepre ed è inseguita dai due uomini che la bloccano in un angolo catturandola. La notte si nasconde sotto a un letto e, ancora una volta, sono gli uomini a tirarla fuori da lì sotto. Dopo averla accompagnata a casa, Peter, che in precedenza si era mostrato poco disponibile al romanticismo, propone a Marian di sposarlo. La sua fuga, simile a quella di un coniglio, fuga che gli aveva consentito di darle la caccia, gliela aveva fatta vedere sotto una nuova luce. Anche se lei acconsente al fidanzamento, da quel momento in poi Marian si identifica con le vittime animali e non riesce più a mangiarle. Quando, in un ristorante, Peter ordina per entrambi una bistecca:

Abbassò gli occhi sulla sua bistecca mangiata a metà e improvvisamente la vide come un pezzo di muscolo. Rosso sangue. La parte di una vera mucca che una volta si muoveva e mangiava ed era stata uccisa, colpita al capo mentre era in una fila, come uno che aspetta il tram. Naturalmente tutti lo sapevano. Ma per lo più non ci pensavano mai [...]. Posò coltello e forchetta²⁰.

Leggendo un menù per la colazione che reclamizzava «“Uova e pancetta, In Qualsiasi Maniera” [...] “Le Nostre Grosse Salsicce Tenere”». Pensò a maiali e pulcini [...]. Chiuse il menù»²¹. Mentre sta facendo la spesa, consapevole che la musica diffusa nel negozio ha la funzione di ridurre la sua resistenza all'acquisto, si ritrova a pensare agli studi che dimostrano che le

mucche producono più latte quando ascoltano musica²². Dal parrucchiere si sente «come un pezzo di carne, un oggetto»²³. Dopo l'asciugatura dei capelli, «pass[a] davanti alla fila che friggeva a fuoco lento di quelle che non erano ancora asciutte»²⁴. Se lei è un animale, Peter è un cacciatore e pensa alla sua «faccia [...] con i suoi occhi da cacciatore»²⁵. Le macchine fotografiche di Peter diventano tutt'uno con i suoi fucili ed è impietrita all'idea di essere “colpita” quando le scatta una fotografia²⁶.

Con il passare dei giorni, l'avversione di Marian agli alimenti di origine animale si estende ben oltre la carne:

Il mattino seguente [...] quando aprì l'uovo alla coque e vide il tuorlo fissarla con il suo unico occhio giallo significativo e accusatore, sentì la bocca richiudersi come un anemone marino impaurito. È vivo; è vivo, dissero i muscoli della gola e si irrigidirono. Spinse via il piatto²⁷.

Marian paragona la cottura delle tartarughe alla morte dei martiri cristiani – «Che cose diaboliche avvenivano nelle cucine di tutto il paese, sotto il pretesto di fornire cibo!»²⁸. Anche se in modo involontario, la protagonista del romanzo riconosce il proprio vegetarianismo come morale:

Aveva concluso che la posizione assunta dal suo corpo era di natura etica: si rifiutava semplicemente di mangiare qualsiasi cosa che fosse stata oppure (come le ostriche nel guscio) fosse ancora viva. Ma affrontava ogni giorno con la sconsolata speranza che il suo corpo cambiasse idea²⁹.

Il desiderio di Marian di mangiare nuovamente carne e uova è sostenuto dalla volontà di essere normale:

Ciò che essenzialmente la seccava era il pensiero della possibilità di non essere normale. Questo era il motivo per cui aveva paura di parlarne a Peter: avrebbe potuto pensare che lei fosse una specie di scherzo di natura, o una nevrotica. Naturalmente ci avrebbe pensato due volte prima di sposarla;

18 *Ibidem*, p. 75.

19 *Ibidem*, p. 76.

20 *Ibidem*, p. 161.

21 *Ibidem*, p. 270.

22 *Ibidem*, p. 182.

23 *Ibidem*, p. 222.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, p. 269.

26 *Ibidem*, pp. 244-245.

27 *Ibidem*, p. 171.

28 *Ibidem*, p. 165.

29 *Ibidem*, p. 189.

avrebbe potuto dire che avrebbero dovuto rimandare il matrimonio fino a quando essa non ne fosse guarita. Anche lei avrebbe detto così, se fosse stata in lui³⁰.

Marian è incapace di dichiarare il proprio vegetarianismo tranne che a Duncan, uno studente inglese altrettanto anormale. Ella non esita a elaborare strategie per nascondere la propria scelta a Peter, alla sua famiglia in occasione del Natale e ai suoi ospiti a cena, facendo scivolare le polpette di carne sotto foglie di lattuga, gettando pezzi di carne sul tavolo senza farsi vedere dal padrone di casa. «“Sto diventando vegetariana”, pensava tristemente, “uno di quegli svitati; dovrò cominciare a pranzare nei Ristoranti della Salute”»³¹.

Rispolverando l'argomento del piano inclinato, Atwood sottintende che, una volta sospeso il consumo di carne, a questo faranno seguito le uova e poi tutto il resto. Nello sbucciare una carota,

[Marian] stava osservando le proprie mani e lo sbucciatore e il ricciolo di buccia arancione friabile. Si rese conto della carota. È una radice, pensò, cresce per terra e manda fuori delle foglie. Poi vengono e la dissotterrano, forse fa persino un rumore, un grido troppo impercettibile perché lo sentiamo, ma non muore subito, continua a vivere, adesso come adesso è viva... Le parve di sentirselo contorcere fra le mani. La lasciò cadere sul tavolo. «Oh no», disse, quasi piangendo, «anche questo, no!»³².

In seguito «il suo corpo si era [...] impuntato davanti al budino di riso in scatola», precedentemente ammissibile, per via del suo sapore sintetico. «Ma tutt'a un tratto [...] i suoi occhi lo avevano visto come un insieme di piccoli bozzoli. Dei bozzoli con dentro delle bestioline vive in miniatura»³³. Poco dopo, Marian prova a mangiare una torta, ma

la sua lingua avvertì la sensazione di qualcosa di spugnoso e cellulare, come lo scoppio di migliaia di minuscoli polmoni. Ebbe un fremito, sputò la torta nel suo tovagliolo e vuotò il piatto nell'immondizia³⁴.

30 *Ibidem*, p. 216.

31 *Ibidem*, p. 163.

32 *Ibidem*, p. 189.

33 *Ibidem*, p. 215.

34 *Ibidem*, p. 220.

Pochi giorni dopo la troviamo che non può nemmeno lavare i piatti o buttarli via il cibo ammuffito dal frigo: «Forse la muffa aveva altrettanto diritto di vivere quanto lei»³⁵.

Anche se lettrici femministe, come Sarah Skeats e Emma Parker, hanno sostenuto che Marian diventa anoressica e schizofrenica perché si rende conto che, in quanto donna, è oggetto di consumo da parte degli uomini, Atwood non indulge affatto a una tale identificazione vittimistica. Come in *Survival*, il suo atteggiamento sembra essere: «*Rimbocarsi le maniche e smettere di piagnucolare*». Ne *La donna da mangiare*, l'autrice mette in chiaro che le donne stanno consumando e cacciando gli uomini quanto gli uomini stanno cacciando e consumando le donne e perciò se le donne si sentono vittime stanno ingannando se stesse. Peter è descritto come «ben impacchettato»³⁶ e Marian riflette sullo stile di vita che le verrà consentito dal suo reddito futuro. La sua compagna di stanza, Ainsley, una volta presa la decisione di avere un figlio, insegue in modo manipolatorio un uomo affinché la metta incinta e poi, quando decide che il bambino ha bisogno di un padre, insegue spietatamente un marito. Nel romanzo, altre donne solitarie inseguono compagni con un vigore altrettanto militaresco. Ad una festa,

Marian vide che Leonard era stato riconosciuto immediatamente dalle vergini dell'ufficio come scapolo e disponibile. Ora l'avevano fatto indietreggiare fino al muro [...] due di esse ai fianchi gli impedivano di fuggire lateralmente e la terza gli stava davanti³⁷.

Anche se una delle vergini dell'ufficio, Lucy, aveva subito «abbandonato l'assedio di Leonard»³⁸, spostando gli occhi su Peter,

Millie e Emmy lo stavano ancora tenacemente tenendo a bada. Millie si era spostata sul davanti, bloccando con la sottana quanto più spazio possibile e Emmy si muoveva di fianco avanti e indietro come un difensore nel basket; ma uno dei fianchi restava scoperto³⁹.

Sentendosi vittima di Peter, Marian alla fine rompe il fidanzamento,

35 *Ibidem*, p. 229.

36 *Ibidem*, p. 237.

37 *Ibidem*, p. 247.

38 *Ibidem*, p. 251.

39 *Ibidem*.

dicendogli che sta cercando di “distruggerla”, e gli offre una torta con la forma di un corpo femminile da poter consumare al suo posto. Non appena si rifiuta di essere “cibo” per Peter, è nuovamente in grado di mangiare. Inizia con la torta che aveva preparato per lui, ma poco dopo passa ad una bistecca. Duncan le dice che la sua spiegazione è “ridicola”. «Peter non stava cercando di distruggerti, è soltanto qualcosa che ti sei inventata [...]. Cosa importa, tu sei tornata alla cosiddetta realtà, sei una consumatrice»⁴⁰. La verità per Atwood è che abbiamo bisogno di consumare gli altri per sopravvivere; quindi tanto vale smetterla di essere schizzinosi. Nelle pagine conclusive del romanzo scopriamo che Marian non era in grado di mangiare carne e altri alimenti perché si riconosceva come animale vittimizzato e oggetto di consumo; tuttavia, tale identificazione era il frutto di un delirio. Una volta rifiutato il ruolo di animale consumato, riacquista la capacità di consumare e, in particolare, di consumare animali. Mentre Adams legge il finale de *La donna da mangiare* come una capitolazione di Marian di fronte al patriarcato, Skeats sostiene che la protagonista ha imparato che «politica sessuale significa “mangiare o essere mangiati”»⁴¹. Secondo questa lettura, mangiare carne è un modo attraverso il quale il personaggio femminile afferma la parità dei sessi e rifiuta il ruolo di vittima:

Quando Atwood illustra che il consumo incorpora espressioni codificate di potere, espressioni che hanno permesso di subordinare le donne, invita sottilmente queste ultime a rivendicare il diritto di mangiare e a riappropriarsi orgogliosamente del proprio corpo. Le donne sono state allontanate dai loro corpi tanto violentemente quanto lo sono state dal cibo. Atwood mostra loro la via del ritorno per entrambi. Dimostrando che il consumo è legato al potere, Atwood esorta le donne a potenziarsi incitandole a farsi strada nel mondo⁴².

Fintanto che l'emancipazione femminile tramite l'alimentazione non prende in considerazione la sofferenza di chi viene mangiato abbiamo a che fare con un femminismo problematico, à la de Beauvoir – un'assimilazione acritica delle donne a valori violenti e maschili. Come sostiene Maria Comninou,

40 *Ibidem*, pp. 294-295.

41 Sarah Skeats, *Food, Consumption and the Body in Contemporary Women's Fiction*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 99.

42 E. Parker, «You Are What You Eat», cit., p. 367.

assistiamo al fenomeno delle donne di successo che adottano senza remore gli standard maschili. La marcia delle donne per acquisire maggior potere, che contro ogni previsione è stata vittoriosa, dovrebbe tradursi nel fatto che anch'esse scelgano di ostentare la propria preferenza per la carne rossa, le pelli animali, la caccia e persino la corrida? [...]. Lo sfruttamento animale diventerà il simbolo dell'avvenuta uguaglianza con il maschio bianco?⁴³

In effetti, questa sembra essere l'unica forma di femminismo che Atwood riesca a prendere in considerazione – e non soltanto ne *La donna da mangiare*. Spesso, nelle opere di Atwood, per le donne l'alternativa al mangiare carne non consiste tanto nell'auto-vittimizzazione quanto piuttosto nella follia vera e propria.

Nel romanzo successivo di Atwood, *Tornare a galla*⁴⁴, una donna senza nome fa ritorno nella sua casa d'infanzia in Québec insieme al fidanzato e a un'altra coppia. Nella prima parte del romanzo cuoce la carne, infilza vermi e rane sugli ami e colpisce, senza scrupoli, la testa di un pesce con il manico di un coltello. Tuttavia, nel prosieguo del romanzo, la protagonista si identifica con le vittime animali non umane. Inizialmente, proprio come diversi autori canadesi di cui Atwood parla in *Survival*, pensa che siano i cacciatori di taglie americani a uccidere gli animali; in tal modo, la sua identità canadese, più vittima che carnefice, ne esce rafforzata. Successivamente, però, è costretta ad ammettere che anche i canadesi non sono teneri con gli animali. Atwood ripete così lo stesso argomento di *Survival*, quando fa dire a un personaggio di *Tornare a galla*: «“Ma ti rendi conto [...] che questo paese si regge su corpi di animali morti? Pesci morti, foche morte, castori estinti, passati alla storia: il castoro è per il Canada quello che il negro è per gli Stati Uniti”»⁴⁵. In seguito, quando si imbatte in un airone crocifisso, la protagonista senza nome di *Tornare a galla* dà per scontato che l'uccello sia stato ucciso da cacciatori americani, restando poi scioccata dalla scoperta che invece i colpevoli sono abitanti dell'Ontario. Sconvolta dall'accaduto, poiché nella sua mente americani e umani sono sinonimi in quanto cacciatori, per non sentirsi complice, si allea con la preda: non riesce più a uccidere i pesci e libera le rane invece di usarle come esche. In una successione di avvenimenti che riproduce ancora l'argomento del piano inclinato, la donna fugge dai suoi conspecifici

43 Maria Comninou, «Speech, Pornography, and Hunting», in Carol J. Adams e Josephine Donovan (a cura di), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham-Londra 1995, p. 142.

44 M. Atwood, *Tornare a galla*, trad. it. di F. A. Libardi, Baldini e Castoldi, Milano 2000.

45 *Ibidem*, p. 48.

umani per vivere all'aperto, nuda, credendo che le crescerà la pelliccia, ammaliata da forze magiche e visioni. La sua follia è tradotta dal numero crescente di alimenti che non riesce più a mangiare: in un primo momento, si proibisce il cibo artificiale; poi, non volendo più uccidere gli animali, vive di vegetali raccolti in giardino; presto esclude anche questi ultimi e si mette a rovistare alla ricerca di radici e bacche, cominciando a deperire. Come ne *La donna da mangiare*, l'odio del personaggio femminile per i cacciatori e la sua empatia per gli animali non umani non significa altro che follia, perdita di contatto con la realtà e il pericolo di una morte autoinferta. Attraverso il suo delirio, veniamo a conoscenza che questo rifiuto di vedersi come un'aguzzina nei confronti degli animali è legato alla mancata elaborazione del fatto di aver abortito. Ricorda che il suo fidanzato le aveva assicurato che il feto «non era una persona, ma soltanto un animale», e pensa: «Avrei dovuto capire che non c'era alcuna differenza, si era nascosto in me, come dentro una tana e invece di offrirgli asilo avevo lasciato che lo catturassero»⁴⁶.

Rendendosi conto che se persistesse in questa follia finirebbe in un «ospedale o in uno zoo», la protagonista del romanzo alla fine recupera le sue facoltà mentali, ritorna a casa, riprende a vestirsi, a mangiare carne in scatola e riallaccia una relazione con un uomo che vive in città. L'ultimo capitolo di *Tornare a galla* inizia con le parole: «Soprattutto si deve desistere dal vedersi come una vittima»; il personaggio femminile di questo romanzo deve affrontare la realtà, il che significa rendersi conto di non essere una vittima, ma un aguzzino che mangia carne e infilza vermi e rane, di essere un cittadino di una nazione fondata sulla crudeltà nei confronti degli animali che le ha consentito di abortire il topo-feto rintanato nel suo grembo. Come ne *La donna da mangiare*, assistiamo all'identificazione di una donna con le vittime animali, ma alla fine, per tornare alla realtà e sopravvivere, costei è costretta a sconfessare tale identificazione.

Il tema degli onnivori disorientati che provano una compassione temporanea per gli animali, ma che alla fine sono in grado di affrontare «la realtà», rinunciando all'identificazione dalle loro vittime e tornando a mangiare carne, si trova anche in opere più recenti di Atwood. Nel suo penultimo libro, *L'anno del diluvio*⁴⁷, i membri maschili e femminili del culto religioso dei Giardinieri di Dio aderiscono inizialmente a un vegetarianismo idealistico, ma alla fine del romanzo uccidono e mangiano animali per sopravvivere, sentendosi più appagati nelle vesti di cacciatori che in quelle

46 *Ibidem*, p. 179.

47 *Id.*, *L'anno del diluvio*, trad. it. di G. Calza, Ponte alle Grazie, Milano 2010.

dei giorni in cui officiavano i loro culti pacifici. In un racconto, *Disordine morale*⁴⁸, Atwood descrive una giovane donna che si sente manipolata da uomini, ragazzi e donne più forti e che si dedica con vigore alla coltivazione degli ortaggi, percependosi in sintonia con gli animali della fattoria uccisi dal marito e dagli allevatori. La risposta emotiva della protagonista alla macellazione di un agnello abbandonato, che lei aveva accudito e che la considerava come sua madre, viene presentato da Atwood nei termini di un desiderio materno dislocato: la donna non rimane sconvolta dalla morte dell'agnello, ma dal fatto di non avere figli; non è triste perché il marito le porta via l'agnello-figlio per macellarlo, ma per il fatto che lui non le ha ancora dato un bambino umano. Una volta confidata al marito la decisione di avere un figlio, si mangia l'agnello morto che l'aveva amata, trovandolo delizioso.

A che cosa si riferisce il “disordine morale” a cui allude il titolo di questo racconto di Atwood? Apparentemente non si riferisce ai molti atti, inutilmente crudeli, perpetrati nei confronti degli animali non umani nel corso della narrazione. Non si tratta delle galline decapitate che corrono in giro zampillanti sangue. Né dell'agnello fiducioso attirato dal suo surrogato di madre umana per essere macellato dagli uomini. Né delle mucche a cui viene dato un nome per poi essere mangiate dalla famiglia, deliziando il maschio e i ragazzi e provocando disagio alla donna. In questo racconto, il disordine morale è proprio questo disagio femminile, questa identificazione umana (femminile) con gli animali non umani, che viola norme morali (maschili) accettate e che alla fine deve risolversi nella maternità. Al pari di *La donna da mangiare*, la storia si conclude con una donna che, come gli uomini fanno da sempre, mangia con gusto un animale macellato. Come in *Tornare a galla*, si scopre che la preoccupazione per un animale non umano e la repulsione per la macellazione non rappresentano nient'altro che il desiderio per un figlio futuro o la nostalgia per uno perso. In *Survival*, Atwood sostiene che l'affetto interspecifico è di fatto amore umano dislocato – amore per gli animali non umani che si sviluppa quando l'amore per un uomo o per un figlio umano sta entrando in crisi o è assente –, un amore che colma un vuoto o una mancanza e che resta antropocentrico. Vari tipi di illusione che, per Atwood, sembrano affliggere soprattutto le donne – l'illusione di essere una vittima, l'illusione che un feto sia un animale o che un animale sia un bambino – si risolvono nel vegetarianismo, che è il primo passo verso la pazzia. Una volta superata l'illusione di identificarsi con l'animale e con la vittima e riconquistata la normalità, ai personaggi

48 *Id.*, *Disordine morale*, trad. it. di R. Belletti, Ponte alle Grazie, Milano 2007.

femminili di Atwood piace mangiare cotolette di agnello (*Disordine morale*), bistecche (*La donna da mangiare*) e prosciutto in scatola (*Tornare a galla*). Riprendendo la dieta carnea, queste donne non evitano soltanto di diventare “anormali”, o “eccentriche” che mangiano in ristoranti salutisti, ma si sottraggono anche al rischio di morire d’inedia o di essere ricoverate in «un ospedale o in uno zoo». In più di un caso, il ritorno a una dieta carnea consente ai personaggi femminili di ricomporre un rapporto matrimoniale o un’altra relazione eterosessuale.

Come sostiene Foucault a proposito della modernità, l’anormalità nella narrativa di Atwood è intrinsecamente connessa alla malattia mentale e gli appetiti anormali sono sintomi di patologia, mentre le “norme” della normalità sono politiche e oppressive (in questo caso, specieiste e maschiliste) anche se spacciate per naturali e inevitabili. L’analisi della produzione narrativa di Atwood suggerisce che gli argomenti di Foucault sulla normalizzazione sono validi per gli appetiti alimentari quanto lo sono per quelli sessuali.

Appetiti corretti

Dal momento che le patologizzazioni del vegetarianismo presenti nei due romanzi di Atwood risalgono ai tardi anni ’60 e ai primi anni ’70, si potrebbe pensare che nel frattempo questo sia diventato qualcosa di relativamente normale. L’invenzione nel 1997 di un nuovo disturbo alimentare, l’ortoressia nervosa, suggerisce invece che il vegetarianismo continua ad essere patologizzato. La diagnosi di “ortoressia nervosa” è stata proposta da Steven Bratman e di fatto suggerisce che la maggior parte dei vegetariani, e più ancora i vegani, siano malati di mente. Il termine “ortoressia”, che deriva dal greco *orthos*, “retto”, e *orexis*, “appetito”, è impiegato per descrivere individui che sono morbosamente “fissati” sull’idea di una “corretta alimentazione”. Sebbene non sia ancora entrata a far parte del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* della *American Psychiatric Association*, i medici stanno già diagnosticando e trattando l’“ortoressia nervosa” e numerosi articoli, che accettano l’esistenza di questo disturbo e ne studiano la prevalenza, sono apparsi su pubblicazioni di settore («Science Direct», «Medical News Today», «Palo Alto Medical Foundation»)⁴⁹. Anche associazioni e riviste che si occupano di disturbi

49 Cfr., ad es., Tülay Bağcı Bosi, Derya Çamur, Çağatai Güler, «Prevalence of Orthorexia

alimentari hanno fatto propria questa condizione: sul «Journal of Eating and Weight Disorders» è stato pubblicato un articolo sull’ortoressia⁵⁰ e la *National Eating Disorders Association* ha redatto un opuscolo per i medici che la curano. Questo disturbo ha inoltre attratto l’attenzione, spesso in maniera acritica, di importanti organi di informazione come «The Guardian», «The Observer»⁵¹ e la BBC⁵², per citarne solo alcuni.

I sintomi dell’ortoressia nervosa comprendono: l’eliminazione di intere categorie o gruppi di alimenti dalla propria dieta; passare più di tre ore al giorno pensando a un’alimentazione salubre; pianificare con un giorno di anticipo il menù; sentirsi virtuosi per ciò che si mangia; la limitazione progressiva del numero di alimenti di cui cibarsi; esperire una riduzione della qualità della vita o l’isolamento sociale poiché la dieta scelta rende difficile mangiare fuori casa; sentirsi critico verso chi mangia in modo diverso; evitare alimenti precedentemente graditi per alimentarsi di cibi “corretti”; sentirsi colpevoli o provare disgusto verso se stessi quando si devia dalla propria dieta; la sensazione di avere un controllo “totale” quando si segue la dieta corretta. Una persona che presenti almeno tre di questi sintomi viene considerata affetta da una forma lieve di ortoressia nervosa. Secondo la *National Eating Disorders Association* si è ortoressici se «si è incapaci di mangiare un pasto preparato con affetto da altri – un singolo pasto – senza controllare ciò che viene offerto»⁵³. Lo stesso opuscolo sostiene che, una volta guarita, l’ex-ortoressica scoprirà di essere «una persona che ama, lavora ed è piacevole». L’ortoressia è pertanto associata a un deficit di affettività nei confronti di altri esseri umani. Sebbene molti di questi sintomi possano descrivere benissimo sia la scelta di una dieta dimagrante che l’anoressia nervosa, la differenza consiste nel fatto che sia l’anoressica sia chi è a dieta si astengono dal mangiare cibi che fanno ingrassare, mentre

Nervosa in Resident Medical Doctors in the Faculty of Medicine (Ankara, Turkey)», in «Appetite», 2007, www.sciencedirect.com; «Orthorexia Nervosa - Obsessed with Eating to Improve Your Health», in «Medical News Today», 20 settembre 2004, www.medicalnewstoday.com; Palo Alto Medical Foundation, «Orthorexia Nervosa», 2011, <http://www.pamf.org/teen/life/bodyimage/orthorexia.html>.

50 Lorenzo M. Donini, Daniela Marsili, Maria Paola Graziani, Michela Imbriale, Carlo Cannella, «Orthorexia Nervosa: A Preliminary Study with a Proposal for Diagnosis and an Attempt to Measure the Dimension of the Problem», in «Journal of Eating and Weight Disorders», vol. 9, 2004, pp. 151-157.

51 Amelia Hill, «Healthy Food Obsession Sparks Rise in New Eating Disorder: Fixation with Healthy Eating Can Be Sign of Serious Psychological Disorder», in «The Observer», 16 agosto 2009.

52 David McCandless, «“I am an Orthorexic”», BBC News, 2005, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/magazine/4389849.stm.

53 Karin Kratina, «Orthorexia Nervosa», 2006, <https://www.nationaleatingdisorders.org/orthorexia-nervosa>.

l'ortoressica è più interessata alla “correttezza” o alla “virtù” di ciò che mangia.

Naturalmente, vegetariani e vegani non sono sempre percepiti come piacevoli, soprattutto quando criticano le abitudini alimentari dei carnivori. È molto probabile che si rifiutino di mangiare un pasto preparato, con o senza affetto, da qualcun altro se, ad esempio, è a base di tacchino. Per definizione, vegetariani e vegani escludono dalla loro dieta interi gruppi alimentari quali carne, uova e latticini. In una società la cui principale fonte di proteine sono gli animali, vegetariani e vegani si trovano costretti a spendere una considerevole quantità di tempo pensando a come procurarsi alimenti che possano mangiare; spesso, inoltre, devono pianificare i loro pasti per tempo – ad esempio, se si studia o si lavora in un campus in cui non è prevista l'opzione vegana, ci si trova nella necessità di acquistare gli ingredienti e preparare il proprio cibo in anticipo, il che può significare che ci si debba pensare con un giorno di anticipo. Ritenendo sbagliato mangiare animali, un vegano o un vegetariano etico sarà necessariamente critico nei riguardi di chi mangia animali e prodotti di origine animale e, molto probabilmente, si sentirà bene (o almeno meglio) evitando di farlo. Per lo stesso motivo si sentirà in colpa qualora riprenda a mangiare carne, uova o latticini, o qualora non riesca a vivere secondo le proprie convinzioni etiche. Per definizione, un vegetariano o un vegano cresciuto seguendo un'alimentazione a base animale e di prodotti di origine animale eviterà cibi che in passato avrebbe apprezzato. E, altrettanto naturalmente, la scelta di non mangiare ciò di cui si ciba la maggior parte delle persone implicherà necessariamente un certo grado di isolamento sociale; un vegano o un vegetariano può declinare determinati inviti, o astenersi dal mangiare in quelle occasioni in cui gli vengano serviti o offerti solo prodotti di origine animale. Molto probabilmente un vegano o un vegetariano, le cui scelte alimentari si basano su profonde convinzioni etiche, non vorrà partecipare ad eventi in cui gli animali vengono cotti e mangiati, come *barbecue*, tanto quanto una femminista è probabile che non scelga di partecipare a una serata di *strip-tease*. Proprio come altre posizioni etiche e politiche, vegetarianismo e veganismo possono condurre a isolamento sociale ed essere causa di una ridotta qualità di vita, dal momento che l'oppressione a cui si oppongono è molto diffusa. Un vegetariano o un vegano etico è disposto ad accettare ciò al fine di boicottare l'inaudita e misera condizione di vita degli animali non umani negli allevamenti e nei macelli, al cui confronto una diminuzione della propria qualità di vita è ben poca cosa. Secondo uno studio clinico italiano sull'ortoressia, qualsiasi «modificazione dei rapporti sociali e personali» causata da restrizioni alimentari autoimposte è da considerarsi un

sintomo preoccupante; ciò nonostante, un articolo sull'ortoressia nervosa apparso su «Medical News Today» afferma che «un'alimentazione salubre ha un effetto positivo sul proprio benessere senza ridurre i piaceri della vita o intaccare le relazioni con gli altri»⁵⁴.

Grazie all'idea secondo cui esisterebbe un legame tra ortoressia nervosa e vegetarianismo o veganismo i servizi dei media su questo disturbo sono spesso accompagnati da immagini di persone che consumano verdure: ad esempio, un articolo presenta un uomo con in mano delle carote e un altro mostra una persona intenta a mangiare un'insalata mista. In altri casi la connessione tra ortoressia e astensione da prodotti di origine animale è esplicita: diversi articoli sull'«ortoressia» sono stati pubblicati sul sito *Beyond Vegetarianism* (www.beyondveg.com); tra questi vi è anche un saggio di Bratman⁵⁵, l'inventore della diagnosi di “ortoressia”, in cui l'autore confessa di essere lui stesso un ex ortoressico. Bratman racconta di aver seguito una dieta strettamente vegetariana durante il suo periodo di ortoressia e raccomanda ai lettori di non spingersi oltre un “semi-vegetarismo”. Uno studio italiano sull'ortoressia⁵⁶, intrapreso da ricercatori di due istituti di scienza dell'alimentazione, riconosce che i vegetariani etici possano non essere ortoressici se sinceramente motivati dalla compassione verso gli altri animali; nonostante ciò, gli autori non mancano di sottolineare che i motivi dichiarati per giustificare l'esclusione di categorie alimentari possano costituire degli «alibi» per nascondere la verità: l'ortoressia, dunque, si può mascherare sotto le apparenze di un vegetarianismo etico secondo un fenomeno che potrebbe essere paragonato a quello del “*passing*”⁵⁷. Al contrario, i ricercatori italiani affermano chiaramente che i vegani sono «spesso» ortoressici, a prescindere da quali siano le loro motivazioni.

La commistione moderna tra “patologia” mentale e anormalità rilevata da Foucault è molto evidente negli scritti sull'ortoressia. Nel citato studio italiano, l'«alimentazione normale» viene contrapposta a quella «fanatica»

54 «Orthorexia Nervosa - Obsessed with Eating to Improve Your Health», in «Medical News Today», cit.

55 Steven Bratman, «Health Food Junkies», in *Beyond Vegetarianism* (www.beyondveg.com), 1997 (pubblicato originariamente sul numero di ottobre 1997 di «Yoga Journal»). Cfr. anche Adriane Fugh-Berman, «Health Food Junkies: Orthorexia Nervosa: Overcoming the Obsession with Healthful Eating - A Book Review», in «Journal of American Medical Association», 2001.

56 Cfr. L. M. Donini, D. Marsili, M. P. Graziani, M. Imbriale, C. Cannella, «Orthorexia Nervosa», cit., p. 155.

57 L'autrice fa riferimento a un concetto psico-sociologico che designa la tendenza dei membri di una minoranza (in particolare, gay e lesbiche) ad apparire come membri del gruppo dominante [N.d.T.].

e all'ortoressia. Non vi è nulla tra "normalità", fanatismo e malattia mentale. In uno studio turco, i ricercatori sostengono che il desiderio di consumare cibi sani «si definisce come ortoressia nervosa solo quando costringe alla rinuncia del proprio stile di vita normale»⁵⁸. In questo studio, la consuetudine a sostituire un pasto caldo con un'insalata o un pezzo di frutta è considerata un indicatore di ortoressia; ciò suggerisce che, per essere patologizzati, è sufficiente allontanarsi dalla norma anche di poco e pur essendo perfettamente sani (ancorché vegetariani). L'opuscolo destinato ai medici pubblicato dalla *National Eating Disorders Association* afferma che

Gli ortoressici devono accettare l'esistenza del problema; solo così diventa possibile identificare la causa dell'ossessione. Devono anche diventare più flessibili e meno dogmatici rispetto alla loro alimentazione. La definizione di problemi emozionali più profondi permetterà di affrontarli, rendendo più facile la transizione ad una alimentazione normale.

Un articolo di «The Guardian» ci avverte che «gli ortoressici possono essere in sovrappeso o avere un aspetto normale»⁵⁹, per poi citare il fondatore del *National Centre for Eating Disorders* che afferma:

[L'ortoressia] si annida ovunque, dalle persone che considerano normale che i loro amici smettano di mangiare intere categorie di alimenti agli allenatori delle palestre che promuovono determinati alimenti per migliorare le prestazioni fisiche, alla proliferazione di nutrizionisti, dietisti e naturopati⁶⁰.

Questi interventi ci avvertono in maniera più o meno implicita del fatto che in mezzo a noi ci sono ortoressici che passano inosservati, che sembrano normali, ma che in realtà non lo sono. Ci chiamano a essere vigili nel ruolo di controllori dell'anormalità. Secondo uno studio del 1992 commissionato da «Vegetarian Times», il 68% dei vegetariani è di sesso femminile e si stima che il 75-80% degli attivisti animalisti sia pure di sesso femminile. È più probabile che donne *single* siano vegetariane; molte donne riprendono, infatti, a mangiare carne quando intraprendono una relazione stabile con uomini che la mangiano; spesso ciò accade perché ci si aspetta che siano

58 A. Tülay Bağcı Bosi, D. Çamur, Ç. Güler, «Prevalence of Orthorexia Nervosa in Resident Medical Doctors in the Faculty of Medicine (Ankara, Turkey)», cit., p. 2.

59 A. Hill, «Healthy Food Obsession Sparks Rise in New Eating Disorder», in «The Observer», cit.

60 *Ibidem*.

loro a preparare pietanze a base di carne per i partner maschili o perché si sviluppa una pressione coniugale e familiare a cucinare carne per i figli. A causa della natura di genere del vegetarianismo, patologizzare questa dieta (e, più in generale, patologizzare la compassione per gli animali non umani) comporta implicazioni di genere. Da un lato le donne saranno più patologizzate degli uomini. Dall'altro è probabile che gli uomini vegetariani o vegani, che sono compassionevoli nei confronti degli animali non umani, saranno maggiormente patologizzati rispetto alle donne, dato che violano sia norme di genere sia, più in generale, norme sociali. In questo caso, dunque, la patologizzazione del vegetarianismo è paragonabile a quella del masochismo che, nonostante sia più comune nelle donne, viene più facilmente considerato una patologia grave nel caso degli uomini⁶¹. La scelta del nome "ortoressia nervosa" per definire un nuovo disturbo alimentare permette di caratterizzarlo come femminile, poiché richiama la ben più nota anoressia nervosa che viene anch'essa associata alle donne. Questo suggerisce, ancora, che la normalizzazione alimentare sia connessa alla normalizzazione sessuale e di genere, confermando quanto risultato dall'analisi della narrativa di Atwood.

Conclusioni

In questo articolo, ho cercato di mostrare che è possibile tracciare una storia della normalizzazione della dieta, della produzione di identità alimentari e della patologizzazione degli appetiti anormali, come il veganismo (ma non solo), nello stesso modo in cui Foucault ha ricostruito una genealogia della normalizzazione della sessualità all'interno dei moderni regimi psichiatrici di sapere/potere. Questo saggio analizza solo due frammenti di una tale genealogia, ma questi sono sufficienti a indicare che è possibile partire dai grandi mostri cannibali e incestuosi della prima età moderna per rintracciare la nascita di "pollicini anormali" non solo di tipo sessuale, ma anche alimentare. Questi sono spesso intrecciati tra loro e le rispettive normalizzazioni si rafforzano vicendevolmente.

Ho cominciato a riflettere intorno a questi argomenti per indagare le ragioni per cui molte persone non sono vegetariane. Un indizio importante mi è stato fornito dai racconti di coloro che avevano rinunciato a diventare

61 Cfr. Sigmund Freud, «Il problema economico del masochismo», ne *La Teoria Psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, Bollati Boringheri, Torino 1979.

vegetariani perché additati come “pazzi”. Un uomo, a cui un amico aveva rivolto tale accusa, ha affermato di aver percepito che fosse la sua virilità a essere messa in discussione; un altro ha ricevuto un’ accusa analoga dalla fidanzata e, al pari di Marian McAlpin ne *La donna da mangiare*, ha temuto che il suo vegetarianismo potesse costargli la relazione. Un altro ancora mi ha confessato che si astiene dal mangiare carne, ma che non accetta di essere definito vegetariano poiché ciò lo renderebbe una “mosca bianca” dal momento che vive in una regione la cui economia si basa sugli allevamenti di bestiame. Quindi, come Marian, fa di tutto per non rendere pubblico il fatto di essere vegetariano. Diversi studenti carnivori mi hanno riferito che i loro parenti (o amici) vegani, che sostengono di non fare uso di prodotti di origine animale per compassione verso gli animali, sono *in realtà* ortoressici, mostrando in tal modo che il vegetarianismo etico viene considerato alla stregua di un fenomeno di “*passing*”, atto a mascherare patologie sottostanti. Una conoscente mi ha raccontato di essere stata vegetariana fino a quando non ha attraversato un periodo di depressione e un medico, dopo aver appreso questo e senza averle fatto ulteriori domande sulla sua vita e sul modo in cui soddisfaceva i suoi fabbisogni nutrizionali, le ha garantito che era proprio la sua *dieta* a causarle problemi di salute mentale e che l’unico modo per risolvere la sua depressione era quello di tornare a mangiare carne; cosa che ha fatto. Analogamente a quanto mostrato da Foucault a riguardo della psichiatrizzazione della sessualità, questa vicenda – al pari di quando viene posta una diagnosi di ortoressia nervosa – indica che, anche rispetto alle norme alimentari, i medici possono far ricorso al loro sapere per far passare le proprie abitudini come evidenze scientifiche. Ciò è facilitato dal modo in cui la patologia è stata assimilata all’anormalità nei discorsi psichiatrici e, più in generale, nella nostra cultura, come si è visto nel caso di Margaret Atwood.

L’ipotesi che ho esplorato in questo saggio è che almeno uno dei motivi per cui molte persone non sono vegetariane – nonostante ciò che sappiamo e deploriamo sulle condizioni di vita e di morte degli animali negli allevamenti intensivi e nei mattatoi e nonostante ciò che sappiamo e deploriamo circa l’impatto ambientale dell’allevamento industriale – è che, come Marian McAlpin, temono di essere anormali. Il che mi induce a chiudere questa analisi della normalizzazione dello specismo attraverso il disciplinamento degli appetiti alimentari riecheggiando le parole usate da Ladelle McWhorter per concludere il suo libro sul razzismo e l’oppressione sessuale, ossia che dobbiamo respingere «la nozione stessa di normalità come

concetto coerente o come standard di valore»⁶². In una società specista, tanto quanto in una sessista, razzista ed eteronormativa, dobbiamo lottare per poter essere dei “disadattati”.

Traduzione dall’inglese di Francesco Aloe

62 Ladelle McWhorter, *Racism and Sexual Oppression in Anglo-America: A Genealogy*, Indiana University Press, Bloomington 2009, p. 322.

David Del Principe

Vampiri e vegani. Linguaggio, ecopedagogia e prassi

Their voices when they scream, well they make no sound¹.

Che cosa hanno in comune i vampiri, che consumano sangue e carne [*flesh*], e i vegani, che non consumano il sangue e la carne [*flesh*] di nessun essere? In che modo le loro abitudini alimentari riflettono il carnivorismo della società contemporanea e ne preannunciano l'apocalisse ambientale? In questo saggio, esploro come vampiri e vegani siano diventati siti di segnalazione dell'evoluzione delle pratiche di consumo di carne [*flesh*] e di come oggi le discusse nozioni di "carne macellata" [*meat*] e di "carne vivente" [*flesh*]² ci permettano di comprendere il futuro del veganismo etico. Farò ricorso a un approccio ecogotico per analizzare come vampirismo e consumo di carne [*flesh*] nei due più noti romanzi sui vampiri del XIX e del XXI secolo, *Dracula* di Bram Stoker (1897) e *Twilight* di Stephanie Meyer (2005), contribuiscano a una migliore comprensione, nella società attuale, delle identità di specie fluttuanti, del carnivorismo, del cannibalismo e del veganismo³. Esaminerò inoltre nuove forme di carnivorismo – ciò che ho definito il "vegetarismo carnivoro" di *Twilight* e il "carnivorismo vegetariano" della carne [*meat*] in vitro – come aspetti correlati di una reazione

1 «Le loro voci quando urlano, non fanno rumore», tratto dal brano «Antichrist Television Blues», *Neon Bible*, 2007, secondo album del gruppo *Arcade Fire*.

2 In italiano i termini "*meat*" e "*flesh*" vengono entrambi tradotti con "carne", sebbene in inglese non siano sinonimi. "*Meat*", infatti, si riferisce alla carne intesa come cibo, quindi generalmente come carne animale, commestibile, macellata e morta, mentre "*flesh*" indica la carne che è parte di un corpo vivente. Nella nostra lingua è solo dal contesto della frase che è possibile cogliere il significato attribuito al termine "carne", altrimenti è necessario ricorrere all'uso di aggettivi che ne chiariscano il senso. In questa sede si è scelto di riportare, laddove ritenuto utile, i termini inglesi originari accanto alle espressioni italiane usate per tradurli al fine di precisare l'accezione di volta in volta utilizzata dall'autore [N.d.T.]

3 *La saga di Twilight* è un ciclo di romanzi, *Twilight*, *New Moon*, *Eclipse*, e *Breaking Dawn*, pubblicati tra il 2005 e il 2009 da Stephenie Meyer, da cui è stata tratta una serie di adattamenti cinematografici realizzati tra il 2008 e il 2012. Per una disamina dell'ecogotico, un settore di studi che unisce approcci ecocritici e gotici per esaminare il ruolo che l'ambiente, le specie e gli animali non umani giocano nella costruzione della mostruosità, cfr. David Del Principe, «Introduction», in «The EcoGothic in the Long Nineteenth Century», «Gothic Studies», vol. 16, n. 1, maggio 2014, Manchester University Press, Manchester 2014, pp. 1-8

culturale di resistenza alla crescita del pensiero antispecista e, più in particolare, allo sviluppo dei *Critical Animal Studies* (CAS)⁴ e al riconoscimento della comunanza tra animalità umana e animalità non umana⁵. Grazie a una lettura non antropocentrica del consumo di carne [*flesh*] da parte dei vampiri, discuterò la tesi secondo cui il veganismo si venga a trovare al centro di un bivio ideologico, un bivio dove i vegani dovrebbero mettere in discussione e politicizzare «il linguaggio di cui fanno uso al fine di non ricadere all'interno della cultura egemonica», obbligando la società specista a confrontarsi con la sofferenza degli animali mascherata dietro termini arbitrariamente carnivori come "carne" e "vegan"⁶. Sosterrò che tale prassi potrebbe contribuire a un rinnovamento ideologico del veganismo, innescando un cambiamento culturale, promuovendo un linguaggio che "riarticoli" i corpi degli animali non umani precedentemente dis-articolati per essere trasformati in carne⁷. Con questo saggio, inoltre, intendo schierarmi tra le fila degli studiosi-attivisti dei CAS impegnati nella promozione di una politica emancipazionista per tutti gli esseri, non solo nella società in generale, ma anche all'interno delle istituzioni universitarie, dove gli animali non umani sono regolarmente sfruttati come cibo e oggetti di ricerca e ignorati come soggetti rilevanti a fini accademici e curricolari⁸. La mia esperienza nel campo dell'istruzione universitaria, dove l'opposizione all'oppressione comprende, ad esempio, la lotta contro il sessismo e il

4 Il settore dei *Critical Animal Studies*, che si sviluppa dai «movimenti di liberazione animale e da quelli degli *animal rights*», si fonda sulla «premessa che gli animali non umani siano soggetti dotati di *agency* e non oggetti che possano essere usati dagli umani a proprio piacimento». Cfr. Anthony J. Nocella II, John Sorenson, Kim Socha e Atsuko Matsuoka (a cura di), «Introduction», in *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*, Peter Lang, New York 2014, in particolare pp. XIX-XXXVI.

5 In questo saggio, utilizzo il termine "non umano" quando parlo di animali non umani in relazione a quelli umani e il termine "animale" quando discuto i modi in cui i non umani sono trattati come oggetti di consumo.

6 Al proposito, cfr. il dibattito su disabilità, sensibilità ambientale e liberazione animale in Kimberly Ann Socha, Judy K.C. Bentley e Joe Leeson-Schatz, «Introduction», in «Journal for Critical Animal Studies», Special Issue: «Eco-Ability: the Intersection of Earth, Animal, and Disability», vol. 12, n. 2, 2014, pp. 1-8. La citazione è a p. 7.

7 Utilizzo il termine "articolare" nella sua accezione letterale di «unire tramite giunzioni». In «Toward a Dark Animal Studies: On Vegetarian Vampires, Beautiful Souls, and Becoming-Vegan», in «Journal for Critical Animal Studies», Special Issue «Inquiries and Intersections: Queer Theory and Anti-Speciesist Praxis», vol. 10, n. 3, 2012, pp. 26-50, James Stanescu discute il veganismo in modo simile laddove afferma che sarebbe meglio parlare di «divenire-vegani» piuttosto che di «essere vegani», ossia di intendere il veganismo come un processo in atto che «ci consenta di accedere a modalità autentiche di relazione con gli altri, [qualcosa di] diverso rispetto alle giustificazioni più comuni a cui si ricorre per sostenerlo».

8 Sullo specismo e sull'attivismo in ambito accademico, cfr. l'importante studio di Carol L. Glasser e Arpan Roy, «The Ivory Trap: Bridging the Gap between Activism and the Academy», in *Defining Critical Animal Studies*, cit., pp. 89-109.

razzismo, ma paradossalmente esclude lo specismo, testimonia di quanto il pregiudizio antropocentrico sia profondamente radicato in tutti gli ambiti della società⁹. Allo stesso modo, riconoscendo il mio coinvolgimento soggettivo e politico che comprende i miei interessi accademici primari, Italianistica e Studi gotici, il veganismo e la liberazione animale, sosterrò il rifiuto da parte dei CAS del «primato dell'«oggettività»» come fondamento della ricerca scientifica, a favore della posizione secondo cui gli studiosi «dovrebbero possedere un orientamento e degli obiettivi politici chiari» e utilizzare il loro «privilegio in modo produttivo per il bene della comunità»¹⁰. In un'epoca in cui una massiccia distruzione ambientale minaccia ogni forma di vita (umana e non umana) sul pianeta, gli studiosi hanno il dovere di considerare *tutte* le forme di oppressione e di assumersi il compito di «sviluppare un'etica emancipazionista che si opponga allo sfruttamento e alla disuguaglianza e che promuova la liberazione»¹¹. Per quanto il mondo accademico proclami di rifiutare qualunque forma di oppressione, spesso nel caso dei non umani la verità è che accade il contrario, che vengono perpetuate violenza e crudeltà. Ciò è reso possibile dal fatto che lo specismo è escluso dalla sfera della considerazione etica sia nell'ambito dell'insegnamento che in quello della ricerca e delle attività professionali quotidiane. In tal modo, la nostra credibilità intellettuale e professionale viene minata; agli studenti trasmettiamo messaggi confusi e ideologici, rinunciando a opportunità inestimabili per informare ed educare l'opinione pubblica su quella che è la più diffusa delle forme di oppressione e sfruttamento.

Inizierò la mia analisi con un breve excursus sul ruolo del consumo di carne [*flesh*] nella letteratura gotica dell'Ottocento, per passare poi a rivolgere la mia attenzione al consumo di carne [*flesh*] e al vampirismo e al veganismo in *Dracula* e in *Twilight*, nell'impresa di sviluppo della carne in vitro (e delle pratiche correlate) e nella società contemporanea.

9 Facendo interagire la teoria letteraria con l'attivismo, intendo mettere in discussione le consuete linee di demarcazione che il sapere accademico traccia tra teoria e pratica, oggettività e soggettività, umanismo e antispecismo postumanista. Alla luce delle recenti analisi sui rapporti che intercorrono tra razza, sessualità e veganismo condotte da studiosi quali Breeze Harper (*Sistah Vegan: Food, Identity, Health, and Society: Black Female Vegans Speak*, Lantern, New York 2010) e Rasmus Rahbek Simonsen (*Manifesto queer vegan*, a cura di M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprilia 2014) non ho difficoltà a riconoscere che il mio veganismo è il risultato di un privilegio bianco, eterosessuale e maschile.

10 C. L. Glasser e A. Roy, «The Ivory Trap», cit., pp. 90 e 98-99. Questi autori criticano in maniera convincente «la torre d'avorio», che definiscono come un «luogo ostile agli animali non umani» nel quale «la ricerca accademica spesso non riesce ad affrontare gli aspetti più rilevanti delle attuali problematiche sociali».

11 *Ibidem*, p. 90.

***Dracula* e il pasto mostruoso**

I temi del consumo di carne [*flesh*] e del vampirismo hanno iniziato a convergere, in maniera intrigante, nella narrativa del XIX secolo, quando autori gotici come Mary Shelley e Bram Stoker sono entrati in contatto con il pensiero riformista che annoverava, tra gli altri, vegetarianismo e antivivisezionismo. La creatura vegetariana di *Frankenstein*, risultato dell'esposizione al vegetarianismo da parte di Shelley, ha istituito un legame fra questo e l'estetica gotica, legame che ha influenzato il Romanticismo e gli scrittori vegetariani e gotici per tutto il corso del XIX secolo¹². Anche *Dracula*, con l'enfasi posta sul bere il sangue e sul cibarsi della carne [*flesh*] dei (non) morti, intreccia tra loro temi, quali quelli della morte, dell'identità di specie e dell'approvvigionamento di alimenti, centrali non soltanto nell'ambito del Gotico e del vegetarianismo, ma anche oggi, dal momento che sono diventati componenti imprescindibili dell'attuale dibattito ambientale¹³. Gotico e vegetarianismo hanno molto in comune poiché condividono un'estetica anticonformista e abbracciano idee non convenzionali sulla vita, sulla morte e sugli esseri altro-che-umani, aspetti questi che li hanno condannati a un ruolo sociale marginale.

In *Dracula*, il Conte vampiro beve il sangue e si ciba di carne [*flesh*] di umani, violando il tabù del cannibalismo¹⁴. Una lettura non antropocentrica del romanzo suggerisce, però, che è presente anche un'altra forma di vampirismo – il consumo umano di sangue e carne [*flesh*] *non umani* – e che tale *vampirismo non umano* è in grado di suscitare sentimenti di apprensione nei confronti di una pratica correlata – il carnivorismo¹⁵. È,

12 In «“Listen to Me”: *Frankenstein* as an Appeal to Mercy and Justice, on Behalf of the Persecuted Animals», in Frank Palmeri (a cura di), *Humans and Other Animals in Eighteenth-Century British Culture: Representation, Hybridity, Ethics*. Ashgate, Hampshire 2006, pp. 137-152, Stephanie Rowe osserva che «Mary Wollstonecraft Godwin Shelley, cresciuta nella casa (talvolta) vegetariana di William Godwin, il cui circolo includeva i principali scrittori dell'epoca in tema di vegetarianismo, e follemente innamorata di Percy Shelley, anch'egli vegetariano, al tempo in cui scrisse il romanzo, era senza dubbio a conoscenza della sofferenza degli animali nel mondo in cui viveva e delle conseguenze che il mangiar carne aveva sulla salute umana e sulla giustizia sociale» (p. 139).

13 Al *Lyceum Theatre* di Londra, dove ha lavorato come direttore alle dipendenze di Henry Irving, Bram Stoker è entrato in contatto con intellettuali le cui inclinazioni ideologiche includevano vegetarianismo, antivivisezionismo e spiritualismo.

14 Parte della presente analisi si basa sul mio saggio «(M)eating *Dracula*: Food and Death in Stoker's Novel», in «Gothic Studies», vol. 16, n. 1, Manchester University Press, Manchester 2014, pp. 24-38.

15 Nella figura di Renfield, paziente del dottor Seward che si ciba di animali vivi, si supera la differenza tra denti e bisturi, erodendo in tal modo anche la distinzione tra carnivorismo e vivisezione.

infatti, Jonathan Harker, e non il Conte, a far scorrere per primo il sangue, consumando carne [*flesh*] di non umani in pasti carnivori durante il tragitto che lo porta al castello. Alimentandosi perlopiù di carne – *paprica hendl*, pollo arrosto, *impletata* e “bistecca del predone”, ossia carne [*flesh*] e sangue di polli, maiali e mucche – Harker partecipa indirettamente all’uccisione di non umani, perpetrando così un atto di vampirismo non umano che riecheggia il vampirismo disumano del Conte. Mentre la dieta di Harker costituisce un precedente del consumo di sangue e di carne [*flesh*], il Conte, per ironia della sorte, si astiene dal consumare pasti a base di carne, di cui invece si cibano i suoi avversari, sottolineando la sua ambiguità di specie e la sua animalità non umana, contrapponendosi così all’ideologia patriarcale e carnivora tipica dei vittoriani e dell’Impero. La resistenza al carnivorismo, resistenza che stravolge gli assunti tradizionali su chi sia il “mostro” e su chi siano le vittime, è la ragione per cui il Conte si scusa ripetutamente del fatto che non prende parte ai pasti carnivori di Harker: «Spero che mi scuserete, se non vi faccio compagnia; ma oggi ho pranzato e non ho l’abitudine di cenare». Ciò suscita inquietudine intorno alle sue abitudini alimentari, il che porta Van Helsing a osservare: «[Lui] non mangia come tutti gli altri. Anche nostro amico Jonathan, che è stato a vivere con lui per settimane, mai lo ha visto mangiare: mai!»¹⁶. Il sospetto di Van Helsing per cui Dracula «non mangia come tutti gli altri» suggerisce che il Conte si scusi per il fatto che beve sangue e mangia carne [*flesh*] umani; tale interpretazione, però, spiega solo parte della storia, ossia la minaccia che la dieta dissidente di Dracula rappresenta per gli *umani*. Ciò che Van Helsing e Harker non colgono, a causa dei loro pregiudizi antropocentrici, è che la dieta del Conte non ha solo a che fare con ciò che mangia – carne [*flesh*] umana – ma anche, in netto contrasto con Harker e gli altri carnivori, *con chi* non mangia – polli, maiali e mucche; è questo ciò che nella cultura carnivora rischia di turbare il confine tabuizzato che separa il carnivorismo dal cannibalismo¹⁷. Sia Harker, un carnivoro che mangia non umani macellati per lui, sia il Conte, un cannibale che mangia umani che lui stesso uccide (e che riduce a uno stato di non-morte), soddisfano lo stesso impulso necrofago a cibarsi di morte. Tuttavia, il cannibalismo

16 Bram Stoker, *Dracula*, trad. it. di L. Lunari, Feltrinelli, Milano 2015. Le citazioni sono a p. 67 e a p. 348. Harker afferma inoltre: «Quando sono andato nella sala da pranzo, la colazione era pronta ma non sono riuscito a trovare il Conte da nessuna parte [...]. È curioso che finora non abbia mai visto il Conte mangiare o bere. Dev’essere davvero un uomo un po’ strano», *ibidem*, p. 79.

17 Come già visto, infatti, il Conte non consuma pasti a base di carne, *paprica hendl* e “bistecca del predone”, ossia polli, mucche e maiali macellati, di cui si ciba Harker durante il suo viaggio verso il castello e nel corso del suo soggiorno in Transilvania.

del Conte è tabù, mentre il consumo carnivoro di Harker, in quanto socialmente accettato, è interpretato come “pasto” e non come uccisione. Per tale motivo, *Dracula* è un libro eretico che definisce mostruosi sia il corpo cannibalico disumano sia quello carnivoro umano, invitando i lettori a equiparare la tumulazione disumana di carne [*flesh*] umana – il vampirismo – a quella umana di carne [*flesh*] non umana – il carnivorismo – e a riflettere sul fatto che i cimiteri possono essere luoghi di sepoltura tanto non umana quanto umana.

«Non mangia[ndo] come tutti gli altri» il Conte rigetta l’ideologia del carnivorismo dominante nell’Inghilterra vittoriana, esercitando una resistenza che, come il veganismo, mette in discussione le forme di violenza socialmente accettate, quali il carnivorismo e la distinzione tra questo e il cannibalismo. Il rifiuto da parte di Dracula di mangiare carne porta allo scoperto il pregiudizio di specie, obbligando i lettori a guardare al cannibalismo e al carnivorismo da una prospettiva non antropocentrica, come manifestazioni (in)controllate dello stesso desiderio di cibarsi di carne [*flesh*], nonché a considerare il vampirismo disumano alla stregua di una forma di resistenza alla dieta carnea. Tale resistenza al consumo di carne [*flesh*] rende visibili diversi punti di contatto tra vampirismo e veganismo nell’ambito di una società carnivora. Ad esempio, entrambe le pratiche definiscono a quale punto della catena alimentare si posizionino gli umani con la loro alimentazione, destabilizzando il confine tra carnivorismo e cannibalismo e mostrando in che modo il nostro modo di rapportarci con i non umani sia andato evolvendosi. Sia i vampiri che i vegani esercitano atti di resistenza contro-culturale, provocando timore non tanto per ciò che mangiano, quanto piuttosto per il fatto che la loro dieta minaccia di rivelare qualcosa di ancora più spaventoso: cosa o *chi non mangiano*. Emarginati e trattati come “altri” a causa delle loro scelte alimentari, vampiri e vegani condividono nella società specista lo stigma dell’“altro mostruoso”, assumendo il ruolo di indici inquietanti del consumo *intra* e *interspecifico* – del cannibalismo e del carnivorismo – o, per usare un linguaggio non eufemistico e non specista, i vampiri e i vegani dimostrano *come ci si mangia o come non ci si mangia l’un l’altro*. *Dracula* prefigura un mondo di questo tipo, un mondo che si pone oltre gli arbitrari costrutti di specie, un mondo dove mangiare carne macellata corrisponde a mangiare carne vivente, dove il carnivorismo è sinonimo di cannibalismo e dove mangiare è necessariamente un atto di *mangiarsi l’un l’altro* – umani, disumani e non umani.

Il timore di una catastrofe planetaria causata dal consumo sfrenato si riflette nella possibilità da parte del Conte di provocare un’apocalisse globale tramite la generazione di «nuove e sempre più lunghe catene di

semidemoni»¹⁸, minaccia che caratterizza il vampiro nei termini di un presagio di sventura o, da un punto di vista non antropocentrico, in quelli di messaggero della redenzione ambientale. Agitando il rischio che una genia di vampiri possa colonizzare il mondo, il Conte indica che un cannibalismo sfrenato e, per associazione, un carnivorismo altrettanto sfrenato siano in grado di scatenare l'apocalisse; cortocircuitando con un'analogia inquietante queste due forme di consumo di carne [*flesh*], Dracula predice la distruzione ambientale globale della società (post)industriale capace di consumare quantità apparentemente illimitate di carne [*flesh*] umana e non umana. La minaccia che i vampiri possano distruggere la specie umana mangiandola secondo le loro abitudini risuona come un monito severo di quanto sta accadendo nel XXI secolo: gli umani *stanno mangiando secondo le loro abitudini* l'intera popolazione non umana, provocando danni ambientali di proporzioni inaudite. Le terrificanti allusioni di Stoker all'apocalisse da consumo riecheggiano le condizioni odierne, assumendo un'aura di verità: secondo un recente rapporto delle Nazioni Unite, il «consumo mondiale di carne di maiale, di manzo, di pollame e di altri prodotti animali è destinato a raddoppiare entro il 2020»¹⁹ e il rischio di cambiamenti climatici, di cui i gas serra emessi dagli allevamenti sono una delle cause principali, «è così marcato da poter arrestare se non addirittura far retrocedere quanto è stato ottenuto nella lotta contro la povertà e la fame»²⁰. Il veganismo etico minaccia di rivelare ciò che il vampirismo presenta in modo allegorico, rendendoci consapevoli che è possibile una devastazione apocalittica causata dall'enorme danno ambientale provocato dal consumo di carne [*flesh*]. Inoltre, ponendo l'accento sul consumo sfrenato di carne [*flesh*], Dracula, al pari del veganismo, immagina la realtà di un mondo oltre il carnivorismo, insinuando minacciosamente che se una genia di vampiri può sostituirsi alla specie umana, il carnivorismo potrebbe venir rimpiazzato dal consumo cannibale di carne [*flesh*] dis-umana²¹.

18 B. Stoker, *Dracula*, cit., pp. 110-111. In *Frankenstein*, la potenzialità riproduttiva della creatura genera un panico apocalittico analogo, in quanto minaccia anch'essa di rimpiazzare l'umanità con una «catena di semidemoni». In tal modo, erige una sorta di monumento simbolico a una pratica alle cui notevoli ripercussioni non viene data sufficiente risonanza: la mercificazione istituzionalizzata della carne [*flesh*] animale.

19 In «Rethinking Eating», in «The New York Times», 23 agosto 2014, <http://nyti.ms/1Aibidy>, Kate Murphy osserva che «le proteine animali sono la componente più vulnerabile e più energivora tra le risorse alimentari [e che], senza considerare l'enorme utilizzo di territorio e di acqua da parte dell'industria dell'allevamento, l'inquinamento da deflusso e l'abuso di antibiotici, la produzione di tali proteine è responsabile del 14.5% della produzione di gas serra».

20 Justin Gillis, «U.N. Panel Issues Its Starkest Warning Yet on Global Warming», in «The New York Times», 2 novembre 2014, <http://nyti.ms/1vyp51N>.

21 Per una discussione provocatoria sul rapporto tra carnivorismo, cannibalismo e vegetarianismo,

Alludendo a una forma umana di vampirismo, *Dracula* suggerisce che i mostri possono emergere dalla “bestia divorata” che è in noi, invitando i lettori a riflettere sul tipo di carne [*flesh*] – disumana, umana e non umana – che domani potremmo trovare nei nostri piatti. Il romanzo propone un *in-umano* stato di morte – l'infestazione non umana del corpo umano che si realizza quando gli umani mangiano la carne [*flesh*] dei non umani – come equivalente dello stato di non-morto – l'infestazione disumana del corpo umano che si realizza quando i vampiri mangiano carne [*flesh*] umana. Nel romanzo, il consumo di carne [*flesh*] indica in direzione di una condizione trans-specifica che non solo mette in discussione la distinzione tra umani e non umani, ma destabilizza anche le nozioni di carne vivente e di carne macellata. Come osserva Sarah Bezan,

la carne [*meat*] rende problematico il confine che separa ciò che è commestibile da ciò che non lo è, gli umani dai non umani, [generando] una miscela grottesca di sé/altro, umano/animale²².

In *Dracula*, l'ibridazione dis-non-umana del Conte²³ e lo stato *in-umano* causato dal mangiar carne sollevano questioni perturbanti, descrivendo una realtà oltre le specie che ci spinge a interrogarci se siamo “carne macellabile” o “carne vivente”²⁴, “umani” o “animali” e se, come suggerisce

cfr. Mark Braunstein, *Radical Vegetarianism: A Dialectic of Diet and Ethic*, Lantern Books, New York 2010, cit. in Carrie P. Freeman, *Framing Farming: Communication Strategies for Animal Rights*, Rodopi, New York 2014, in cui si afferma che «i vegetariani non sono una specie migliore, ma solo una specie migliore di carnivori; e i carnivori sono solo una specie migliore di cannibali» (p. 259).

22 Sarah Bezan, «From the Mortician's Scalpel to the Butcher's Knife: Towards an Animal Thatology», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 10, n. 1, 2012, pp. 120-138. La citazione è a p. 124. Gli umani preferiscono in genere riferirsi ai non umani di cui si cibano come “carne” [*meat*], piuttosto che come “corpo” [*flesh*], per poter rimuovere il fatto che sono stati uccisi ed evitare di associarli alla loro corporeità [*flesh*].

23 È interessante notare che la natura ibrida del Conte – che può assumere le sembianze di un pipistrello, di un cane, di un lupo, della nebbia, del non-morto e del vampiro – prefigura il modo in cui oggi gli umani, a causa dei cambiamenti climatici, stanno alterando l'habitat naturale e le specie, facilitando la generazione di ibridi tra specie diverse, come ad esempio il *pizzly bear* e il *coywolf*. [Il *pizzly bear* o *grolar bear* è un ibrido tra orso polare e grizzly; il *coywolf* tra coyote e lupo grigio o lupo rosso – N.d.T.]. Al proposito, cfr. Moises Velasquez-Manoff, «Should You Fear the Pizzly Bear?», in «The New York Times», 14 agosto 2014, <http://nyti.ms/1oLHDr5>.

24 Instaurando un cortocircuito analogo tra “carne macellabile” e “carne vivente”, Marco Reggio («Hitler era vegetariano ...». L'ecologia sociale alle prese con l'antispecismo», in «Liberazioni», n. 17, estate 2014, pp. 40-61) sottolinea come le strutture di potere vengano destabilizzate nel momento in cui equipariamo la “carne” [*meat*] animale non consumata alla “carne vivente” e la “carne [*flesh*] umana” alla “carne macellabile”, ossia come possibile oggetto di predazione: «Il fatto che un numero crescente di persone smettano di mangiare animali è destabilizzante per i rapporti di potere consacrati che vedono gli umani negare il proprio essere carne macellabile, potenziali prede (sul piano simbolico e ideologico, ma anche sul piano del tutto concreto dei di-

Matthew Calarco, «la distinzione umano/animale vada abolita o, quantomeno, considerata con notevole attenzione e sospetto»²⁵.

Il vegetarianismo di *Twilight* o il crepuscolo del vegetarianismo?

La serie *Twilight* di Stephanie Meyer, quattro romanzi rosa *fantasy* pubblicati tra il 2005 e il 2009, racconta la storia di Bella Swan, una ragazza che si innamora di un vampiro di 104 anni di nome Edward Cullen. Sebbene l'amore proibito tra umani e vampiri non sia una novità – nello show televisivo *Buffy The Vampire Slayer* (1997-2003) la protagonista lotta contro l'amore che prova per un vampiro –, la serie *Twilight* si allontana dalla letteratura classica in tema di vampiri per l'insolito ruolo assegnato alla famiglia Cullen, quello di «vampiri vegetariani». I Cullen, tuttavia, non sono né vegetariani che si astengono dal consumo di carne [*flesh*] animale né vampiri che si nutrono di umani; grazie a una ridefinizione di ciò che si intende per vampirismo e per vegetarianismo, i Cullen sono piuttosto creature che escludono dalla loro dieta umani e vegetali per nutrirsi esclusivamente di animali e di carne²⁶. Nonostante bramino la carne [*flesh*] umana, i Cullen vi si astengono, rassegnandosi a un avido consumo di animali e di carne; riformulando inoltre i termini del consumo di carne [*flesh*], banalizzano ideologicamente il vegetarianismo. Paradossalmente, *Twilight* rappresenta vegetariani e vampiri come carnivori, provocando un doppio spostamento carnocentrico: i vampiri prendono le distanze dalla carne [*flesh*] umana e i «vegetariani» si avvicinano al consumo di carne [*flesh*] non umana, ossia a un «vegetarianismo carnivoro». Ciò altro non è che un'appropriazione antropocentrica del vegetarianismo che, al pari del «carnivorismo vegetariano» associato alla carne in vitro, riflette la tendenza più generale della carnicultura ad estendere lo spettro semantico del termine «carne» [*meat*] al fine di mantenere l'egemonia del carnivorismo. I Cullen, in quanto vampiri e in quanto «vegetariani» che si nutrono di animali, sono di fatto meno vegetariani dei carnivori travestiti da vampiri, sono dei mostri carnivori [*flesh-eating*] il cui smisurato appetito per la carne [*meat*] traduce la compulsione

spositivi che servono a *chiamarsi fuori* dalla predazione) e al tempo stesso inchiodano altre specie all'unico ruolo concepibile di pietanze o di merci» (p. 59).

25 Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, a cura di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012, p. 152.

26 Dalla saga di *Twilight* sono stati realizzati cinque adattamenti cinematografici tra il 2008 e il 2012.

della nostra società a consumare quantità sempre maggiori di carne. Tale deformazione del vegetarianismo non solo si smarca dalla responsabilità etica associata al mangiare carne, ma riproduce anche un'ampia gamma di stereotipi sul vegetarianismo e sul veganismo. Ad esempio, suggerisce che come i vampiri vegetariani si negano il piacere associato al consumo di carne [*flesh*] umana, così vegetariani e vegani si astengono dal mangiare carne per abnegazione e per virtù e non per esprimere la loro protesta etica. Secondo questa prospettiva, il vegetarianismo comporterebbe inoltre il rinnegamento della natura carnivora degli umani. Come spiega Edward Cullen:

Mangiare gli animali non è sufficiente [...]. Non ho verificato, ovviamente, ma immagino che sia come una dieta a base solo di tofu e latte di soia. Per scherzare, ci definiamo «vegetariani». Gli animali non placano del tutto la fame, o meglio, la sete. Ma riusciamo a mantenerci in forze. Il più delle volte²⁷.

Il «vegetarianismo» di Edward Cullen, come sottolinea James Stanesco, è il risultato di «un enorme sforzo di autocontrollo», dal momento che «è in continua lotta contro il desiderio di nutrirsi di Bella, la sua ragazza umana»²⁸. Assimilando il «vegetarianismo» dei Cullen a una dieta insoddisfacente a base di «tofu e latte di soia», Edward agisce per depotenziare – o *disarmare* – ideologicamente il vegetarianismo e trasformarlo in un «piccolo scherzo familiare». Egli fa intendere che i vampiri vegetariani non sono felici di seguire una dieta a base di sangue e carne [*flesh*] non umani, esattamente come i vegetariani non lo sono della loro dieta priva di carne [*meat*] e di sangue, e che come i vampiri vegetariani considerano un'alimentazione a base di carne [*meat*] inferiore rispetto a una a base di umani, così per gli umani un'alimentazione vegetariana è inferiore rispetto a una carnea. Tutto questo riduce il vegetarianismo a espressione di una gratificazione individuale e apolitica²⁹. Al pari di *Dracula*, anche *Twilight* mette in luce le convenzioni associate al consumo ma, al contrario di quello, per rafforzar-

27 S. Meyer, cit. in J. Stanesco, «Toward a Dark Animal Studies», cit., p. 29. In «Dying to Eat: The Vegetarian Ethics of Twilight», cit. in James Mc Elroy e Emma Catherine Mc Elroy, «Eco-Gothics for the Twenty-First Century», in Amy M. Clarke, Marijane Osborn, Donald E. Palumbo e Charles W. Sullivan III (a cura di), *The Twilight Mystique: Critical Essays on the Novels and Films*, McFarland, Jefferson 2010, pp. 80-91, Jean Kazez sostiene che «per la famiglia Cullen, il sangue degli animali è come il tofu», riprendendo una battuta del film *Twilight* (2008): «Sopravviviamo grazie al sangue degli animali ma è come un essere umano che vive di solo tofu. Ti mantiene in forze ma non sei mai pienamente soddisfatto».

28 Cfr. J. Stanesco, «Toward a Dark Animal Studies», cit., pp. 28-29.

29 *Ibidem*, p. 29.

le e non per metterle in dubbio; *Twilight* pone un' enfasi preoccupante sul *mangiare* animali non umani e sulla subordinazione ideologica del vegetarianismo al carnivorismo. Questa operazione funziona non solo, come afferma Stanesco, per «distinguere [vampiri] da altri vampiri», ma anche per rafforzare la tradizionale distinzione di specie tra umani e non umani e tra «carne macellata» e «carne vivente»³⁰. Mentre il consumo di carne [*flesh*] umana da parte del Conte svolge la funzione discorsiva di «cannibalizzare» e di sfidare il carnivorismo dell'Inghilterra vittoriana, il consumo di carne [*flesh*] non umana da parte dei Cullen intende invece «carnivorizzare» ed emarginare ideologicamente il vegetarianismo, ribadendo la gerarchia di specie che definisce la società carnivora [*flesh-eating*]. Edward sostiene di uccidere solo gli animali perché «non vuole essere un mostro», sottintendendo, in modo specista, l'accettabilità di tale uccisione e il fatto che solo gli umani possono cadere vittime di atti mostruosi e criminali³¹. Con il suo sconsiderato sostegno del carnivorismo, *Twilight* esalta il tabù associato al cannibalismo e sminuisce quello associato al carnivorismo, restituendo un quadro del consumo di carne [*flesh*] che non solo non destabilizza l'egemonia ideologica del carnivorismo, come avviene in *Dracula*, ma che addirittura, rimpiazzando il vegetarianismo con il carnivorismo, insinua una fobia anti-vegetariana.

Nonostante il ritratto specista che fornisce del vegetarianismo, *Twilight* può comunque essere letto alla stregua di una favola ammonitrice sul consumo di carne [*flesh*]³². L'insaziabile assunzione di carne da parte dei vegetariani Cullen – con la conseguente minaccia di portare all'estinzione le loro prede locali preferite e che il carnivorismo possa anch'esso scatenare un'apocalisse, al pari del cannibalismo del Conte – testimonia i rischi associati al consumo di carne [*flesh*]. Accostando il carnivorismo compulsivo a uno stato «crepuscolare» [*twilight*], *Twilight* fa risuonare un allarme etico e ambientale: mangiar carne [*flesh*], non umana o umana, può portarci in un mondo di tenebre e di distruzione. Sia *Dracula* che *Twilight* ci rendono consapevoli di ciò che il consumo di carne [*flesh*] può provocare: la minaccia di un cannibalismo sfrenato da parte del Conte rende manifesto un sentimento di inquietudine associato al sorgere dell'istituzionalizzazione del carnivorismo durante l'era industriale, mentre il carnivorismo

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

32 Come afferma Islan Myers-Smith, i Cullen e i loro simili «sono tutt'altro che *green-friendly*»: il loro «vegetarismo altamente sospetto» è soltanto una delle diverse e ambigue pratiche ambientaliste; Islan Myers-Smith, «The Ecological Consequences of Vampirism», cit. in J. Mc Elroy e E. C. Mc Elroy, «Eco-Gothics for the Twenty-First Century», cit., p. 85.

«vegetariano» dei Cullen ne rappresenta l'epilogo in una società post-industriale, evocando la necessità di opporsi alle devastanti conseguenze etiche e ambientali derivanti dal mangiar carne.

Carne in vitro e carne vivente

La carne [*meat*] in vitro, o in coltura, è prodotta grazie a tecniche di ingegneria tissutale che forniscono proteine di origine bovina a cellule muscolari per promuoverne la crescita e ottenere un prodotto simile alla carne animale. Anche se questo processo ha come scopo quello di produrre carne senza utilizzare animali, con la possibilità di ridurre significativamente le pratiche di macellazione, le cellule di partenza derivano comunque da una mucca macellata e vengono poi fatte crescere grazie a siero fetale prelevato da una mucca gravida e macellata. La *New Harvest*, la società che ne supervisiona la produzione, ritiene che in futuro la carne in vitro potrà essere ottenuta con l'impiego di terreni di coltura *animal-free* e che potrà rappresentare un'alternativa credibile alla macellazione. Di conseguenza, questa idea è stata accolta da associazioni, quali *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA), e da singoli animalisti, quali ad esempio il filosofo-attivista Peter Singer, come possibile soluzione al consumo di animali. Per quanto ammirevole possa sembrare l'obiettivo della *New Harvest* – «rendere obsoleto l'allevamento industriale» – sembra improbabile che quanto auspicato possa essere realizzato con lo sviluppo della carne in vitro, dal momento che essa perpetua i valori consumistici e la gerarchia di specie che legittimano la mercificazione dei non umani³³. Come sottolinea John Miller, la carne in vitro costituisce un approccio fuorviante al problema del consumo di carne in quanto favorisce l'egemonia antropocentrica inscrivendo la «sottomissione violenta degli animali non umani nelle culture industriali-capitaliste» e «rinforza[ndo] gli attuali rapporti di potere»³⁴. Poiché non mette in discussione, ad esempio, le gerarchie speciste che permettono l'istituzionalizzazione del carnivorismo e non promuove lo sviluppo di una coscienza antispecista, la carne in vitro, come è il caso di altri sostituti, potrebbe limitarsi a rendere popolare un comodo «carnivorismo vegetariano», ossia un'alternativa al carnivorismo per chi può

33 *New Harvest*, <http://www.new-harvest.org>.

34 John Miller, «In Vitro Meat: Power, Authenticity and Vegetarianism», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 10, n. 1, 2012, pp. 41-64. La citazione è a p. 45.

permettersela. Di certo, tale alternativa non rappresenta né un impegno etico né la via per abolire allevamenti intensivi e dieta carnea tradizionale³⁵. La carne in vitro offre, in maniera discutibile, «un gradito sollievo morale e psicologico [...] a chi ha una certa riluttanza a cibarsi di carne o a chi deve impegnarsi a fondo per non pensare a come sia giunta nei loro patti»³⁶. Ciò consentirebbe ai consumatori di passare così da una forma di consumo di carne a un'altra senza che si sviluppi alcun cambiamento della loro consapevolezza della sofferenza animale e senza che venga messa in discussione la visione antropocentrica del mondo. Poiché va a sostituire un'attività consumistica (la carne macellata) con un'altra (la carne prodotta in laboratorio), evitando di affrontare le ragioni psicosociali che rendono possibili la violenza istituzionalizzata e l'indifferenza nei confronti dei non umani, la carne in vitro rischia di alimentare, in modo ingenuo, le stesse strutture di potere consumistiche che stanno alla base della mercificazione degli animali, offrendo ai carnivori un ben modesto incentivo etico, e per di più sul lungo termine, per smettere di cibarsi di carne macellata. Essa alimenta invece il consumismo sostenendo l'equivoca speranza che, in un'economia di mercato, entrambi i «prodotti» possano avere successo; il che corrisponde a non mettere in discussione i «pregiudizi discriminatori [e] a non promuovere alcun cambiamento» a favore di un rapporto di non-sfruttamento dei non umani³⁷. Invece di smantellare il referente assente rappresentato dalla carne, rivelando in tal modo l'individualità degli animali e la realtà dell'allevamento industriale e del mattatoio, la carne in vitro lo rafforza, come se la terribile verità che si nasconde dietro il termine “carne” – violenza, uccisione e sofferenza – potesse essere tranquillamente riconfezionata sottoforma di un altro bene di consumo. La carne in vitro potrebbe estendere la sfera di influenza della carne dal mattatoio e dal supermercato al laboratorio, aggiungendo un ulteriore livello di manipolazione scientifica all'intenso sfruttamento industriale dei non umani già in atto. Tale estensione dell'area di riferimento della carne opera specificamente facendo sì che la violenza del mattatoio non venga associata alla comodità del supermercato – roccaforte dell'indifferenza etica della società consumistica –, associazione che potrebbe inaugurare una visione del

35 I prodotti vegetariani sostitutivi della carne hanno la medesima funzione della carne in vitro: offrono un'alternativa al mangiar carne senza che si sviluppi una consapevolezza etica a favore del benessere degli animali.

36 Cfr. Patrick D. Hopkins e Austin Dacey, «Vegetarian Meat: Could Technology Save Animals and Satisfy Meat Eaters», in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», vol. 21, 2008, pp. 579-596. La citazione è a p. 589.

37 Cfr. Carrie P. Freeman in «Introduction», *Framing Farming*, cit., p. 17.

mondo non antropocentrica e una nuova epoca delle relazioni tra specie. Mentre la carne prodotta nel mattatoio è il trionfo dell'industrializzazione e del consumismo perpetrati sulla pelle degli animali, la carne prodotta in laboratorio estende tale dominio al regno della scienza, riproponendo la medesima gerarchia di specie che mette gli umani nella condizione di poter sfruttare indiscriminatamente gli animali in nome del progresso. Lo spostamento della produzione di “carne di manzo” [“beef”] dal mattatoio al laboratorio si fonda inoltre sulla sconcertante assunzione secondo cui gli umani non sarebbero in grado di smettere di mangiar carne e di credere che una coesistenza pacifica con i non umani sia possibile. Questo modo di pensare sottovaluta la capacità umana di cambiare e di provare compassione e stabilisce un precedente specista per future innovazioni consumistiche – ad esempio, la sostituzione della macellazione dei bovini con quella di altri animali attualmente meno sfruttati. Forse la domanda che dovremmo porci non è se la produzione di sostituti della carne possa far cessare il consumo di animali, ma interrogarci sul perché abbiamo sempre evitato di considerare soluzioni che prendessero in esame le cause di questa situazione, tra cui soprattutto il pregiudizio di specie che ci impedisce di vedere la relazione che intercorre tra l'uccisione degli animali, quella degli umani e le varie forme di violenza sociale.

In quanto parte di una tendenza culturale più ampia volta ad estendere la sfera referenziale della carne [*meat*] e a feticizzarla, la carne clonata, la caccia, la macellazione in proprio e l'“onnivorismo etico” mostrano, al pari della carne in vitro, quanto le nozioni di carne macellata e di carne vivente siano diventate, nella società contemporanea, un terreno di dispute ideologiche. Tutte queste pratiche ampliano la consumabilità dei non umani, rafforzando ciò che Anat Pick definisce le «distinzioni concettualmente e materialmente imprecise [...] tra umani e animali», e negando l'«indiscernibilità tra carne [*fresh*] animale e carne umana»³⁸. Sia la carne clonata prodotta da repliche genetiche di animali esistenti che quella in vitro sono modalità di produzione di nuovi tipi di carne. La caccia – per scopi ricreativi, olistici o spirituali³⁹ –, la macellazione in proprio, l'“onnivorismo etico” e il consumo di carne e latticini prodotti utilizzando metodi “umanitari” e sostenibili di allevamento sono mezzi per promuovere il consumo

38 Anat Pick, in «Introduction», in *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, Columbia University Press, New York 2011, p. 1; Sarah Bezan, in «From the Mortician's Scalpel to the Butcher's Knife», cit., p. 126.

39 Per una disamina sui diversi tipi di caccia, cfr. Marti Kheel, «License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunter's Discourse», in Carol J. Adams e Josephine Donovan (a cura di), *Animals & Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham 1995, pp. 85-125.

tradizionale di carne [*flesh*]⁴⁰. La macellazione in proprio e l'onnivorismo etico sono permeati da contraddizioni ideologiche analoghe a quelle della carne in vitro⁴¹. Sebbene affermino di opporsi all'allevamento industriale e di voler trattare gli animali in modo più "naturale" e più "umanitario", entrambe queste pratiche altro non sono che mezzi per giustificare l'uccisione e la reificazione degli animali, la loro trasformazione in carne. Non intendo discutere queste pratiche in dettaglio ma semplicemente sottolineare il fatto che, al pari del carnivorismo tradizionale, rafforzano le concettualizzazioni speciste su ciò che si deve intendere per carne macellabile e per carne vivente e su cosa siano l'identità non umana e quella umana. Analogamente, sebbene tutte e tre le forme di caccia (ricreativa, olistica e spirituale) rivendichino una preoccupazione per la preservazione dell'ambiente e il benessere degli animali, è evidente che il loro obiettivo è quello di uccidere animali, negando l'identità carnale [*flesh-based identity*] che essi condividono con gli umani; l'etica della caccia, come sottolinea Marti Kheel, «serve sia a mascherare che a legittimare la violenza e il biocidio»⁴². Caccia, clonazione animale, macellazione in proprio e onnivorismo etico decriminalizzano l'uccisione e la violenza nei confronti degli animali e promuovono, come la carne in vitro, l'idea che gli umani siano obbligati ad alimentarsi di una qualche forma di carne. La carne in vitro, allora, deve essere vista come una «reazione contro il vegetarianismo e il veganismo» e come tale va rifiutata non solo perché in grado di inserire il vegetarianismo e il veganismo nell'ambito del discorso carnivoro «in cui gli altri non umani vengono regolarmente reificati» e di oscurarne il «potenziale politico radicale», ma anche perché, in modo ben più preoccupante, implica lo sviluppo di un'alienazione ancora più profonda tra animali umani e non umani, «trascurando i bisogni degli animali [ed] esprime[ndo] una maggiore volontà di dominio sul pianeta e [...] sulla vita»⁴³.

40 Nel 2006, la *Food and Drug Administration* ha dichiarato che la quantità di carne prodotta da animali clonati dovrebbe avvicinarsi a quella della carne prodotta da animali allevati in modo convenzionale e non comportare rischi per la salute. La tendenza in favore della macellazione in proprio ha acquistato popolarità grazie a un video *snuff* del 2008, visto da circa quattro milioni di telespettatori, in cui lo chef Jamie Oliver uccide un pollo con le sue stesse mani: https://www.youtube.com/watch?v=20W_R-wFA8.

41 Per un approfondimento sull'onnivorismo etico, cfr. la critica di Stanescu («Toward a Dark Animal Studies», cit., pp. 40-41) alle considerazioni di Michael Pollan, secondo cui il vegetarianismo rappresenterebbe un desiderio morale egoista volto a rimarcare la propria innocenza e la propria mancanza di responsabilità.

42 M. Kheel, «License to Kill», cit., p. 87.

43 J. Miller, «In Vitro Meat», cit., pp. 54, 45 e 47.

Veganismo, vampirismo e oltre

Il veganismo si trova oggi di fronte alla necessità di ridefinire la propria missione. Anche se ha guadagnato qualche consenso nell'ambito della cultura dominante, rimane autoindulgente, legato al concetto di "stile di vita" e di fatto ideologicamente marginale⁴⁴. Il veganismo, perciò, dovrebbe schierarsi a fianco dei CAS e sviluppare un'agenda più esplicitamente antispecista, smarcandosi in tal modo dal tentativo di ridurlo ad alternativa nel contesto della binarizzazione ideologica che lo oppone al paradigma dominante del carnivorismo, ossia a quello che Rasmus Rahbek Simonsen definisce un «sistema discorsivo basato sulla differenza» [in cui] «il concetto di veganismo sostiene e conserva il carnivorismo»⁴⁵. Per lasciarsi alle spalle tale stigma e per rilanciare la loro visione etica, i vegani dovrebbero (ri)assumere un linguaggio politicamente più orientato⁴⁶.

Anche se può essere un potente strumento per la realizzazione di cambiamenti sociali, il linguaggio è colonizzato dalla carnicultura e sminuito, come sostiene Dana Medoro a proposito dell'"industria suina", a svolgere il ruolo di «sistema rigido di eufemismi» utile a «occultare cose terribili dietro a immagini tranquillizzanti»⁴⁷. Nonostante teorici quali Carol Adams abbiano studiato con acume il linguaggio specista, è tuttora poco sviluppata un'analisi critica del ruolo che il linguaggio quotidiano potrebbe svolgere per promuovere una prassi linguistica vegana politicamente più impegnata⁴⁸. Di conseguenza, il linguaggio a cui i vegani fanno ricorso per trasmettere le loro convinzioni ideologiche rimane in gran parte dettato dalla cultura carnivora dominante e limitato a discussioni sullo stile di vita

44 In «"Too Sexy for Your Meat": Vegan Sexuality and the Intimate Rejection of Carnism», in John Sorenson (a cura di), *Critical Animal Studies: Thinking the Unthinkable*, Canadian Scholars Press, Toronto 2014, p. 237, Annie Potts e Jovian Parry osservano che «la rappresentazione popolare del veganismo è completamente cambiata [...]: [esso] è stato rielaborato [...] come una scelta affascinante ed elegante di un diverso stile di vita».

45 Cfr. R. R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, cit., p. 62. Simonsen propone una riconcettualizzazione del veganismo, sostenendo che sarebbe meglio compreso se fosse presentato come un processo in continuo a-venire.

46 In questa sede, mi limiterò a offrire solo un paio di suggerimenti per lo sviluppo di tale prassi linguistica vegana. Per un quadro più ampio su come promuovere il veganismo, cfr. Carrie P. Freeman, *Framing Farming*, cit., pp. 245-250.

47 Dana Medoro, «Spinning the Pig: The Language of Industrial Pork Production», in John Sorenson (a cura di), *Critical Animal Studies*, cit., p. 208.

48 Al proposito, rimando alla discussione di Carol J. Adams sui falsi termini collettivi e sul linguaggio specista in *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 1991 e, più recentemente, ne «La guerra sulla compassione», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 23-38.

e su *ciò* che mangiamo, invece che impegnarsi a chiarire *chi* non mangiamo e *perché*. Se, come sostiene Kris Forkasiewicz, il veganismo è «più orientato verso l'interno che verso l'esterno», accodandosi alla «tendenza a prendere le distanze dall'idea secondo cui il "personale è politico"» e trascurando «gli obiettivi strategico-liberazionisti del movimento», che cosa possono fare i vegani per invertire la rotta e mostrare la sofferenza animale a una «civiltà [che] impregna il terreno e colora le acque del pianeta con il sangue»⁴⁹?

Centrale a qualsiasi ripensamento del linguaggio vegano è una rivalutazione dello stesso termine “veganismo” e del modo in cui la società consumista lo ha associato allo stile di vita, alla dieta, a problemi di salute e ad interessi personali, invece che allo sfruttamento animale. La «crescente esposizione mediatica» recentemente esperita dal veganismo – in parte secondaria all'associazione frequente, anche se stigmatizzante, con problemi di natura alimentare e sessuale –, non è avvenuta a costo zero: la mercificazione e la frammentazione in più “veganismi”, alcuni dei quali hanno virato verso l'antropocentrismo, dimenticandosi della promozione del benessere dei non umani⁵⁰. Per rivitalizzare la propria agenda etica, i vegani dovrebbero schierarsi contro quelle incarnazioni del veganismo che non danno voce a obiettivi antispecisti, dovrebbero ri-politicizzare il loro linguaggio al fine di rendere manifesta la violenza istituzionalizzata del carnivorismo e dovrebbero rimettere sul tavolo la realtà degli allevamenti intensivi e della macellazione. Come osservano Nik Taylor e Richard Spago, il veganismo resta «una pratica fondamentale per [...] sovvertire la concezione che dà per scontata la svalutazione dell'“animale”», una pratica importante per il raggiungimento di obiettivi liberazionisti che, però, «deve ancorarsi a una visione politica più ampia»⁵¹. Il fatto che, in un'epoca in cui la consapevolezza antispecista sta crescendo, il veganismo resti il principale punto di riferimento per il movimento a favore dei diritti animali, sottolinea l'importanza del suo punto di osservazione e la necessità di rivendicare il proprio ruolo liberazionista. Un passo che il veganismo dovrebbe intraprendere per sviluppare un linguaggio maggiormente antispecista e liberazionista è quello di contrastare non solo il crescente numero di termini carnivori utilizzati quotidianamente – “carne”,

“manzo”, “prosciutto” e “bistecca”, per citarne alcuni –, ma anche quello di “vegan”, un termine il cui significato nella carnicultura assume il ruolo di un eufemismo volto a mascherare un messaggio più radicale: *non esercitiamo violenza contro gli animali non umani, non li uccidiamo e non li mangiamo*. Spogliato del suo significato politico, il termine “vegan” non veicola più una protesta etica che afferma, esattamente come il dissidente Conte Dracula, le ragioni per cui non «mangia[mo] come tutti gli altri», trasformandosi in un'espressione ideologicamente neutra sul fatto che mangiamo «come tutti gli altri». In altre parole, il veganismo ha assunto l'aspetto di una serena discussione apolitica sul cibo vegano che i non-vegani possono mangiare, ha subito uno spostamento semantico che ha distolto l'attenzione dal consumo e dalla reificazione degli animali per indirizzarla su interessi prettamente umani. Come il termine «carne» serve a nascondere l'identità individuale, il “chi” degli animali non umani, così il termine “vegan” è diventato, almeno in parte, un referente assente della carnicultura, che lo ha riformulato per depotenziarne l'impatto politico, il “perché” del veganismo, ossia l'opposizione alla violenza e alla sofferenza causate dall'uccisione degli animali a scopi alimentari⁵². In questo momento cruciale per lo sviluppo del pensiero antispecista è imperativo che il veganismo smascheri le espressioni eufemistiche della carnicultura re-investendo termini come “vegano” e “vegetariano” di significati liberazionisti⁵³. I vegani devono indurre i non vegani a *parlare la loro lingua*, sottolineando che “vegan” non significa adottare apoliticamente abitudini alimentari “*cruelty-free*”, ma portare con forza allo scoperto la crudeltà e la violenza causate dal consumo di prodotti animali al fine di sradicarle.

Un altro approccio a cui i vegani potrebbero ricorrere per ri-politicizzare il proprio linguaggio è quello di sfidarne l'utilizzo antropocentrico, ad esempio utilizzando termini generalmente riservati agli umani per

52 Una critica analoga del veganismo è anche quella di Marco Reggio («Hitler era vegetariano...», cit.), che sottolinea come «gli argomenti indiretti», quali l'attenzione alla salute e agli sprechi, possano assumere un ruolo egemone rispetto all'agenda politica del veganismo – opposizione alla macellazione e alla sofferenza degli animali – con il risultato di provocare un'auto-stigmatizzazione: «Anche se giustificato con argomenti indiretti più che rassicuranti (salutismo, attenzione agli sprechi), il veganismo non fa che ricordare la strage di esseri senzienti per l'alimentazione umana. Poiché questa ecatombe deve essere negata, esso viene negato [...]. Il “movimento” non ha tematizzato a sufficienza tale reazione, tanto che si può forse parlare di “vegafobia interiorizzata”» (p. 59).

53 Per una discussione sul vegetarianismo e sull'uso di un linguaggio esplicito, cfr. Carol J. Adams, *Living Among Meat Eaters: The Vegetarian's Survival Handbook*, Three Rivers Press, New York 2001, pp. 93-94. Come ricorda Joan Dunayer, «la “carne” sarebbe molto meno attraente se fosse commercializzata facendo ricorso a termini quali “corpo”, “muscolo”, “resti”, o “pezzi di cadavere”», cit. in J. Miller, «In Vitro Meat: Power, Authenticity and Vegetarianism», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 10, n. 1, 2012, p. 50.

49 Kris Forkasiewicz, «Fragments of an Animalist Politics: Veganism and Liberation», in J. Sorenson (a cura di), *Critical Animal Studies*, cit., p. 49.

50 Cfr. A. Potts e J. Parry, «“Too Sexy for Your Meat”», cit., p. 238.

51 Nik Taylor e Richard Spago, «Introduction – Locating the “Critical” in Critical Animal Studies», in *Id.* (a cura di), *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*, Routledge, New York 2014, pp. 2-15. La citazione è a p. 12.

descrivere la sofferenza non umana. Un'illustrazione convincente di questo tipo di pratica è l'uso che Carol Adams fa del termine "genocidio" per riferirsi alla sofferenza e all'assassinio di massa dei non umani, operando in tal modo una ri-assegnazione semantica che perturba la gerarchia di specie e il dominio umano⁵⁴. In modo analogo, termini come "assassinio", "omicidio", "matricidio", "parricidio" ed "esecuzione" possono essere utilizzati per descrivere lo sfruttamento degli animali al fine di destabilizzare il pensiero antropocentrico – la società specista non ha coniato termini *ad hoc* per articolare le specifiche modalità di perdita di identità che si realizzano quando i non umani vengono uccisi per essere mangiati. A fianco della rivendicazione dell'utilizzo di parole umano-centriche per i non umani, dovremmo anche rimettere in discussione l'applicazione antropocentrica di parole non-umano-centriche, quali «carneficina» e «macellaio», per gli umani, sottolineando quanto spesso facciamo ricorso all'eccesso e alla dimensione raggiunti dalla crudeltà nei confronti degli animali per esprimere la sofferenza umana⁵⁵. La condizione multi-specifica del Conte serve da punto di riferimento per le relazioni che intercorrono tra le varie specie, grazie al ricorso a una opposizione semantica ai suoi "macellai" e alla minaccia dell'orrore della macellazione animale che è pronto a mettere in atto per placare la sua sete di vendetta:

Voi pensate di averla vinta su di me, voi – con quelle pallide facce, lì tutti in fila, come pecore di fronte al macellaio. Ma ve ne pentirete, dal primo all'ultimo! [...]. E la mia vendetta è appena cominciata!⁵⁶.

Attraverso il linguaggio e la prassi, il veganismo dovrebbe far convergere CAS e movimento di liberazione animale per sostenere un paradigma post-specista, una visione del mondo in cui tutte le forme di oppressione, umana e non umana, siano trattate in modo non gerarchico e collegato fra loro, in cui le differenze di specie non possano più essere utilizzate per giustificare la violenza. Sebbene sia oggi la forma di oppressione di gran

54 Un importante precedente a quanto qui discusso è costituito dal parallelismo tracciato tra il trattamento riservato alle vittime dell'Olocausto e quello riservato oggi agli animali. Cfr. Isaac Bashevis Singer, «L'uomo che scriveva lettere», in cui si afferma che «nei loro confronti tutti sono nazisti; per gli animali Treblinka dura in eterno», cit. in Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, trad. it. M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2002, p. 198.

55 Quanto detto è tipico del linguaggio dei media. Si veda, ad es., l'utilizzo che Roger Cohen fa del paragone di Seamus Heaney tra storia e mattatoio per riferirsi al conflitto tra Israele e Palestina, «The Shared Destiny of Israel and Gaza», in «The New York Times», 24 luglio 2014, <http://nyti.ms/1sX3jrO>.

56 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 435.

lunga più diffusa, lo specismo è discorsivamente e socialmente settorializzato, ignorato nelle discussioni sulla violenza istituzionalizzata, sulla crudeltà, sulla criminalità e, soprattutto, sul pacifismo⁵⁷. In un'epoca in cui il consumo di carne sta provocando una distruzione ambientale di proporzioni inaudite e sta mettendo a rischio la salute pubblica con malattie quali il morbo della mucca pazza, l'influenza aviaria ed Ebola, è tempo ormai di sviluppare un nuovo livello di consapevolezza di cosa sia lo specismo al fine di contrastarlo.

Vampiri e vegani permettono di comprendere l'evoluzione delle pratiche di consumo di carne [*flesh*], in quanto entrambi i gruppi prendono in considerazione le soggettività – umane, disumane e non umane –, muovendosi oltre le specie e le divisioni carnali e immaginandosi un mondo in cui la considerazione etica non è più fondata su arbitrari costrutti di specie, ma su ciò che Pick ha definito «la vulnerabilità della carne [*flesh*] e del sangue delle creature – umane e non umane»⁵⁸. Dissestando il confine tra cannibalismo e carnivorismo, il vampirismo e il veganismo suggeriscono che mangiare "carne macellata" o carne "vivente" è sempre un atto di mangiare al di là della specie, un atto di *mangiarsi l'un l'altro*. Mentre prendiamo consapevolezza che il sangue e la carne [*flesh*] dei non umani che consumiamo non sono affatto diversi dai nostri cadaveri, sono proprio questo sangue e questa carne [*flesh*] che dobbiamo vedere con un altro sguardo – diverso da quello del consumatore e da quello di un mondo che si ciba di carne vivente – per poter affrontare il vampiro che è in noi.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

57 Il mio interesse principale non ha a che vedere con gli «studi che hanno cercato di correlare tratti caratteristici, difetti di personalità o fattori demografici con [...] le convinzioni e le azioni di chi si è reso responsabile [di] violenze socialmente accettate, quali la sperimentazione animale o l'attività dei mattatoi» - cfr. Jessica Gröling, «Studying Perpetrators of Socially-Sanctioned Violence against Animals through the I/eye of the CAS Scholar», in N. Taylor e R. Spago (a cura di), *The Rise of Critical Animal Studies*, cit., p. 88. Esso intende invece indirizzare la ricerca sull'analisi degli effetti psicosociali che la violenza indiretta associata al consumo di carne esercita sui consumatori.

58 Cfr. A. Pick, *Creaturely Poetics*, cit. pp. 2-3.

Susan Stryker

Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix: un'interpretazione della rabbia transgender¹**Nota introduttiva**

Lo scritto qui presentato è l'adattamento testuale di una performance originariamente presentata in occasione di «Rage Across the Disciplines», una conferenza dedicata ad arti, discipline umanistiche e scienze sociali organizzata tra il 10 e il 12 giugno 1993 presso la California State University di San Marcos. La natura interdisciplinare della conferenza, il tema proposto e l'invito degli organizzatori a presentare sia performance che testi accademici mi spinsero ad essere creativa nella modalità di introdurre un argomento su cui allora stavo riflettendo molto. In qualità di membro di *Transgender Nation* – collettivo militante queer e transessuale di azione diretta – a quel tempo ero coinvolta nell'organizzazione del boicottaggio e della protesta contro la riunione annuale della *American Psychiatric Association*, che avrebbe avuto luogo a San Francisco nel 1993.

Durante le riunioni operative, buona parte della discussione si incentrò sul modo di sfruttare le intense emozioni associate all'esperienza transessuale – in particolare la rabbia – allo scopo di trasformarle in azioni politiche efficaci. Ero affascinata dalla prospettiva di esaminare criticamente tale rabbia in un ambiente accademico, attraverso un'applicazione idiosincratica del concetto di performatività di genere. La mia idea era di rappresentare consapevolmente l'identità queer piuttosto che limitarmi a parlarne, così da incarnare, e contemporaneamente recitare, il concetto in discussione. La struttura formale della rappresentazione doveva, nelle mie intenzioni, esprimere un'estetica transgender, replicando la nostra brusca e spesso stridente transizione tra generi – sfidare le classificazioni generiche con la forma delle mie parole, come la mia transessualità sfida le convenzioni che stabiliscono quale sia il genere legittimo e come la mia performance nella sala conferenze avrebbe sfidato i limiti del discorso accademico tradizionale.

Durante la performance me ne stavo sul podio indossando degli anfibi

¹ Questo articolo è stato originariamente pubblicato in *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1, n. 3, 1994, pp. 237-254.

*drag genderfuck*², un paio di Levis 501 logori, un corpetto di pizzo nero, una T-shirt di *Transgender Nation* con collo e maniche tagliate, un triangolo rosa, un pendente di cristallo di quarzo, gioielli *grunge* in metallo e sul collo un amo *marlin* penzolante e fissato ad una lunga e pesante catena in acciaio. Avevo decorato la scena appoggiando la mia giacca di pelle nera da motociclista su una sedia al tavolo dei relatori. La giacca aveva manette attaccate alla spalla sinistra, anelli arcobaleno sulle frange a destra e adesivi in stile *Queer Nation*, con le scritte “CAMBIO DI SESSO”, “LESBICA”, e “FANCULO LA TUA TRANSFOBIA”, attaccati sul retro.

Monologo

Il corpo transessuale è un corpo innaturale. È il prodotto della scienza medica. È un costrutto tecnologico. È carne dilaniata e ricucita in una forma altra rispetto a quella in cui è nata. Considerate le circostanze, sento una profonda affinità in quanto donna transessuale con il mostro descritto nel *Frankenstein* di Mary Shelley. Come il mostro, anch'io sono molto spesso percepita come non pienamente umana a causa delle modalità della mia corpeazione [*embodiment*]; e come accade al mostro, anche la mia esclusione dalla comunità umana alimenta in me una rabbia profonda e duratura che, come il mostro, rivolgo contro le condizioni nelle quali devo lottare per poter esistere. Non sono la prima a collegare il mostro di Frankenstein al corpo transessuale. Mary Daly ha esplicitato tale connessione ragionando sulla transessualità in «Boundary Violation and the Frankenstein Phenomenon», in cui caratterizza le transessuali quali agenti di un'«invasione necrofila» dello spazio femminile³.

Janice Raymond, che riconosce l'influenza di Daly, è meno diretta quando afferma che «il problema del transessualismo sarebbe affrontato più efficacemente se fosse moralmente cancellato dall'esistenza»⁴; in questa dichiarazione riecheggia comunque i sentimenti di Victor Frankenstein nei confronti del mostro: «Vattene via, spregevole insetto! O meglio, resta, che ti possa schiac-

² “*Genderfuck*” è un termine intraducibile che fa riferimento al caos dei generi e alla mancanza di interesse per le definizioni [N.d.T.].

³ Cfr. Mary Daly, «Boundary Violation and the Frankenstein Phenomenon», in *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon, Boston 1978, pp. 69-72.

⁴ Janice G. Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, Beacon, Boston 1979, p. 178.

ciare e ridurre in polvere!»⁵. È prassi comune della critica letteraria rimarcare che il mostro di Frankenstein sia il suo doppio oscuro e romantico, l'Altro alieno da lui creato e su cui proietta tutto ciò che non può accettare di se stesso. Frankenstein chiama il mostro il «mio vampiro, il mio stesso spirito, liberato dalla tomba»⁶. Posso avere l'ardire di suggerire che Daly, Raymond e altr* della stessa risma vedono nel/la transessuale il proprio golem?⁷.

L'attribuzione della mostruosità è una caratteristica palpabile nella maggior parte delle rappresentazioni lesbiche e gay della transessualità, rappresentazioni che mostrano in snervante dettaglio l'aspetto nascosto di ansia e paura dell'attuale fascinazione culturale per il transgenderismo⁸. Dal mo-

5 Mary Shelley, *Frankenstein, ossia il moderno Prometeo*, trad. it. di C. Zanolli e L. Caretti, Mondadori, Milano 1982, p. 123.

6 *Ibidem*, p. 94.

7 Nonostante intenda essere un congedo sprezzante del mostro, questo commento allude a un importante dibattito sullo stato delle pratiche e delle identità transgender nel femminismo lesbico. Henry Rubin, in una tesi di sociologia in corso presso la Brandeis University, sostiene che la vistosa impennata demografica della popolazione transessuale FtM nel corso degli anni '70 e '80 fosse direttamente correlata alla supremazia, entro il lesbismo, di un "femminismo culturale", che denigrava e marginalizzava pratiche volte a colpire un modello non-liberato di "inversione di genere" dell'omosessualità – soprattutto i ruoli *butch-femme* associati alla cultura lesbica "bassa", di classe operaia. Il femminismo culturale, pertanto, consolidò un'alleanza femminista lesbica con il femminismo eterosessuale della classe media, capitolando alle ideologie di genere dominanti. La stessa soppressione degli aspetti transgender della pratica lesbica sollevò al contempo lo spettro delle transessuali MtF lesbiche, quale peculiare forma di minaccia per la stabilità e la purezza dell'identità lesbica femminista non transessuale (Cfr. Henry Rubin, *Identity and Embodiment among Transsexual Men*, Vanderbilt University Press, Nashville 2003, che è lo sviluppo della sua tesi di dottorato). Cfr. inoltre Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, per un quadro più ampio di questo dibattito, e Janice G. Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, cit., come esempio eclatante di posizione anti-transgender.

8 Il significato attuale del termine "transgender" è ancora non completamente definito. La parola fu inizialmente coniata come sostantivo nel 1970 da chi si ribellava alla categorizzazione sia in quanto travestit* che transessuale per descrivere la propria identità. A differenza delle/i transessuali ma come le/i travestit*, le/i transgender non ricorrono solitamente alla manipolazione chirurgica dei loro corpi; abitualmente, indossano però abiti che significano un genere diverso da quello a cui sono stat* assegnat* al momento della nascita. A differenza delle/i travestit*, ma come le/i transessuali, le/i transgender non modificano l'abbigliamento che codifica il loro genere se non episodicamente o per ottenere una gratificazione sessuale; piuttosto, esprimono con coerenza e pubblicamente un'adesione costante all'identità di genere dichiarata attraverso le stesse strategie di rappresentazione visive utilizzate da altr* per indicare il proprio genere. La logica alla base di questa terminologia riflette la tendenza diffusa a intendere il "genere" come la manifestazione socio-culturale di un "sesso" reale. Così, mentre le/i transessuali esprimono le proprie identità attraverso la realizzazione di un cambiamento fisico, le/i transgender lo fanno attraverso un cambiamento non corporeo dell'espressione pubblica di genere, cosa ben più complessa di una mera modifica dell'abbigliamento. In questo saggio, utilizzo il termine "transgender" secondo un'accezione più recente rispetto a quella delle origini, ossia come termine generico che si riferisce a tutte le identità e pratiche che si incrociano, sono trasversali, si muovono tra, o queerizzano in altro modo i confini di sesso e di genere socialmente costruiti. Il termine include, ma non è limitato a transessualità, travestitismo eterosessuale, travestitismo omosessuale, lesbiche *butch* e a quelle identità non europee quali i Berdache tra i nativi americani o gli Hijra in India. Come il termine queer, anche quello di "transgender" può essere utilizzato sia come verbo sia come aggettivo. In

mento che la transessualità, più di ogni altra pratica o identità transgender, intende destabilizzare il presupposto fondamentale della fissità dei generi, dal quale dipendono le politiche relative all'identità personale, chi ha investito le proprie aspirazioni di giustizia sociale in movimenti identitari parla di noi esprimendo panico allo stato puro, un panico che, nel caso di altre minoranze, potrebbe trovare spazio soltanto nella peggiore propaganda catto-fascista intrisa d'odio e di supremazia bianca.

Citando ampiamente il testo di una lettera pervenuta al direttore di un polare periodico gay/lesbico di San Francisco:

Ritengo il transessualismo una frode e chi ne è parte [. . .] un* perversit*. La/il transessuale [afferma] di dover modificare il proprio corpo in modo da essere "se stess*". Poiché questo "autentico sé" richiede un'altra forma fisica in cui manifestarsi, deve entrare in guerra contro la natura. Non si può cambiare il proprio genere. Ne risulta un'esteriorità abilmente manipolata: quella che è avvenuta è una mutazione. Quello che esiste sotto la superficie deformata è la stessa persona che esisteva prima della deformità. Coloro che demoliscono, o deformano, i propri corpi [agiscono] spinti dalla farsa malata di un approccio patriarcale sbagliato nei confronti della natura, alienato dalla (propria) vera essenza.

Facendo il nome di una persona auto-identificatasi come lesbica transessuale, che aveva avuto occasione di ascoltare durante un incontro pubblico al *San Francisco Women's Building*, la scrivente aggiunge:

Quando un uomo con i seni e pieno di estrogeni ama una donna, non si tratta di lesbismo, ma di perversione mutilata. [Questo individuo] non è una minaccia per la comunità lesbica, è un oltraggio nei nostri confronti. Non è una lesbica, è un uomo mutante, un autoproclamato scherzo della natura, una deformità, un insulto. Si merita di essere preso a schiaffi. Dopo di che, il suo corpo e la sua mente dovrebbero essere raddrizzati⁹.

Quando esseri come questi sostengono che io sia in guerra contro la natura non trovo più motivo per rattristarmi della mia opposizione a loro – o all'ordi-

questo saggio, la transessualità è considerata una pratica/identità transgender culturalmente e storicamente specifica, attraverso la quale un soggetto transgender entra in relazione con istituzioni mediche, psicoterapeutiche e giuridiche, al fine di ottenere l'accesso a determinate tecnologie ormonali e chirurgiche per performare e incarnare se stess*.

9 Debbie Mikuteit, «Letter», in «Coming Up!», febbraio 1986, pp. 3-4 (modificata per brevità e chiarezza).

ne che sostengono di rappresentare –, del mostro di Frankenstein e dell'inimicizia che costui provava nei confronti della specie umana. Non sento la mancanza del favore della loro compagnia – rombo allegramente via a cavalcioni di una Harley, come una lesbica sadomaso uscita dall'inferno e imbottita di dildo.

La stigmatizzazione promossa da etichette degradanti non è priva di conseguenze. Le parole hanno il potere di distruggere vite transessuali. Il 5 gennaio del 1993, una donna transessuale non operata ventiduenne di Seattle, Filisa Vistima, scrisse nel suo diario: «Vorrei essere anatomicamente “normale” in modo da poter andare a nuotare... Ma no, sono una mutante, il mostro di Frankenstein». Due mesi dopo Filisa Vistima si suicidò. Fu spinta a un tale livello di disperazione dal senso di esclusione sperimentato nella comunità queer di Seattle, che si oppose al suo ingresso nella stessa a causa della sua transessualità – nonostante si identificasse e visse come donna bisessuale. Il *Lesbian Resource Center*, in cui lavorava come volontaria, aveva condotto un sondaggio tra le proprie aderenti per capire se dovesse sospendere l'offerta di servizi a transessuali MtF. Filisa si occupava dell'inserimento e dell'archiviazione dei risultati dell'indagine; poteva facilmente immaginare quello che la gente pensava delle persone come lei.

La *Seattle Bisexual Women's Network* annunciò che se avesse ammesso persone transessuali non sarebbe più stata un'organizzazione di donne. «Sono sicura», disse una di loro in riferimento all'inclusione di donne transessuali bisessuali, «che i ragazzi sappiano prendersi cura di se stessi». Filisa Vistima non era un ragazzo e non riuscì a prendersi cura di se stessa. Anche da morta non ricevette solidarietà da parte della comunità di cui aveva rivendicato l'appartenenza. «Perché Filisa non si è sottoposta a cure psichiatriche?», si chiese un giornalista del *Seattle Gay News*. «Perché Filisa non ha rivendicato i suoi diritti civili?» In questo caso, non solo gli abitanti furiosi del villaggio hanno cacciato il mostro ai confini della città, ma l'hanno addirittura rimproverato di essere vulnerabile alle torce. Filisa Vistima si è suicidata o è stata uccisa dalla comunità queer di Seattle?¹⁰. Voglio rivendicare il potere oscuro della mia identità mostruosa senza usarlo come arma contro altr* o esserne io stessa ferita. Lo dirò senza mezzi termini, come ne sono capace: io sono una transessuale e, quindi, un mostro.

Esattamente come gli epiteti “lesbica”, “frocio”, “queer”, “troia” e “puttana” sono stati rivendicati rispettivamente da lesbiche e omosessuali maschi,

dalle minoranze sessuali anti-assimilazioniste, dalle donne che ricercano il proprio piacere erotico e da coloro che lavorano nell'industria del sesso, parole come “creatura”, “mostro” e “innaturale” devono essere rivendicate dalle persone transgender. La loro adozione ed accettazione, la loro somma addirittura, potranno dissiparne la capacità di danneggiarci. Dopo tutto, nella tradizione dominante della cultura europea occidentale, una creatura non è altro che un essere creato, una cosa fatta. L'affronto che voi umani percepite nell'essere definiti “creatura” è il risultato della minaccia che questo termine rappresenta per il vostro status di “signori della creazione”, di esseri elevati al di sopra della mera esistenza materiale. Come nel caso dell'epiteto “esso/a” [it], essere definito/a “creatura” suggerisce la mancanza o la perdita della superiorità dell'essere persona. Non mi vergogno, comunque, di riconoscere il mio rapporto egualitario con l'Essere materiale non umano; tutto emerge dalla stessa matrice di possibilità. “*Monster*” deriva dal sostantivo latino *monstrum*, “prodigio divino”, e si è formato sulla radice del verbo *monere* “mettere in guardia”. Ha poi cominciato a designare quegli esseri viventi dalla forma o struttura anomala, creature leggendarie, come la sfinge, fatte di parti sorprendentemente incongrue, poiché gli antichi consideravano la comparsa di tali esseri il segno dell'imminenza di un evento sovranaturale. I mostri, come gli angeli, svolgevano il ruolo di messaggeri e araldi dello straordinario. Annunciavano l'avvicinarsi della rivelazione, dicendo, di fatto: «Presta attenzione: un evento di importanza capitale sta per aver luogo».

Ascoltatevi, creature compagne. Io, che ho abitato una forma non adatta al mio desiderio, io la cui carne è diventata un assemblaggio di parti anatomiche incongrue, io che posso assumere le sembianze di un corpo naturale solo attraverso un processo innaturale, vi faccio dono di questo avvertimento: la Natura con la quale mi tormentate non è che una menzogna. Non illudetevi che essa possa proteggervi da quello che rappresento, perché è una montatura che nasconde l'infondatezza del privilegio che, a mie spese, cercate di tenervi stretto. Siete costruite quanto me; il medesimo Ventre anarchico ha dato i natali ad entrambe. Vi esorto a interrogare la vostra natura come io sono stata costretta a fare con la mia. Vi sfido a rischiare l'abiezione e a fiorire come è successo a me. Ascoltate le mie parole e potrete facilmente scoprire anche in voi stesse le cicatrici e le suture.

Critica

In risposta alla domanda posta nel titolo del suo recente saggio, «What

¹⁰ Il paragrafo precedente si basa ampiamente, in alcuni casi parafrasandoli, sui seguenti articoli: Margaret D. O'Hartigan, «I Accuse», in «Bay Times», 20 maggio 1993, p. 11 e Frederic Kahler, «Does Filisa Blame Seattle?», in «Bay Times», 3 giugno 1993, p. 23.

is a Monster? (According to Frankenstein)», Peter Brooks suggerisce che, qualunque altra cosa possa essere, un mostro «può anche essere chi sfugge alle definizioni di genere»¹¹. Brooks interpreta la storia di Mary Shelley, dello scienziato accecato dall'ambizione e della sua inquietante creazione come un'anticipazione del dissenso alla tradizione letteraria realista ottocentesca, non ancora diventata la forma narrativa dominante. Dal suo punto di vista, *Frankenstein* si sviluppa a livello testuale facendo ricorso a una strategia narrativa generata dalla tensione tra un'epistemologia orientata visivamente e un approccio diverso alla conoscenza della verità dei corpi che privilegia la linguisticità verbale¹².

La conoscenza, attraverso lo sguardo e attraverso il parlare/ascoltare, è sessuata rispettivamente come maschile e femminile, nel quadro critico all'interno del quale opera Brooks. Considerato da questa prospettiva, il testo di Shelley è informato da – e critica dal punto di vista di una donna – la riorganizzazione contemporanea della conoscenza sostenuta dalle rivendicazioni di verità sempre più esigenti avanzate dalla scienza illuminista. Il mostro problematizza il genere, almeno in parte, attraverso il proprio fallimento in qualità di soggetto vitale nel campo visivo; seppur definito come “lui”, esercita una resistenza femminile, e potenzialmente femminista, al tentativo di definizione proveniente da una scopofilia fallicizzata. Il mostro attualizza tale resistenza padroneggiando il linguaggio al fine di rivendicare la posizione di soggetto parlante e di proclamare verbalmente quella stessa soggettività negatagli nel regno speculare¹³.

La mostruosità transessuale, però, insieme all'emozione corrispondente – la rabbia transgender – non potrà mai rivendicare questo strumento di resistenza in maniera sicura a causa dell'incapacità del linguaggio di rappresentare, in una struttura linguistica, il movimento temporale del soggetto transgender tra posizioni di genere stabilite. La nostra situazione inverte quella del mostro di Frankenstein. A differenza di questi, rappresentiamo, spesso con successo, le norme visive della cultura di corpeazione di genere. Tale rappresentazione

11 Peter Brooks, «What is a Monster? (According to Frankenstein)», in *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative*, Harvard University Press, Cambridge 1993, p. 219.

12 *Ibidem*, pp. 199-200.

13 Per una breve discussione dell'impatto dell'Illuminismo sulle costruzioni di genere, cfr. Thomas Laqueur, *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 3-12. Per le interpretazioni femministe di *Frankenstein* a cui risponde Brooks, cfr. Sandra Gilbert e Susan Gubar, «Horror's Twin: Mary Shelley's Monstrous Eve», in *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Yale University Press, New Haven 1979, pp. 213-247; Mary Jacobus, *Is There a Woman in this Text? Reading Woman: Essays in Feminist Criticism*, Columbia University Press, New York 1986, pp. 83-109 e Margaret Homans, «Bearing Demons: Frankenstein's Circumvention of the Maternal», in *Bearing the Word*, Chicago University Press, Chicago 1986, pp. 100-119.

diventa una forma di resistenza sovversiva quando, grazie ad un uso provvisorio del linguaggio, dichiariamo verbalmente l'innaturalità della nostra pretesa nei confronti delle posizioni soggettive che comunque occupiamo¹⁴. La prospettiva di un mostro con una vita e una volontà proprie è la fonte primaria dell'orrore di Frankenstein. Lo scienziato ha intrapreso il proprio progetto con in mente un obiettivo specifico – nientemeno che quello di soggiogare completamente la natura al proprio potere. Egli trova il mezzo per realizzare i suoi desideri nella scienza moderna, i cui devoti, gli sembra,

hanno acquisito nuovi e quasi illimitati poteri; possono comandare i tuoni del cielo, imitare il terremoto, e anche prendersi gioco del mondo invisibile con le sue ombre [...]. Di più, molto di più, io sarò in grado di ottenere. Sarò il pioniere di una nuova via, esplorerò poteri sconosciuti e rivelerò al mondo i più profondi misteri della creazione!¹⁵.

Il frutto di questi sforzi non è, tuttavia, quello previsto da Frankenstein. Il rapimento, che si aspettava di sperimentare al risveglio della sua creatura, si trasforma presto in terrore:

Vidi gli occhi giallo-opachi della creatura aprirsi [...]. Le mascelle si aprirono e mugolò qualche suono inarticolato, mentre un ghigno gli raggrinziva le guance. Può darsi che dicesse qualcosa, ma non lo udii; una mano era tesa in avanti, forse per trattenermi, ma gli sfuggii e mi precipitai giù per le scale¹⁶.

Anche il mostro scappa e si allontana dal suo creatore per un certo numero di anni. Nel frattempo, impara qualcosa del suo essere nel mondo e, invece di benedirlo, maledice il suo creatore. Il successo dello scienziato di Mary Shelley dimostra paradossalmente l'inutilità del compito che si è auto-assegnato: al posto di sancire il potere di Frankenstein sulla materialità, il corpo nuovamente ridato alla vita della creatura testimonia il fallimento del suo creatore nel raggiungere la padronanza totale di cui era alla ricerca. Frankenstein non può controllare la mente e i sentimenti del mostro che ha creato. Questi eccede e confuta i suoi scopi.

Da questo punto di vista, la mia esperienza di transessuale è simile a quella

14 Il discorso apertamente transessuale sovverte anche la logica di un'osservazione di Harold Bloom («Afterword», in *Frankenstein, or The Modern Prometheus*, Signet/NAL, New York 1965, pp. 212-223), secondo cui «un bel “mostro”, o addirittura uno passabile, non sarebbe stato un mostro» (p. 218).

15 M. Shelley, *Frankenstein*, cit., p. 58.

16 *Ibidem*, pp. 69-70.

del mostro. La coscienza plasmata dal corpo transessuale non è una creazione della scienza che ne ridisegna la carne, più di quanto la mente del mostro sia una creazione di Frankenstein. L'impresa che ha prodotto le tecniche ormonali e chirurgiche di riassegnazione del sesso non è meno pretenziosa, né più nobile, di quella di Frankenstein. Medici eroici si sforzano tuttora di trionfare sulla natura. Il discorso scientifico che ha prodotto le tecniche di riassegnazione del sesso è inseparabile dalla ricerca dell'immortalità attraverso la perfezione del corpo, dalla fantasia della padronanza totale ottenuta tramite la trascendenza di un limite assoluto e il desiderio arrogante di creare la vita¹⁷. La genealogia di tale discorso emerge da una ricerca metafisica più antica della scienza moderna e le politiche culturali che mette in atto sono allineate al tentativo profondamente conservatore di stabilizzare l'identità di genere al servizio dell'ordine eterosessuale naturalizzato.

Nulla di tutto questo, però, preclude ai corpi transessuali medicalmente costruiti di essere luoghi vitali di soggettività. Né garantisce la conformità di soggetti così incarnati al progetto che ha sviluppato le tecniche di realizzazione transessuale. Quando ci alziamo dai tavoli operatori della nostra rinascita, noi transessuali siamo qualcosa di più, e qualcosa di diverso, dalle creature attese dai nostri creatori. Anche se le tecniche mediche per il cambio di sesso sono in grado di plasmare corpi che soddisfano criteri visivi e morfologici capaci di generare un effetto di naturalezza, l'utilizzo di tali tecniche produce un'esperienza soggettiva che smentisce l'effetto naturalistico che la tecnologia biomedica intende ottenere. L'incarnazione transessuale, come l'incarnazione del mostro, pone il soggetto in una relazione inassimilabile, antagonista e queer nei confronti di una Natura nella quale deve comunque esistere. Nel romanzo di Shelley il mostro di Frankenstein articola la propria situazione innaturale all'interno del mondo naturale in maniera molto più sofisticata

17 Billings e Urban documentano particolarmente bene l'atteggiamento medico verso la chirurgia transessuale come rappresentativa della padronanza tecnica sul corpo. Cfr. Dwight B. Billings e Thomas Urban, «The Socio-Medical Construction of Transsexualism: An Interpretation and Critique», in «Social Problems», n. 29, 1981, pp. 266-282; Irvine suggerisce come la transessualità si inserisca nello sviluppo della sessuologia scientifica, anche se consiglia cautela nell'accettare acriticamente l'interpretazione dell'esperienza transessuale presentata da Billings e Urban. Cfr. Janice Irvine, *Disorders of Desire: Sex and Gender in Modern American Sexology*, Temple University Press, Philadelphia 1990, p. 259. Meyer, nonostante alcuni commenti conclusivi estremamente transfobici, offre un buon resoconto della medicalizzazione delle identità transgender. Cfr. Morris Meyer, «I Dream of Jeannie: Transsexual Striptease as Scientific Display», in «The Drama Review», vol. 35, n. 1, 1991, pp. 25-42; per una prospettiva trans dell'agenda scientifica relativa alle tecniche di riassegnazione del sesso, cfr. Sandy Stone, «L'«Impero» colpisce ancora: un manifesto post-transessuale», trad. it. di B. De Vivo, in Elisa A. G. Arfini e Cristian Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa 2012, pp. 133-154, in particolare la sezione intitolata «La cultura tardo-capitalista desidera far diventare ogni parte della realtà un'immagine della propria sicurezza» (pp. 139-145).

rispetto a quella che si potrebbe aspettare chi lo conosce solo nella versione interpretata da Boris Karloff nel classico di James Whale del 1930. Il critico cinematografico Vito Russo ha suggerito che l'interpretazione del mostro da parte di Whale è stata influenzata dall'omosessualità non dichiarata del regista nel periodo in cui stava girando il film. Il *pathos* del suo mostro era la conseguenza dell'esperienza della sua identità sessuale nascosta¹⁸. Mostruosa e innaturale agli occhi del mondo e tuttavia alla ricerca dell'amore della sua stessa specie e dell'accettazione da parte della società umana, la creatura di Whale esteriorizza e rende visibile la solitudine e l'alienazione da incubo che il *closet* può generare¹⁹. Non è questo, però, il mostro che mi parla così potentemente della mia situazione in quanto essere dichiaratamente transessuale. Quello che emulo è piuttosto il mostro letterario di Mary Shelley, che è arguto, agile, forte ed eloquente.

Nel romanzo, la creatura fugge dal laboratorio di Frankenstein e si nasconde nella solitudine delle Alpi dove, attraverso l'osservazione furtiva della gente che le capita di incontrare, acquisisce progressivamente una conoscenza del linguaggio, della letteratura e delle convenzioni della società europea. In un primo momento comprende vagamente la propria condizione:

Non avevo ancora incontrato un essere umano che mi rassomigliasse o rivendicasse un qualche rapporto con me²⁰. Cosa significava questo? Chi ero? Che cosa ero? Da dove venivo? Qual era la mia destinazione? Queste domande ritornavano continuamente, ma non ero in grado di dar loro una risposta²¹.

Poi, nella tasca della giacca, che aveva preso con sé fuggendo dal laboratorio, il mostro trova il diario di Victor Frankenstein, e apprende i particolari della sua creazione:

Stavo male mentre leggevo. L'accresciuta conoscenza non faceva ora che

18 Vito Russo, *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*, Harper and Row, New York 1981, pp. 49-50: «I parallelismi omosessuali in *Frankenstein* (1931) e ne *La moglie di Frankenstein* (1935) ebbero origine dalla rappresentazione, in entrambi i film, del mostro come figura antisociale analogamente al modo in cui erano considerate le persone omosessuali, ossia come "cose" che non sarebbero dovute esistere. In entrambi i film l'omosessualità del regista James Whale potrebbe essere stata il motivo scatenante di tale rappresentazione».

19 Il termine "*closet*" fa riferimento alla condizione di gay e lesbiche non dichiarat* ("restare nel *closet*"), contrapposta all'atto di uscire dal *closet*, ossia fare *coming out* – espressione ben nota anche in Italia, che è l'abbreviazione di "*coming out of the closet*" [N.d.T.].

20 M. Shelley, *Frankenstein*, cit., p. 149.

21 *Ibidem*, p. 157.

mostrarmi più chiaramente che infelice reietto io fossi²².

Dopo aver appreso la propria storia e sperimentato il rifiuto di tutti quelli di cui aveva cercato la compagnia, la vita della creatura prende una piega oscura. «I miei sentimenti erano solo di rabbia e di vendetta», dichiara il mostro. «Io, come l'arcidiavolo, mi portavo dentro un inferno»²³. Il mostro sarebbe felice di poter distruggere l'intera Natura, ma si risolve, infine, per un piano più vantaggioso: eliminare sistematicamente tutti quelli che Victor Frankenstein ama. Una volta che si rende conto che è la sua creatura abbandonata ad essere responsabile della morte delle persone a lui più care, Frankenstein si ritira carico di rimorsi in un villaggio di montagna sopra la sua nativa Ginevra per riflettere sulla sua complicità nei crimini commessi dal mostro.

Durante un'escursione sui ghiacciai all'ombra del Monte Bianco, sopra il villaggio di Chamonix, Frankenstein scorge una figura familiare avvicinarsi sul ghiaccio. Ovviamente è il mostro, che esige un incontro con il proprio creatore. Frankenstein acconsente e i due si ritirano insieme in una capanna. Lì, in un monologo che occupa quasi un quarto del romanzo, il mostro racconta la storia della sua creazione dal proprio punto di vista, spiegando a Frankenstein perché è così accecato dalla rabbia.

Questo è ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix. Al pari del mostro, ho potuto parlare dei miei primi ricordi e di come sono diventata consapevole della differenza tra me e tutte le persone che mi circondavano. Posso descrivere come ho acquisito un'identità mostruosa etichettandomi come "transessuale" per poter nominare parti di me stessa che altrimenti non avrei potuto spiegare. Anch'io ho scoperto gli appunti degli uomini che hanno creato il mio corpo e che hanno creato corpi di creature come me fin dagli anni '30. Conosco nei minimi dettagli la storia recente degli interventi medici volti alla produzione della soggettività transgender; la scienza cerca di contenere e colonizzare la minaccia radicale posta dalla peculiare strategia di resistenza transgender alla coercizione di genere: l'alterazione fisica dei genitali²⁴. Affronto ogni giorno le conseguenze della definizione medica della mia

²² *Ibidem*, p. 159-160.

²³ *Ibidem*, p. 167.

²⁴ In mancanza di una storia critica affidabile sulla transessualità è utile rivolgersi ai resoconti medici. Cfr, in particolare, Harry Benjamin, *Il fenomeno transessuale*, trad. it. di F. Pintore, Astrolabio, Roma 1968; Richard Green e John Money (a cura di), *Transsexualism and Sex Reassignment*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1969; Robert Stoller, *Sex and Gender*, Vol. 1, Science House, New York 1968 e *The Transsexual Experiment*, Vol. 2, Hogarth, Londra 1975. Per una panoramica sulla variazione interculturale nell'istituzionalizzazione del sesso/genere, cfr. Walter Williams, «Social Constructions/Essential Characters: A Cross-Cultural Viewpoint», in *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Beacon, Boston 1986, pp. 252-276; e Judith Shapiro, «Transsexualism: Reflections on the Persistence of Gender and

identità come disturbo emotivo. Attraverso il filtro di questa patologizzazione ufficiale, i suoni che escono dalla mia bocca possono essere sommariamente liquidati come i deliri confusi di una mente malata.

Come il mostro, più a lungo vivrò in queste condizioni più la rabbia crescerà in me. La rabbia mi illividisce nel farsi strada attraverso i pori della pelle, impregnandola fino a trasformarla nel sangue che attraversa il mio cuore pulsante. È una rabbia alimentata dalla necessità di esistere in circostanze esterne che cospirano contro la mia sopravvivenza. Ma esiste in me anche un'altra rabbia.

Diario (18 febbraio 1993)

Kim era seduta tra le mie gambe divaricate, con la schiena appoggiata a me, il coccige sul bordo del tavolo. Con la mano sinistra stringeva la mia coscia con una forza tale che i lividi sono ancora lì, una settimana dopo. Sudando e lamentandosi, spinse per l'ultima volta e il bambino finalmente nacque. Attraverso la schiena della mia amante, contro la pelle del mio ventre, ho sentito un bambino uscire dal corpo di un'altra donna, finalmente nel mondo. Mani sconosciute ce lo strapparono via per aspirargli il meconio verde e appiccicoso dalle vie aeree. «È una bambina», ha detto qualcuno. Paul, credo. Perché, proprio in quel momento, un miscuglio di sentimenti oscuri e inattesi emerse in silenzio da qualche angolo nascosto e tranquillo della mia mente? Questo momento miracoloso non era quello giusto per prenderli in considerazione. Li ho respinti, pur sapendo che erano troppo forti per poterli evitare a lungo. Dopo tre giorni eravamo tutti esausti, un po' delusi perché le complicazioni ci avevano costretto ad andare all'ospedale invece di partorire a casa. Mi chiedo cosa pensasse il personale ospedaliero della nostra piccola tribù brulicante in sala parto: Stephanie, la levatrice; Paul, il padre del bambino; la sorella di Kim, Gwen; mio figlio Wilson e io; e le altre due donne che compongono la nostra famiglia, Anne e Heather. E, naturalmente, Kim e la

the Mutability of Sex», in Julia Epstein e Kristina Straub (a cura di), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, New York 1991, pp. 248-279 (in particolare, pp. 262-268). Per resoconti relativi a forme particolari di istituzionalizzazione di pratiche transgender che impiegano l'alterazione chirurgica dei genitali, cfr. Serena Nanda, *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*, Wadsworth, Belmont 1990; e Will Roscoe, «Priests of the Goddess: Gender Transgression in the Ancient World», American Historical Association Meeting, 9 gennaio 1994, San Francisco. Lettori avventurosi e curiosi delle pratiche contemporanee di alterazione dei genitali non transessuali possono contattare ENIGMA (*Erotic Neoprimitive International Genital Modification Association*), SASE a Lafarge-Werks, 2329 N. Leavitt, Chicago, IL 60647.

bambina. L'ha chiamata Denali, come la montagna dell'Alaska.

Non credo che i medici avessero la più pallida idea di come noi tutti ci considerassimo legati gli uni alle altre. Quando il travaglio cominciò, ci demmo il cambio nei vari ruoli di supporto, ma con la progressione del dolore ci stabilizzammo in ruoli più fissi. Mi sono ritrovata nel ruolo di ostetrica. Ora dopo ora, attraverso decine di serie di contrazioni, ero totalmente concentrata su Kim, l'aiutavo a mantenere il controllo delle emozioni mentre si abbandonava a questo processo inarrestabile, fissandola negli occhi per evitare che il dolore la allontanasse dalle sensazioni del suo corpo, respirando ogni respiro con lei, come una compagna. Ho partecipato, con intimità crescente, alla trasformazione rituale della coscienza che ha avuto luogo alla nascita di sua figlia. I rituali della nascita sono utili a preparare l'io ad un'apertura profonda, un'apertura tanto psichica quanto corporea. Il corpo di Kim portò questo processo rituale ad un culmine impressionante, che si concluse con un'esperienza catartica e viscerale. Ma il mio corpo mi ha lasciata sospesa. Avevo preso parte ad un viaggio fino al punto nel quale la mia compagna doveva procedere da sola, e io terminare il viaggio per me stessa. Per concludere il rituale della nascita a cui avevo partecipato, avevo bisogno di smuovere qualcosa in me, tanto profondo quanto un'intera esistenza umana.

Fluttuavi dall'ospedale verso casa, satura di un'energia vitale che non voleva esaurirsi. Passai il tempo in maniera inconcludente fino al momento in cui rimasi sola: la mia ex era venuta per Wilson; Kim e Denali erano ancora in ospedale con Paul; Stephanie se ne era andata e tutt* le/gli altr* avevano avvertito il bisogno di fare una passeggiata. Finalmente, nella solitudine della mia casa, scoppiai in pezzi come un sacchetto di carta bagnata e versai il contenuto emotivo della mia vita tra le mani che tenevo a coppa, a mo' di setaccio, sul mio volto. Per giorni, mentre accompagnavo la mia compagna nel suo viaggio, mi ero progressivamente aperta a me stessa, preparandomi a liberare quanto covavo in profondità. Ora tutto si riversava fuori di me, salendo da dentro e uscendo attraverso la mia gola, la mia bocca, perché queste cose non sarebbero mai potute passare tra le labbra della mia fica. Sapevo che l'oscurità che avevo intravisto in precedenza sarebbe riemersa, ma dovevo attraversare vasti oceani di emozioni prima che ritornasse.

La felicità pura per la nascita di una nuova vita emerse annunciata da un gorgoglio, ondata dopo ondata. Ero così incredibilmente felice. Ero così innamorata di Kim, provavo tanta ammirazione per la sua forza e per il suo coraggio. Mi sentivo orgogliosa ed entusiasta della famiglia queer che stavamo costruendo con Wilson, Anne, Heather, Denali e tutt* i/le bambini/e che sarebbero venuti/e dopo. Avevamo tutt* assaggiato una possibilità esaltante di vita in comune e relazioni vivificanti e intime per definire le quali non

disponiamo di nomi adeguati. Scherziamo sul nostro essere pionier* invertit*: avventurarsi nel cuore della civiltà per riprendersi la riproduzione biologica dall'eterosessualità e liberarla per i nostri scopi. Siamo spregiudicat*; dobbiamo esserlo in un mondo basato sui "valori della famiglia tradizionale".

A volte, però, rimpiango ancora la scomparsa di vecchie e più familiari abitudini. Non è passato troppo tempo da quando la mia ex e io ci sposammo, donna e uomo. Quell'amore era stato genuino e il dolore per la sua perdita reale. Avevo sempre desiderato l'intimità con le donne più dell'intimità con gli uomini e questo desiderio mi era sempre sembrato strano. Lei aveva bisogno di un'apparenza normale. La forma della mia carne era una barriera che mi allontanava dal mio desiderio. Come un corpo senza bocca, stavo morendo di fame in mezzo all'abbondanza. Non mi sarei lasciata morire di fame, anche se quello che ci voleva per aprirmi ad una più profonda consapevolezza di me stessa esigeva che troncassi le connessioni più profonde di quel momento. Così ho abbandonato una vita e ne ho costruita una nuova. Il fatto che lei e io abbiamo ricominciato ad andare d'accordo, dopo tanti scontri, rende l'amarrezza della nostra separazione un po' più dolce. Il giorno della nascita, questa antica perdita era presente anche nella sua parziale riscoperta; accanto alla pienezza ritrovata nella mia vita, essa evocava una struggente tristezza piena di speranza, che mi inondava.

La frustrazione e la rabbia mi invasero presto. A dispetto di tutto quello che avevo fatto, la mia identità era ancora fragile. Ogni circostanza della vita sembrava congiurare contro di me in un immenso atto di invalidazione e cancellazione. Nel corpo in cui ero nata era stata invisibile la persona che ritenevo di essere; ero stata invisibile in quanto queer, mentre le forme del mio corpo rendevano etero i miei desideri. Ora, come lesbica sono invisibile tra le donne; come transessuale, sono invisibile tra le lesbiche. In qualità di partner di una neomamma sono spesso invisibile come transessuale, donna, e lesbica. Ho perso il conto di amic* e conoscenti in questi ultimi nove mesi che mi hanno chiesto se fossi io il padre. Ciò mostra in modo drammatico quanto non comprendano affatto quello che sto cercando di realizzare con il mio corpo. Qualunque autorappresentazione visibile e comprensibile abbia raggiunto ha un prezzo elevato, che rende la persistente esperienza di invisibilità esasperante e difficile da sopportare.

Presto i presupposti collettivi dell'ordine naturalizzato mi soprafecero. La natura esercita un'oppressione egemonica. Improvvisamente mi sono sentita persa e spaventata, sola e confusa. Come ha fatto quel ragazzino che fui, mormone dell'Oklahoma, a diventare una transessuale sadomaso di San Francisco con un dottorato di ricerca a Berkeley? Riuscire ad orientarmi in un percorso così lungo e strano mi pareva un'idea ridicola. La mia casa era così

lontana, alle mie spalle, era ormai persa per sempre e non c'erano posti dove andare a riposare. Spossata dalle forti emozioni, un po' stordita, sentivo dissolversi i muri interiori che mi proteggevano, lasciandomi vulnerabile a tutto ciò che poteva ferirmi. Piansi e mi abbandonai alla più nera disperazione per quello che il genere mi aveva fatto.

Sono completamente fottuta. Fa troppo male per andare avanti. Sono stata più vicina oggi a partorire – letteralmente – di quanto potrò mai esserlo. Il mio corpo non può farlo; non riesco nemmeno a sanguinare senza che sia ferita, eppure affermo di essere una donna. In che modo? Perché mi sono sempre sentita così? Sono un maledetto scherzo della natura. Non potrò mai essere una donna come le altre, ma non potrei mai essere un uomo. Forse non c'è davvero un posto per me in tutta la creazione. Sono così stanca di questa fluttuazione incessante. Sono davvero in guerra contro la natura. Sono alienata dall'Essere. Sono una deformità auto-mutilata, perversa, mutante, intrappolata in una carne mostruosa. Dio, non ho mai voluto essere nuovamente intrappolata. Mi sono distrutta. Sono caduta nel buio, sto cadendo a pezzi. Entro nel regno dei miei sogni. Sono sott'acqua, nuoto verso l'alto. È buio. Vedo una luce scintillante sopra di me. Erompo attraverso la superficie dell'acqua con i polmoni che scoppiano. Cerco l'aria – e trovo solo altra acqua. I miei polmoni sono pieni d'acqua. Dentro e fuori, ne sono circondata. Perché non sono morta se non c'è differenza tra me e ciò in cui sono immersa? C'è un'altra superficie sopra di me e io nuoto freneticamente verso di essa. Vedo una luce scintillante. Erompo nuovamente dalla superficie dell'acqua, più e più e più volte. Quest'acqua mi annienta. Non posso essere e tuttavia – un'impossibilità straziante – sono. Farò di tutto per non essere qui.

Nuoterò per l'eternità.

Morirò per l'eternità.

Imparerò a respirare acqua.

Diventerò acqua.

Se non posso cambiare la mia condizione cambierò me stessa.

In questo atto di trasformazione magica

Mi riconosco nuovamente.

Io sono movimento senza fondamento e senza confini.

Io sono flusso furioso.

Io sono tutt'uno con l'oscurità e l'umido.

E sono rabbiosa.

Ecco finalmente il caos che tenevo a bada.

Questa, finalmente, è la mia forza.

Io non sono l'acqua -

Io sono l'onda,
E la rabbia
È la forza che mi muove.
La rabbia
Mi restituisce il corpo
Come mezzo fluido proprio.
La rabbia
Sferra un buco nell'acqua
Intorno al quale mi raccolgo
Per permettere al flusso di attraversarmi.

La rabbia
Mi costituisce in forma primordiale
Scaglia la mia testa all'indietro
Mi solleva le labbra sui denti
Mi apre la gola
Mi fa impennare ed ululare: e nessun suono diluisce
La qualità cristallina della mia rabbia.
Nessun suono
Esiste
In questo luogo senza linguaggio.
La mia rabbia è un delirio silenzioso.
La rabbia
Alla fine mi rigetta indietro
In questa realtà mondana
In questa carne trasfigurata
Che mi allinea con la forza del mio Essere.
Nel partorire la mia rabbia,
La mia rabbia mi ha fatta rinascere.

Teoria

Una disgiunzione formale appare particolarmente appropriata in questo momento, perché il sentimento che tento di analizzare criticamente, quello che ho chiamato “rabbia transgender”, emerge dagli interstizi di pratiche discorsive e dal crollo delle comuni categorie. La rabbia è generata dalla situazione del soggetto in un campo disciplinato dalla relazione instabile, ma indissolubile, tra linguaggio e materialità, una situazione in cui il linguaggio

organizza e porta a significazione una materia che allo stesso tempo sfugge ad una rappresentazione definitiva ed esige una continua riarticolazione in termini simbolici. In questo campo dinamico, il soggetto deve sorvegliare costantemente il confine costituito dalla propria rifondazione, al fine di mantenere le finzioni di “interno” ed “esterno” contro un regime di significazione/materializzazione la cui intrinseca instabilità produce una delle sue caratteristiche costanti: la rottura dei confini soggettivi. Il sentimento di rabbia che cerco di definire si trova al margine della soggettività e al limite della significazione. Esso origina dal riconoscimento che l’“esteriorizzazione” di una materialità, che viola continuamente la forclusione dello spazio soggettivo all’interno di un ordine simbolico, è anche e necessariamente “dentro” il soggetto, fondamento della materializzazione del suo corpo e formazione del suo Io corporeo.

Questa rabbia primaria diventa rabbia transgender quando l’incapacità di forcludere il soggetto si realizza attraverso una mancata soddisfazione delle norme di corpeazione di genere. La rabbia transgender è l’esperienza personale di essere costrett* a trasgredire ciò che Judith Butler ha definito nei termini di schemi di regolamentazione marcatamente genderizzati che determinano la vitalità dei corpi, l’essere costrett* a entrare in «un territorio di corpi abietti, un campo di deformazione»²⁵ che, nella sua invivibilità, comprende e costituisce il regno della soggettività legittima. La rabbia transgender è furia queer, risposta emotiva alle condizioni in cui diventa imperativo adottare, per la propria sopravvivenza come soggetto, un insieme di pratiche che accelerino l’esclusione da un ordine naturalizzato dell’esistenza che intende restare l’unico fondamento possibile per la costituzione del soggetto. Tuttavia, nel mutare le identità di genere e nel renderle provvisorie, aperte allo sviluppo e all’occupazione strategica, questa rabbia permette la creazione di nuove modalità soggettive regolate da differenti codici di intelligibilità. La rabbia transgender consente di dis-identificarsi da soggettività obbligatoriamente assegnate. Rende possibile il passaggio da una soggettività sessuata a un’altra, facendo leva sull’impossibilità della completa forclusione del soggetto a mutare la forza esteriore in pulsione interiore e viceversa. Attraverso il lavoro della rabbia lo stigma diventa fonte di potere trasformativo²⁶.

Desidero soffermarmi a teorizzare, proprio in questo punto del testo, perché nel momento vissuto durante il quale mi sono sentita rigettata dallo stato di abiezione, nel momento immediatamente seguente la nascita della figlia

25 Judith Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1993, p. 16.

26 *Ibidem*, pp. 1-22.

della mia amante, ho subito cominciato a raccontarmi una storia per dare un senso alla mia esperienza. Ho iniziato a sviluppare teorie, utilizzando tutti gli strumenti concettuali che la mia cultura mi metteva a disposizione. Altre storie vere di quegli eventi potrebbero senza dubbio essere raccontate, ma al mio ritorno ho saputo per certo ciò che aveva acceso la miccia della mia rabbia nella sala parto dell’ospedale. Era la non-consensualità della genderizzazione della bambina. Vedete, mi sono detta, asciugandomi il moccio che mi colava sulla faccia con una manica della camicia, i corpi sono resi significanti solo attraverso modi – culturalmente e storicamente determinati – di cogliere la loro fisicità, modi capaci di trasformare la carne in un artefatto utile. La genderizzazione è il primo passo di questa trasformazione, inseparabile dal processo di formazione dell’identità per mezzo del quale veniamo inserit* nel sistema di scambio dell’economia eterosessuale. L’autorità coglie specifiche qualità materiali della carne, in particolare i genitali, quale indicazione esteriore del futuro potenziale riproduttivo, costruisce questa carne come segno da leggere per saturare culturalmente il corpo. L’attribuzione di genere è obbligatoria; codifica e spiega i nostri corpi in modi che ci influenzano materialmente; noi però non siamo liber* di scegliere le nostre caratteristiche e il significato che si portano appresso²⁷.

Questo è stato l’atto compiuto tra l’inizio e la fine di quella breve frase in sala parto: «È una bambina». Questo è stato l’atto che mi ha ricordato tutta l’angoscia delle mie lotte contro il genere. Ma questo è stato anche l’atto che ha interdetto la mia complicità nella genderizzazione non consensuale di un’altra persona. La violenza genderizzante è la condizione fondante della soggettività umana; possedere un genere è il tatuaggio tribale che rende riconoscibile la propria umanità. Rimasi per un momento sospesa tra i dolori di due violazioni, il marchio del genere e l’invivibilità della sua assenza. Potevo dire quale dei due fosse peggiore? Oppure potevo solo dire quale dei due fosse per me più facile da sopportare per continuare a sopravvivere?

Come può una persona, nello scoprirsi prostrata e impotente di fronte alla

27 Un consistente numero di studi sostiene queste osservazioni: in «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex», in Rayna R. Reiter (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210, Gayle Rubin offre un fertile punto di partenza per lo sviluppo non solo di una politica economica del sesso, ma della soggettività genderizzata. Sul reclutamento e sull’attribuzione di genere, cfr. Suzanne J. Kessler e Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*, University of Chicago Press, Chicago 1985; sul genere come sistema di segni che naturalizza gruppi sociali sulla base di somiglianze materiali apparentemente condivise sono stata influenzata da alcune idee sulla razza di Colette Guillaumin, *Razza e Natura. Sistema di marchi, idea di gruppo naturale e rapporti sociali*, in Sara Garbagnoli e Vincenza Perilli (a cura di), *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Alegre, Roma 2013, pp. 63-92 e Monique Wittig, «The Mark of Gender», in *The Straight Mind and Other Essays*, Beacon, Boston 1992, pp.76-89.

Legge del Padre non covare un'indicibile rabbia? Che differenza fa se il padre, in questo caso, era un punk frocio anarchico dai capelli rosa, pieno di tatuaggi e piercing, che aveva aiutato la sua amica lesbica a rimanere incinta? La lingua fallogocentrica, non chi la utilizza in un dato momento, è il bisturi che segna la nostra carne. Sfido quella Legge, rifiutandomi di rispettare il decreto originale del mio genere. Anche se non posso sfuggire al suo potere, posso passarli attraverso. Forse, se mi muovo in maniera sufficientemente furiosa, posso deformare quel potere con il mio passaggio e lasciare una traccia della mia rabbia. Posso abbracciarla mettendo in atto la vendetta di rinominarmi, dichiarando la mia transessualità, ottenendo l'accesso ai mezzi della mia riassegnazione esteriore. Anche se non posso reggerlo, posso muovermi al di sotto dello stilo per favorire i miei occulti piaceri autosufficienti.

Incontrare il corpo transessuale, scoprire la coscienza transgender nel suo articolarsi, significa rischiare lo svelamento dell'artificialità dell'ordine naturale. Affrontare le implicazioni di tale artificialità può evocare tutte le violazioni, le perdite e le separazioni inflitte dal processo di genderizzazione che sorregge l'illusione di naturalezza. Il mio corpo transessuale rende letterale questa violenza astratta. In quanto messenger* di questo annuncio angosciante, noi transessuali soffriamo spesso per il dolore altrui, ma non tolleriamo volentieri la rabbia che altr* dirigono contro di noi. E abbiamo qualcos'altro da dire, se vorrete ascoltare i mostri: esiste una possibilità significativa di *agency* e di azione anche all'interno dei campi di dominio che determinano lo stupro culturale universale di qualsiasi carne. Sappiate, però, che intraprendere questo compito sarà un processo che vi rifarà.

Parlando in qualità di mostro e con la mia voce, utilizzando le immagini buie e acquose del Romanticismo e cedendo di tanto in tanto alle sue cadenze meditabonde e ai suoi grandiosi atteggiamenti, utilizzo le stesse tecniche letterarie impiegate da Mary Shelley per suscitare solidarietà nei confronti della creazione dello scienziato. Come quella creatura, affermo il mio valore di mostro, malgrado ciò che la mia mostruosità mi obbliga ad affrontare, e ridefinisco la vita degna di essere vissuta. Ho espresso le domande miltoniane che Shelley pone in epigrafe del suo romanzo: «Ti ho chiesto io, creatore, dalla creta / di farmi uomo? Ti ho sollecitato io / a trarmi dall'oscurità?»²⁸. Con una sola voce, rispondiamo io e il mostro: «No», senza svilirci, perché abbiamo accettato il duro lavoro di ricostruirci secondo le nostre condizioni e contro l'ordine naturale. Anche se rinunciamo al privilegio della naturalezza, non siamo scoraggiat*, perché siamo alleat* del caos e dell'oscurità da cui

28 I versi del *Paradiso perduto* di Milton, in epigrafe nell'edizione originale, sono riportati da Muriel Spark nella «Introduzione» all'edizione italiana di *Frankenstein*, cit., p. XV.

sgorga la Natura²⁹. Se questa è la vostra strada, come è la mia, permettetemi di offrirvi tutto il conforto che si può trovare in questa benedizione mostruosa:

Possiate scoprire il potere vivificante delle tenebre dentro di voi. Possa esso nutrire la vostra rabbia. Possa la vostra rabbia guidare le vostre azioni e le vostre azioni trasformarvi, mentre lottate per trasformare il vostro mondo.

Traduzione dall'inglese di feminoska (intersezioni.noblogs.org)

29 Anche se intendo "caos" nella sua accezione più generale, sarebbe interessante speculare sulla possibile applicazione della teoria scientifica del caos al fine di proporre un modello dell'emergenza di strutture stabili di identità di genere a partire dalla matrice instabile degli attributi materiali, e della produzione di identità di genere proliferanti a partire da un insieme relativamente semplice di procedure di genderizzazione.

Ellen Campbell

Leoni, trans e cyborg, poveri noi!¹

Transfemminismo ed ecofemminismo alleati dissimili in un mondo postumano

Il pensiero ecofemminista si è radicato nell'ambito di un panorama discorsivo e concettuale per molti aspetti profondamente tradizionale: esso partecipa, infatti, della retorica neoconservatrice, biologicamente riduzionista, eteronormativa ed essenzialista che ruota attorno all'argomento secondo cui «le donne sarebbero più adatte degli uomini a prendersi cura della natura grazie alle loro caratteristiche biologiche e alle loro responsabilità domestiche differenti-ma-paritarie»². Secondo questa visione, l'ecofemminismo sembrerebbe essere l'ideologia meno consona per attivisti e attiviste trans, in quanto incapace di dare forza al loro lavoro decostruttivo delle filosofie biocentriche. Ritengo tuttavia che l'ecofemminismo sia trans “per natura” a causa del suo immediato riconoscimento delle

associazioni discorsive (e delle ripercussioni extra-discorsive) tra donne e natura o, più in generale, della vita discorsiva del “naturale” anche al di fuori dell'oggetto primario delle etiche ambientali: l'ambiente fisico e i suoi abitanti altrimenti-che-umani³.

Malgrado abbia preso le mosse da una retorica neoconservatrice, l'ecofemminismo ha comunque riconosciuto il costruttivismo intrinseco ai concetti di natura, genere e, per estensione, sesso. La “natura” trans del pensiero ecofemminista si è poi sviluppata nel lavoro di autocritica reso possibile dalla proliferazione di ricerche interdisciplinari che includono i campi semantici della

spiritualità femminile, dell'ecologia sociale, della psicologia transpersonale,

1 Il titolo originale «Lions, Trans and Borgs, oh my!» gioca efficacemente con la nota esclamazione di Dorothy nel film *The Wizard of Oz* (Victor Fleming, USA 1939): «Lions and tigers and bears! Oh my!» [N.d.T].

2 Catriona Sandilands, *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1999, p. 4.

3 Robert Azzarello, *Queer Environmentalism: Ecology, Evolution, and Sexuality in American Literature*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2012, p. 21.

della critica genealogica foucaultiana, della filosofia heideggeriana, della pedagogia antirazzista, della critica letteraria postcoloniale, e della storia gay e lesbica (per nominarne solo alcuni)⁴.

È stato però l'ingresso dei *Trans Studies* e dei *Critical Animal Studies* (nati nell'ambito del panorama ecofemminista), all'interno di una cornice postumana, che ha fatto incontrare questi campi interdisciplinari amplificandone le intersezioni. Anche se a prima vista, a causa delle sue radici biologizzanti, sembra essere in contrasto con le istanze del transfemminismo, l'ecofemminismo ha proposto per primo una lettura costruttivista del concetto di natura, contribuendo in tal modo a decostruire i binarismi naturalizzanti su cui opera anche il pensiero critico transfemminista. Data la vicinanza dei rispettivi approcci nell'individuare le matrici di oppressione, l'enfasi sulle intersezioni tra riflessione transfemminista ed ecofemminista può permettere lo sviluppo di processi politici trasformativi che riconoscano al contempo le differenti soggettività individuali e gli elementi comuni delle relazioni sistematiche di potere. Grazie a questa alleanza e all'operazione di “transizione” dei confini, trans ed ecofemministe possono sviluppare una prospettiva di pensiero differente da quella dei discorsi scientifico e giuridico-politico che fino ad ora sono stati limitati da un inflessibile antropocentrismo. In questo saggio, mi concentrerò sulle modalità con cui ecofemminismo, transfemminismo e postumanismo possono incontrarsi in un lavoro di radicale riconcettualizzazione dei diritti umani.

Susan Stryker inaugura la propria ricerca critica sui discorsi naturalizzanti e riduzionisti delle comunità scientifiche con il saggio «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix»⁵. Questo titolo allude a una sezione del libro in cui il mostro, prendendo la parola, infrange la concezione limitata di “umanità” del suo creatore, esattamente come Stryker che, con le sue dichiarazioni, profana l'etichetta che l'*American Psychiatric Association* ha affibbiato alle persone transessuali definendole meno-che-umane (o, se non altro, meno-che-razionali). Stryker esprime così la propria collera per essere esclusa, in quanto transessuale, dalla categoria di “umanità”:

Come il mostro, anch'io sono molto spesso percepita come non pienamente umana a causa delle modalità della mia corpeazione [*embodiment*]; e come

4 C. Sandilands, *The Good-Natured Feminist*, cit., p. 48.

5 Cfr. Susan Stryker, «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix: un'interpretazione della rabbia transgender», trad. it. di feminoska, *supra*, pp. 58-77.

accade al mostro, anche la mia esclusione dalla comunità umana alimenta in me una rabbia profonda e duratura che, come il mostro, rivolgo contro le condizioni nelle quali devo lottare per esistere⁶.

Ricorrendo a questa metafora gotica, Stryker enfatizza le interconnessioni tra se stessa e un altro essere incompreso. Il suo uso del mostro di Frankenstein crea, però, anche una dimensione in cui vengono enfatizzate le connessioni tra il non umano e il mostruoso e, di conseguenza, tra il non umano e la persona transgender, esattamente come il mostro di Frankenstein è costruito con pezzi di cadaveri animali presi da «l'aula di anatomia e il mattatoio»⁷. Tale metafora è quindi feconda non solo per i *Trans Studies*, ma anche per il pensiero ecofemminista grazie alla sua involontaria messa in discussione della natura antropocentrica della definizione della scienza su che cosa significhi essere umano, persona, o degno di accedere agli stessi diritti concessi a chi appartiene a queste categorie. Ritengo che questa discussione sulla trans-mostruosità possa articolare istanze trans ed ecofemministe all'interno del medesimo discorso. Nel sottolineare le relazioni esistenti tra due tipologie di soggetti oggettivati ad opera dell'ontologia umanista occidentale – trans e animali – Stryker non solo esprime una «stridente transizione tra generi»⁸, ma anche una transizione teriomorfa tra animali e umani.

Questa mobilità postumanista tra generi e tra specie è importante sia per il pensiero ecofemminista che per quello transfemminista. Andare oltre la transizione di genere e di specie è essenziale per una decostruzione del paradigma umanista che opprime trans, animali non umani, e molti altri. Anche Haraway compie un gesto simile nel *Manifesto cyborg*, quando afferma che siamo tutti *cyborg*:

Un mondo cyborg potrebbe comportare il vivere realtà sociali e corporee in cui le persone non temano la loro parentela con *macchine* e animali insieme, né identità sempre parziali e punti di vista contraddittori. La lotta politica consiste nel guardare da entrambe le prospettive a un tempo, poiché ognuna ci mostra sia il dominio sia le inimmaginabili possibilità dell'altra posizione⁹.

6 *Ibidem*, p. 59

7 Mary Shelley, *Frankenstein, ossia il moderno Prometeo*, trad. it. di C. Zanolli e L. Caretti, Mondadori, Milano 1982, p. 66.

8 S. Stryker, «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix», cit., p. 58.

9 Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995, p. 46 (corsivi aggiunti).

Queste filiazioni bastarde, queste identità parziali e questi punti di vista contraddittori incorporano le persone transessuali non tanto in un universo post-gender quanto piuttosto in uno post-umanista. Questa versione dell'attivismo permette il passaggio a una forma di relazioni etiche che rompe (o perlomeno tenta di farlo) con la cornice escludente che classifica non solo l'umano ma anche il maschile, il femminile e il vivente. Matthew Calarco sostiene che prendere congedo dalle opposizioni binarie e, di conseguenza, dai discorsi escludenti possiede una

potenzialità di trasformazione delle lotte per la giustizia che coinvolgono la vita animale e le relazioni umano/animale, sottolineando le promesse e i limiti di ciascuna di esse, e di suggerire la necessità di una attenzione maggiore ai discorsi e alle pratiche che classifico con il termine di indistinzione¹⁰.

Enfatizzando la necessità di trasformare il discorso politico, Calarco e Haraway intendono suggerire uno spostamento da una politica della differenza ad una analogica – in particolare in quei casi che riguardano le responsabilità etiche nei confronti degli oppressi, siano essi umani o non umani.

Uno dei discorsi più pervasivi nella mobilitazione della concezione escludente dell'umano è stato quello dei “diritti umani”. Scettico a proposito di un approccio etico basato sui diritti, Kendall Thomas sostiene:

I concetti di “umano” e di “diritti” sono divenuti oggetto della problematizzazione più radicale. I regimi legislativi *hard* e *soft* sui diritti umani universali (dentro e fuori i contenitori nazionali) non sono mai stati più diffusi e più complessi. Eppure, nonostante ciò, un chiaro consenso sui modi di interpretare e di applicare le norme previste dai diritti umani contemporanei continua ad essere un miraggio. Anche le nozioni tradizionali eredi dell'umanesimo liberale che un tempo erano date per scontate – quelle che prevedono un soggetto umano sovrano e razionale, una condizione umana condivisa e l'esistenza di diritti umani innati e inalienabili – sono state messe in discussione e criticate sia sul piano teorico che su quello pratico¹¹.

Thomas sottolinea che in molti guardano alla retorica dei diritti con cinismo

10 Matthew Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 7, Inverno 2011, p. 5.

11 Kendall Thomas, «Afterword: Are Transgender Rights Inhuman Rights?», in Paisley Currah, Richard M. Juang e Price Minter Shannon (a cura di), *Transgender Rights*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2006, p. 311.

crescente, a causa del suo radicamento in un contesto discorsivo escludente, razionalista e universalizzante. È ragionevole pensare che è proprio per questo motivo che tanti individui si trovano ad essere oppressi dal discorso dei diritti. Questa concezione razionalista e umanista del soggetto inteso come beneficiario di certi diritti ha infatti permesso l'esclusione di coloro che non vengono reclutati tra le fila degli esseri razionali o umani secondo l'asfittica concezione occidentale di tali categorie.

Anche se l'inclusione nel discorso giuridico-politico esistente può essere considerata un passo in avanti sia per gli attivisti/e trans sia per quelli/e animalisti/e – come è il caso di organizzazioni quali *Egale Canada Human Rights Trust* (ECHRT) e *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA) –, molti critici ritengono che il sistema dei diritti sia intrinsecamente esclusivo e, in quanto tale, destinato a esercitare oppressione. Riki Wilchins sostiene che

un movimento per i diritti delle persone transgender [...] che non rifletta sulla sua stessa esistenza non può che consolidare l'idea di una sessualità binaria che sarei supposto di trasgredire o anche solo di attraversare¹².

In «Animal Rights and Feminist Theory», Josephine Donovan afferma:

Sfortunatamente, i teorici contemporanei dei diritti animali, a causa della loro dipendenza da teorie che derivano dalle premesse meccanicistiche dell'epistemologia illuminista (il diritto naturale nel caso di Regan e l'utilitarismo in quello di Singer) e della loro negazione della conoscenza emozionale, si affidano ancora a modalità cartesiane e oggettivanti persino quando condannano le pratiche scientifiche che ne sono derivate¹³.

Sia Donovan che Wilkins sottolineano l'incapacità delle pratiche deontologiche dell'umanesimo occidentale di decostruire con successo le proprie origini che sono razionaliste, antropocentriche ed escludenti una volta assunta una prospettiva attivista animalista o trans. Con la riunificazione di questi due approcci, l'attivismo trans e animalista possono permetterci di guadagnare una comprensione migliore dei modi in cui l'umanesimo opera e opprime nell'ambito della nostra società. Nel sottolineare l'intersezione poco considerata tra la sofferenza degli animali non umani e quella di chi

12 Cit. in P. Currah, «Gender Pluralisms Under the Transgender Umbrella», in P. Currah, R. Juang e P. Minter Shannon (a cura di), cit., p. 313.

13 Josephine Donovan, «Animal Rights and Feminist Theory», in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 15, n. 2, 1990, p. 365.

non è considerato umano dalla civiltà occidentale, la speranza è quella di accrescere la comprensione delle modalità attraverso cui opera la cultura egemone e, in tal modo, di unire gli sforzi delle lotte minoritarie.

Questo lavoro di riconnessione concettuale attuato dall'analisi intersezionale delle diverse oppressioni perpetuate dal discorso dei diritti rende evidente la «politica di esclusione» intrinseca al discorso umanitario occidentale. Jodey Castricano ritiene che riportare la questione animale nell'ambito dei *Critical Studies* possa contribuire a prendere in considerazione le caratteristiche più deleterie dell'umanismo:

La persistente assenza di attenzione nei confronti della questione animale nell'ambito degli studi culturali e della teoria critica dovrebbe renderci consapevoli che la *politica di esclusione* – che ha fatto sì che in passato le discipline umaniste ignorassero le questioni di genere, etnia, razza, sessualità e classe – è tuttora attiva nei campi di ricerca più recenti che intendono criticare la tradizione dell'umanesimo occidentale sulla base della quale i dispositivi di esclusione sono stati naturalizzati e riprodotti¹⁴.

Di conseguenza, Castricano argomenta che è per mezzo di tale approccio intersezionale e analogico che i *Critical Studies* potranno essere in grado di analizzare meglio, e quindi di minare, le ideologie occidentali egemoni relativamente al trattamento riservato a umani e non umani. Personalmente ritengo che grazie a tale analisi gli studiosi critici possano lavorare ad un contesto operativo maggiormente autoriflessivo, che interroghi attivamente le forme di oppressione che esso stesso crea e che, così facendo, possa ridurre l'entità delle sofferenze che causa ad altri esseri.

Prendendo in esame le «politiche di esclusione», Derrida sostiene che il discorso dei diritti umani è stato concepito in seno a un discorso limitato sull'ospitalità. Derrida sottolinea che questo tipo di discorsi possono «esercitarsi solo filtrando, scegliendo, dunque escludendo e facendo violenza»¹⁵. In altre parole, i diritti umani sono «universali» solo nella misura in cui la definizione di «umano» fosse ritenuta universale – cosa che non è mai accaduta. Sottolineando l'ingiustizia che questa categorizzazione escludente perpetua, Derrida afferma che l'ospitalità, quando è iscritta in un discorso, produce una paradossale linea di demarcazione tra il sé e l'altro, che la trasforma in ostilità. Questo fenomeno è essenziale nella categorizzazione

14 Jodey Castricano, «Introduction», in C. Jodey (a cura di), *Animal Subjects: An Ethical Reader in a Posthuman World*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 2008, p. 10.

15 Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle, *Sull'ospitalità*, trad. it. di I. Landolfi, Baldini e Castoldi, Milano 2000, p. 70.

delle esperienze esistenziali di chi non è riconosciuto come “umano”. In particolare, ciò coinvolge le esperienze di donne, popoli non occidentali, persone diversamente abili e, infine, quelle soggettività su cui si focalizza questo articolo, trans e animali non umani. Di conseguenza, la richiesta di transfemministe e attivisti per i diritti animali non è tanto quella dell’inclusione nella cornice dei diritti, trincerata dietro il dimorfismo di genere e l’apparato antropocentrico, quanto quella di mettere in discussione la struttura stessa di questo sistema.

Derrida rileva che

il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni e tutti i concetti destinati a costituire il catalogo della “specificità umana”: l’essenza e il futuro dell’umanità, l’etica, la politica, il diritto, i “diritti dell’uomo”¹⁶,

corrisponde esattamente alla linea di demarcazione tra umano e animale. È tuttavia necessario precisare che questa categoria dell’“umano” non è semplicemente centrata sull’umano in quanto opposto all’animale, bensì su un umano con ben determinate caratteristiche: bianco, occidentale, eterosessuale, maschio, borghese. Questo processo di definizione escludente è il risultato di un lungo sviluppo ideologico le cui tracce sono riconoscibili nei testi fondamentali del diritto occidentale: la *Magna Charta* (1215), la *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti* (1776) e la *Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino* (1789). Ognuno di questi testi ha avuto un ruolo centrale nel processo di demarcazione del confine tra coloro che sono ritenuti detentori di diritti e coloro che non lo sono: donne, “schiavi”, omosessuali, bisessuali, criminali, nativi nord americani, disabili, immigrati, proletari, persone razzializzate e, ovviamente, persone transessuali e animali non umani. È pertanto evidente che il portato antropocentrico intrinseco al discorso sui diritti umani è contaminato di razzismo, colonialismo, normalità, sessismo, e omofobia. Benché l’essere riconosciuti come umani abbia permesso ad alcuni individui di ottenere diritti e libertà specifiche, questi diritti e queste libertà sono stati storicamente negati a coloro che non rientravano nella concezione egemone di “umano”, di “persona”, di “cittadino”, di “soggetto sovrano”, e così via.

Indicando la necessità di una rilettura di questo soggetto umanista per renderlo inclusivo, Derrida sostiene:

16 Jacques Derrida ed Elisabeth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 93.

Sarà allora il concetto stesso di diritto a dover essere ri-pensato. In generale, nella tradizione filosofica europea di cui stiamo parlando, non è possibile concepire un soggetto (finito) di diritto che non sia anche un soggetto di dovere. Kant ammette solo due eccezioni a questa norma: Dio – che è dotato di diritti senza essere obbligato ad alcun dovere – e gli schiavi – che hanno invece solo doveri e nessun diritto. Ancora una volta a entrare in gioco sono i concetti che abbiamo ereditato di soggettività, di soggetto politico, di cittadino, di autodeterminazione sovrana e di soggetto di diritto...¹⁷.

L’appello di Derrida alla riformulazione dei concetti fondanti il diritto riecheggia quelli dei movimenti eco e transfemministi sulla questione dei diritti – in particolare, l’appello ad un pensiero autocritico cui fanno riferimento anche Wilchins e Donovan¹⁸. A mio avviso, questa analisi intersezionale potrà favorire la presa di distanza da un discorso limitato sull’ospitalità.

Nella postfazione a *Transgender Rights*, Thomas sottolinea che l’attivismo trans, in virtù della critica al binarismo di genere, ha le carte in regola per decostruire il binarismo umano/non umano:

Lo stesso spirito di indagine autocritica [che il movimento transgender applica all’utilizzo e alle limitazioni della concezione binaria della sessualità] dovrebbe essere impiegato per mettere sotto pressione l’idea di umanità o, più precisamente, la presunzione secondo cui esisterebbe una distinzione netta e naturale tra *vite che sono umane e vite che non lo sono*. Ciò vale anche per le categorie morali (e per le loro conseguenze) che storicamente si sono articolate sulla base di tale distinzione. L’interrogativo critico che propongo è così formulabile: un movimento per i diritti transgender che si rifiuti di problematizzare le verità comunemente accettate a proposito dell’esistenza umana (la sua natura, il suo scopo, il suo significato, ecc.) non corre il rischio di consolidare la rigida e repressiva idea di umanità e di inumanità nei confronti della quale le persone trans stanno lottando per liberarsi?¹⁹

L’arbitrarietà di questa «distinzione netta e naturale» è messa in discussione anche dall’analisi di Marjorie Spiegel sull’interconnessione tra razzismo e specismo:

17 *Ibidem*, p. 107.

18 Cfr. P. Currah, «Gender Pluralisms Under the Transgender Umbrella», cit., p. 5; J. Donovan, «Animal Rights and Feminist Theory», cit., p. 365.

19 K. Thomas, «Afterword», cit., p. 317.

È stata tracciata arbitrariamente una linea di confine tra bianchi e persone di colore, linea osteggiata fin da subito. Ma cosa dovremmo pensare della linea tracciata tra animali umani e non umani? Spesso ci comportiamo come se esistesse un abisso, ampio e insuperabile, con gli umani su una sponda e tutti gli altri animali sull'altra. Persino la nostra terminologia riflette questo modo di pensare: parliamo di "umani" in un sol motto e in quello successivo raggruppiamo tutti gli altri animali in un'unica "busta delle sorprese" categoriale che porta la dicitura "animali non umani". Su quali basi è stata tracciata questa linea di demarcazione? [...]. È solo la visione del mondo antropocentrica che fa delle qualità umane la misura in base alla quale valutare tutte le altre specie²⁰.

La differenza tra Spiegel e Thomas sta nella differente disponibilità a dare voce al totalmente altro da sé: l'animale. Thomas sostiene che

l'etica della solidarietà dovrebbe obbligare i sostenitori dei diritti umani per le persone transgender a plasmare forme di dibattito e di attivismo coerenti con quelle avanzate dai movimenti locali e internazionali femministi, di gay e lesbiche, delle persone disabili, per la libertà religiosa, antirazzisti, per i rifugiati, e altri ancora²¹.

Egli manca però di includere in questo elenco l'attivismo animalista come parte di un progetto di riconcettualizzazione dei diritti inumani, nonostante affermi:

Chiunque abbia familiarità con le comunità transgender attuali non può fare a meno di riconoscere che dell'esistenza transgender si può dire non solo che essa "inverte, percorra trasversalmente, si muova attraverso, o altrimenti mandi all'aria i confini socialmente costituiti di sesso e di genere", ma che faccia questo in modi che testano e con-testano i confini socialmente costituiti dell'ontologia *umana*²².

Questa "svista" limita significativamente la portata della sua riflessione su quelle «vite che non [...] sono» umane e, di conseguenza, la decostruzione del paradigma umanista occidentale che lavora a frazionare e isolare le lotte minoritarie. Poiché non riconosce questa connessione, Thomas riduce

20 Marjorie Spiegel, *The Dreaded Comparison*, Mirror Books, New York 1996, pp. 20-23.

21 K. Thomas, «Afterword», cit., p. 313.

22 *Ibidem*, p. 314.

la sua stessa potenzialità di individuare le questioni che intende esplorare:

Che cosa può significare per il movimento per i diritti umani per le persone transgender sfidare il trattamento inumano di tali persone approcciando la nozione dell'inumano non tanto come un ostacolo quanto piuttosto come un'opportunità? Che cosa significa per le attiviste e gli attivisti trans e i loro alleati mobilitarsi in favore di una visione dei diritti transgender, o meglio "trans-umana" che si schieri affermativamente accanto e non contro l'idea di *inumano*? Che cosa può significare considerare la cultura dei diritti umani che intendiamo creare come qualcosa in cui l'appello alla giustizia sociale per le persone transgender sia espresso nei termini di uno "stare dalla parte" dell'*inumano*? Che cosa può significare per il movimento transgender concepire la giustizia cui anela non come una questione di semplice inclusione all'interno delle istituzioni esistenti e dell'ideologia dei diritti umani, ma come una trasformazione del discorso dei diritti umani e una trasfigurazione del loro immaginario? Che cosa accadrebbe se i sostenitori dei diritti umani trans cominciassero ad avanzare l'idea di diritti umani a favore dell'*inumanità*?²³

Queste domande entrano esplicitamente in relazione con la posizione di Derrida secondo cui dobbiamo ripensare i diritti umani tramite una presa in carico della questione dell'animale. Ciò che Derrida propone implica

l'idea di che cosa vuol dire vivere, parlare, morire, essere e mondo come essere-nel-mondo o come essere-al-mondo, o essere-con, essere-davanti, essere-dietro, essere-dopo, essere e seguire, essere seguiti o inseguire, là dove seguo, in un modo o nell'altro, ma sempre *presso* ciò che viene chiamato animale²⁴.

Ignorando il modo in cui la definizione dell'umano è stata prodotta nei termini di un contrasto nei confronti dell'animale, Thomas depotenzia la forza della sua riflessione e perde di vista la possibilità di una radicale riconcettualizzazione dell'umano (che pure si prefigge). Non si può comprendere l'umano, e di conseguenza l'inumano, senza prima guardare all'animale – un'idea che ben si accorda all'assioma agambeniano secondo cui «gli uomini sono uomini nella misura in cui testimoniano del non-uomo»²⁵.

23 *Ibidem*, p. 313.

24 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 48.

25 Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri,

In *Queer Environmentalism*, Azzarello sottolinea le interconnessioni tra politiche queer, ambientalismo e animalismo e afferma che

il progetto queer e quello ambientalista sono sempre connessi, il che corrisponde a dire che le questioni e le politiche della sessualità umana sono sempre intrecciate con quelle che riguardano il mondo dell'altrimenti-che-umano²⁶.

Egli sostiene che i *Queer Studies* dovrebbero analizzare le proprie concettualizzazioni al fine di evitare l'equazione che fa del corpo un corpo umano, esattamente come le persone eterosessuali fanno coincidere il sesso con l'essere maschi e l'essere femmine. Azzarello illustra come queste intersezioni vengano mobilitate discutendo di Lonely George, un membro di una specie di testuggini pezzate in via di estinzione:

Lonely George [...] si è mostrato riluttante ai tentativi [di conservazione messi in atto dagli scienziati]. Disinteressato a compiere atti sessuali con le femmine della sua specie, e con qualunque altro conspecifico, Lonesome George, per usare le parole di John Tierney, giornalista del «New York Times», «preferisce uno stile di vita differente». Nonostante il suo disinteresse, i biologi conservazionisti non si sono persi d'animo e hanno lubrificato e massaggiato George per poter estrarre il suo seme e utilizzarlo per procedure di inseminazione artificiale. Anche questi tentativi hanno fallito. Benché abbia raggiunto l'erezione, la testuggine non ha mai raggiunto l'orgasmo. Il caso di Lonesome George solleva un'importante questione etica. I biologi dovrebbero lasciare in pace l'animale, o estrarne il seme per riprodurre la specie con ogni possibile mezzo, clonazione compresa? L'etica della manipolazione e del controllo rappresenta l'indice di una più vasta *hybris* umana, di una più vasta e probabilmente malriposta fede nella scienza e nell'innovazione tecnologica? L'etica della non interferenza rappresenta l'indice di una più ampia pulsione di morte, di una più ampia estetica dell'effimero?²⁷.

Anche se il passaggio repentino da una critica del dimorfismo sessuale umano a una discussione sul disinteresse sessuale di una testuggine potrebbe sembrare fuorviante, vorrei ribadire che in entrambi i casi ci troviamo di fronte a manifestazioni differenti della stessa questione essenziale: quella

Torino 1998, p. 112.

26 R. Azzarello, *Queer Environmentalism*, cit., p. 4.

27 *Ibidem*, p. 37

della riproduzione dell'eteronormatività.

Come

la convinzione che i corpi e le vite delle persone transgender non possano essere considerati umani [poiché le loro identità ed espressioni di genere non si conformano al loro sesso] ha reso costoro vulnerabili al terrorismo della violenza strutturale e fisica²⁸,

così la convinzione delle comunità LGBTQ che «i corpi e le vite» degli animali non umani non siano umani «li ha resi vulnerabili al terrorismo della violenza strutturale e fisica», al pari di ogni definizione dell'umano che sia fondata sulla razionalità, l'eterosessualità, l'identità di genere, la morfologia, la normalità, la mascolinità, ecc. Le modalità attraverso cui la definizione dell'umano è stata mobilitata ai fini dell'oppressione sia delle persone transessuali che degli animali non umani indicano a mio avviso che movimento trans e movimento animalista debbano schierarsi dalla parte dell'inumano, del mutante e mostruoso *cyborg* capace di sovvertire i

persistenti dualismi della tradizione occidentale; [...] tutti funzionali alle logiche e alle pratiche del dominio sulle donne, la gente di colore, la natura, i lavoratori, gli animali: del dominio cioè di chiunque fosse costruito come altro, col compito di rispecchiare il sé²⁹.

Ciò potrebbe «indicarci una via di uscita dal labirinto di dualismi attraverso i quali abbiamo spiegato a noi stessi i nostri corpi e i nostri strumenti»³⁰.

In conclusione, bisogna riconoscere che sia i movimenti trans sia quelli ecofemministi sono stati riluttanti ad accettare una visione intersezionale del sistema di oppressioni che preclude alle soggettività trans e a quelle non umane l'accesso al riconoscimento etico. Malgrado il tentativo di estendere la designazione di «umanità» a un numero sempre maggiore di individui possa apparire come un passo positivo sia per gli attivisti trans che per quelli animalisti, esso continua di fatto a rimarcare la figura centrale dell'umano e, nel fare ciò, si risolve inevitabilmente nell'oppressione degli «altri», chiunque essi siano. Sono convinta che se ci schiereremo – al pari di Stryker, Haraway e Thomas – dalla parte del mostruoso, del *cyborg*

28 K. Thomas, «Afterword», cit., p. 311.

29 D. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 78.

30 *Ibidem*, p. 84.

e dell'inumano, optando per un approccio analogico all'oppressione, l'eco-femminismo e il transfemminismo potranno indirizzarsi verso un discorso etico sull'ospitalità che prenda congedo da ogni forma di esclusione e di ostilità a favore di un atteggiamento che sia illimitato, autoriflessivo e mutante.

Traduzione dall'inglese di Benedetta Piazzesi

Emilio Maggio

Metamorfosi, divenire animale e stati modificati di co(no)sc(i)enza: da K al Dottor K.

Alle origini del cinematografo non vi erano state soltanto le ricerche sui movimenti dei bipedi, dei quadrupedi e degli uccelli, ma anche il fascino dell'immagine, dell'ombra e del riflesso (Edgar Morin)¹.

Questo saggio intende mettere in evidenza come il tema metamorfico, se iscritto all'interno di quella produzione espressiva che Deleuze e Guattari definiscono *minoritaria* – «La possibilità di fare della propria lingua un uso minore [...]». Essere nella propria lingua come uno straniero»² – possa contribuire, a partire proprio da Kafka, all'opera di decostruzione della categoria di persona. Categoria che prevede un assoggettamento del vivente come entità immodificabile o come parte di una ciclicità naturale *virtuosa* che il potere può sussumere alle logiche produttive del capitalismo. In altre parole, si proverà a rileggere l'archetipo della metamorfosi come processo di *indistinzione* capace di rimettere in discussione il dispositivo biografico e la rappresentazione della persona. Piuttosto che un riconoscimento del sé, e oltre l'acquisizione della propria immagine riflessa, un tuffo nell'*occhio del mondo* che Ovidio, nelle *Metamorfosi*, restituisce nella fonte di acqua cristallina in cui si specchia Narciso³: valorizzazione delle possibilità di un corpo, nonostante la metafisica del sé razionale, di un corpo che sa nonostante se stesso.

Dal punto di vista della nostra tradizione, scardinare il mito dell'identità, superare i confini delle categorie ontologiche e biologiche è sempre stato il mezzo per dissimulare la corruttibilità dei corpi. Questa tensione è ben presente fin dalla proto-arte del Paleolitico. L'ambizione di riprodurre il movimento tramite la raffigurazione degli animali evoca l'idea della

1 Edgar Morin, *Il cinema o l'uomo immaginario*, trad. it. di G. Esposito, Feltrinelli, Milano 1982, p. 62.

2 Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, trad. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 2010, p. 47.

3 Publio Ovidio Nasone, *Le metamorfosi*, a cura di I. Calvino, Einaudi, Torino 2005, libro terzo, vv. 339-510.

trasformazione che il cinema e i suoi corollari audiovisivi saranno in grado di riprodurre realisticamente e con la massima fedeltà. Ad eccezione di alcuni movimenti d'avanguardia novecenteschi, la pittura e, in genere, le arti iconiche, istituiranno invece una sorta di tabù riguardo la rappresentazione del movimento, dati i loro limiti espressivi nel renderlo percepibile all'occhio dell'osservatore. Ciononostante il racconto della trasformazione rimane uno dei passaggi cruciali della storia della letteratura e una delle verità da tramandare: l'uomo esiste in quanto ente soggetto al cambiamento, al divenire e alla morte. Animale che inventa le possibilità per riconoscersi nell'Altro.

Metamorfosi: attraversamento e forma; trasformazione della struttura del corpo; mutamento delle caratteristiche fisiologiche e anatomiche; passaggio da uno stato – biologico e/o geologico – a un altro. Se riferita all'umano, il suo significato assume valenze fortemente allegoriche e la si può interpretare come transfert che traduce una modificazione della co(no)sc(i)enza di cui l'uomo è artefice. Pertanto la figura della metamorfosi ha sempre subito un forte investimento ideologico: l'aspirazione dell'uomo alla fuoriuscita dal sé. L'aspetto che più riluce nelle sue molteplici declinazioni, anche a dispetto dell'impianto fortemente allegorico di alcuni classici della letteratura⁴, è rappresentato dall'irruzione del perturbante, del desiderio e perfino dell'erotismo.

Se trascuriamo l'accezione di cambiamento psicologico e di trasmutazione esistenziale che la figura della metamorfosi ha finito per assumere nei vari dispositivi dell'espressione artistica e ci concentriamo sui cambiamenti morfologici dei corpi organizzati in uno spazio e in un tempo immanenti, gettati, direbbe Heidegger, otterremo una diversa considerazione dell'essere umano: un complesso di organi che lo costituiscono come *segmento-ingranaggio* della più complessa macchina della legge-desiderio⁵. Più che alla fascinazione allegorica e simbolica, che incardina quello che finisce per essere un lemma della storia della letteratura, ci interessa proporre la *Metamorfosi* come stato di degenerazione ontologica, come ciò che permette di superare i condizionamenti burocratici del potere, che congela l'animalità dell'uomo in nome del Nome, del Padre e di Dio. Dobbiamo perciò far

4 Cfr., ad es., Ovidio, *Le metamorfosi*, cit., poema del I° sec. a.C., in cui l'esegesi augustea viene condensata in 15 libri di trasformazioni offerte dalla tradizione mitografica della Roma dell'epoca (descrizione del Caos, trasformazione di Cesare in astro, l'apoteosi di Augusto, ecc.); Lucio Apuleio, *L'asino d'oro* o *Le metamorfosi*, trad. it. di C. Annaratone, Rizzoli, Milano 2008, i cui 11 libri descrivono le peripezie di Lucio, magicamente trasformato in asino, facendo ricorso a una forte connotazione allegorica che rimanda ai culti misterici di purificazione della filosofia pitagorica; e Carlo Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, Einaudi, Torino 2014, in cui caduta e redenzione umane vengono trasfigurate in romanzo di formazione.

5 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka*, cit., pp. 95-110.

riferimento all'inattualità del racconto di Kafka per guardare oltre il presente che circoscrive il corpo animale dell'individuo nel suo spazio sociale e familiare e lo istituisce come persona. La metamorfosi kafkiana contiene *in nuce* quella familiare estraneità alle *parole* e alle *cose* umane che perturba l'ordine tecnocratico del linguaggio. La lingua *povera* e *miserabile* dello scrittore praghese, priva com'è di metafore e di psicologismi universali, mette a nudo la vera questione del potere: ovunque c'è potere c'è un blocco del cambiamento, del divenire animale, c'è interruzione dell'animalità umana.

Metaformiche del cinema e metamorfosi del cinema

Se gli animali dipinti nelle grotte di Lascaux, colti nell'atto del movimento, possono testimoniare l'anelito dell'uomo a entrare in un'altra dimensione e contemporaneamente del destino dell'umanità stessa, costretta a muoversi per sopravvivere e, di fatto, a cambiare per adattarsi all'ambiente circostante, il destino delle immagini sarà salvaguardato solo dal cinema, in quanto dispositivo congeniale alla percezione realistica del movimento. Prima dell'avvento del cinematografo, e poi del cinema, il racconto della trasformazione ha sempre avuto un valore fortemente metafisico. La limitata capacità di tradurre il divenire dei corpi in forme manifeste e verosimili da parte delle istanze iconiche e letterarie permette un accesso alla dimensione del cambiamento esclusivamente nella forma di un'esperienza metafisica. Per Elémire Zolla, ad esempio, solo la musica

espone il mondo com'è, non che cosa esso è, coglie le qualità che rendono gli eventi quali sono, non le loro apparenze delimitate, che, astratta dalla musica costitutiva, dalla loro qualità ritmica e timbrica, sono soltanto un nome arbitrario che etichetta una forma illusoria⁶.

Per l'autore torinese, «la perdita della faccia» – faccia che connota l'umano come maschera sociale da indossare – rimanderebbe alla dimensione della libertà interiore, quella che, a dispetto «dei nomi e delle forme inflitti ed imposti permette all'orecchio interiore» di accordarsi «alle melodie segrete dell'universo»⁷.

La difficoltà nell'identificazione biografica umana è stata suggellata in

6 Elémire Zolla, *Archetipi*, trad. it. di G. Marchianò, Marsilio, Venezia 2002, p. 13.

7 *Ibidem*.

pittura dalla ritrattistica del volto comune, allorquando – a partire da Antonello da Messina con i volti della tradizione religiosa per proseguire con le facce caravaggesche del popolo – la borghesia mercantile europea seicentesca lottava per affermare il proprio riconoscimento sociale e culturale che si sarebbe tradotto con la messa in scena «del congelamento della stessa vita interiore»⁸. Se poi volessimo fare un'ultima digressione e volgessimo la nostra attenzione al teatro, identificandone i presupposti occidentali in quello dell'antica Grecia, è solo con Aristotele, quindi un centinaio di anni dopo le tragedie e le commedie di Sofocle ed Euripide, che il dispositivo performativo acquista un valore estetico assoluto. Lo stagirita elaborò una tesi tanto affascinante quanto audace che metteva in relazione la morfologia del corpo umano con le sue espressioni performative. Questa idea di *praxis* non corrispondeva a una generica imitazione della realtà, bensì a una sua interpretazione messa in scena attraverso l'intreccio, gli attori e le loro prestazioni artistiche. L'uso delle maschere, per ritornare al tema del volto metamorfico, configurava gli attori come personaggi del grande proscenio della storia universale.

Il cinema, servendosi di tutte le istanze precedenti, dalla pittura alla letteratura e al teatro, ha smascherato la rappresentazione della persona, auspicandone, nei casi migliori e all'interno di sistemi altamente codificati come il genere fantastico, la dissoluzione metamorfica e la trasformazione in *mostro*. Se il cinema, infatti, come dispositivo inibente la soggettività e come macchina riproduttiva di una realtà data e incontrovertibile, asseconda il concetto di veridicità manifestandosi attraverso la dimensione del *riconoscimento* con lo spettatore, come macchina desiderante esso non fa che produrre lo straniamento dello stesso spettatore tramite il divenire e il mutamento degli oggetti rappresentati⁹.

La narrazione metamorfica, il racconto delle modificazioni della struttura fisica e anatomica del corpo umano, è stata raccolta dal cinema come sfida ingaggiata con il mondo della rappresentazione e fatta propria servendosi di tecniche autoptiche. Tecniche autoptiche che operano come dispositivi in grado di intervenire chirurgicamente attraverso lo sguardo, là dove si cela l'osceno assoluto, il mostro in cui tutti noi siamo destinati a trasformarci: quel corpo in decomposizione su cui la mosca cronenbergiana potrebbe deporre le sue uova fatali, generando la *covata malefica*¹⁰. Dispositivi che, allo stesso tempo, sono però in grado di dissimulare e condizionare la stessa

8 Pierpaolo Ascari, «Volto, se ci sei batti un colpo», in «Alias» n. 46, suppl. de «Il manifesto», 23 novembre 2014, p. 1.

9 Viktor Sklovskij, *Teoria della prosa*, trad. it. di C. De Michelis e P. Oliva, Einaudi, Torino 1981.

10 David Cronenberg, *The Brood*, Canada 1979.

capacità di un corpo di elaborare coscientemente l'immagine propria e altrui. Un processo insieme endogeno ed esogeno che si traduce in una sorta di ibridazione di corpo e mente e che espone entrambi al cambiamento. Cambiamento che, a sua volta, espone la soggettività umana a un rischio continuo: la perdita di sé e la trasformazione in non-essere mostruoso.

K e Gregorio

Nella visione del mondo le metamorfosi sono possibili e effettive nell'ambito di una immensa parentela fluida ove sono immerse le cose che vivono o si muovono, non ancora chiuse nella prigione dell'obiettività e dell'identità. La metamorfosi trionfa sulla morte e diventa rinascita. La morte-rinascita è la seconda immortalità, parente e congiunta alla sopravvivenza del doppio. I doppi si muovono in libertà nell'universo delle metamorfosi e questo è animato dagli spiriti, cioè dai doppi (Edgar Morin)¹¹.

Prima che il cinematografo si trasformasse in cinema, diventando la più grande ed efficace macchina estetica di manipolazione delle coscienze, la metamorfosi, come soggetto per lo sviluppo narrativo delle storie e prassi di sperimentazione tecnica per suggerire l'effetto di un cambiamento verosimile nella percezione dello spettatore, fu insieme alla documentazione del movimento animale «non soltanto il trucco cronologicamente primo, ma primario»¹².

All'inizio del Novecento il cinema avrebbe potuto essere tutt'altra cosa da quello che nel corso del tempo è diventato. Il cinema avrebbe potuto disporre di grandi schermi, allargando a dismisura le immagini, avrebbe potuto essere sonoro, avrebbe potuto essere a colori. Avrebbe cioè, fin dall'inizio, potuto esplicitare tutta la sua potenza di macchina estetico-spettacolare piuttosto che baloccarsi con le fantasmagorie di inventori autodidatti, di ciarlatani e di ambiziosi imprenditori. Il cinema avrebbe potuto porre le grandi questioni dell'umanità come e meglio del teatro; invece ha preferito all'arte e alla sperimentazione «incontri di boxe, spettacoli di music-hall, scenette comiche»¹³.

11 E. Morin, *Il cinema o l'uomo immaginario*, cit., pp. 67-68.

12 *Ibidem*, p. 68.

13 *Ibidem*, p. 64.

Prima che il cinematografo si trasformasse in cinema la sua metamorfosi riguardò il *fantastico*, con i mondi dei doppi e delle ombre. Fu il *trucco* a egemonizzare la lingua del nuovo dispositivo:

Effettivamente il fantastico scaturì immediatamente dalla più realistica delle macchine e l'irrealtà di Meliès si dispiega con la stessa flagranza della realtà dei fratelli Lumière¹⁴.

Attraverso gli iniziali e rudimentali artifici delle tecniche post-produttive e di ripresa – sovrainpressione, dettaglio, primo piano, dissolvenza, carrellata – il cinematografo rivela la propria *natura* metamorfica. Se facciamo riferimento a Meliès come primo vate della magia cinematografica

non soltanto troviamo la prestidigitazione (trucco) come base dei suoi film [...], ma scopriamo che il primo trucco, che è lo stesso atto operativo che avvia la trasformazione del cinematografo in cinema, è una metamorfosi¹⁵.

La letteratura ha generalmente risolto il momento critico del cambiamento, dato dallo scarto tra *Natura Animale* e *Natura Umana* ricorrendo all'allegoria. La trasformazione di Lucio Apuleio in asino denota il travaglio interiore dello scrittore africano (e filosofo, viaggiatore, avventuriero, erudito e visionario) di fronte al mistero della vita. La sua metamorfosi è un'iniziazione al mondo animale e la trasformazione lo assimila al voluttuoso comportamento asinino:

Una smania amorosa fa desiderare a un tale come lui le creature umane: egli le getta a terra e, piegandosi bramoso, tenta di sfogare su di loro le sue voglie mostruose e inaudite, e di realizzare bestiali voluttà, costringendo le sue vittime a piaceri che Venere non consente¹⁶.

Con le parole di Giovanni Festa:

Divenire animale implicava non solo il semplice raggiungimento di uno status quanto il risultato di un'antica azione rituale [...] di metamorfosi, il

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*, p. 68. A tal proposito gli esempi sono innumerevoli. Cfr. *Le manoir du dable, Le diable au couvent, Cendrillon, Faust et Marguerite, Magie diabolique*, ecc., tutte pellicole in cui Meliès applica soluzioni tecniche per conferire dignità realistica all'idea di metamorfosi.

16 Lucio Apuleio, *L'asino d'oro*, cit., p. 211.

conseguimento di una nuova capacità¹⁷.

La metamorfosi di Lucio è descritta dettagliatamente e in prima persona, così da conferire al processo di trasmutazione il valore di esperienza autentica:

I miei peli acquistano lo spessore delle setole, la pelle tenera diviene solido cuoio, all'estremità delle palme si perde la divisione delle dita, ed esse tutte si contraggono insieme sino a formare uno zoccolo solo, e al termine della spina dorsale mi spunta un'enorme coda¹⁸.

Kafka ribalta le retoriche contenutistiche del poema di trasformazione individuandone l'efficacia di monito morale. Negando i presupposti didattici e pedagogici dell'allegoria metaforica, egli compie, soprattutto nei racconti, un blocco della contiguità narrativa propria della letteratura come dispositivo di significazione in cui forma e contenuto burocratizzano i movimenti incessanti del desiderio. Attraverso la sua scrittura de-soggettivante, de-autoriale e de-territorializzante arresta la macchina legislativa dell'interpretazione e le sue regole decrittatorie. Si può dire che lo scrittore praghese si serva della figura del *katechon* in modo eterodosso. Usi cioè questa *forza frenante* (*Aufhalter* in tedesco) per dissimulare proprio quella macchina inibente della rappresentazione che configura «il dispositivo prevalente costituito dalla categoria di persona»¹⁹.

Gregorio, il protagonista umano della *Metamorfosi* kafkiana, sussume i due stati del desiderio, uno fagocitato dalla macchina della legge, della famiglia e della società, l'altro assimilato alla fuga e alla tana. La via di fuga e la ricerca di un posto dove nascondersi connotano lo stato del desiderio animale sottoposto all'onnipervasivo controllo poliziesco dell'umanità:

Gregorio diviene scarafaggio non soltanto per fuggire il padre, ma anche, e piuttosto, per trovare una via d'uscita là dove il padre non ha saputo trovarne, per fuggire il procuratore, il commercio e i burocrati, per approdare infine a quella regione in cui la voce si riduce a ronzio²⁰.

17 Giovanni Festa, *Ejzenstejn e l'azione taurimachica*, in «Fata Morgana» n. 23, maggio/agosto 2014, p. 37.

18 Lucio Apuleio, *L'asino d'oro*, cit., p. 93.

19 Roberto Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 89.

20 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka*, cit., p. 24.

Potenzialmente è il cinema a doversi fare carico di questo disvelamento: il poter vedere noi stessi negli occhi dell'altro. Cinema che, come sottolinea Agamben, ha a che fare con il gesto più che con l'immagine:

Poiché ha il suo centro nel gesto e non nell'immagine il cinema appartiene essenzialmente all'ordine dell'etica e della politica (e non semplicemente a quello dell'estetica)²¹.

Le riflessioni di Agamben restituiscono al dispositivo cinematografico la prassi etica eclissatasi con il suo consolidamento come macchina estetico-spettacolare. Il gesto cinematografico è la sfida lanciata alla metafisica delle immagini in movimento. È il vero movimento di trasformazione che ha il suono del pigolio di una blatta da contrapporre al falso movimento prodotto dalla musica organizzata proveniente dal violino suonato dalla sorella di Gregor nel salotto di famiglia adiacente la sua stanza.

K e Kafka

Nel 1953, Lorenza Mazzetti, la cineasta italiana che fondò il *Free Cinema* inglese²², gira *K*²³, cortometraggio ispirato alla *Metamorfosi* di Kafka. Il film è prima di tutto una lucida riflessione sullo stato di alienazione che burocratizza la vita di milioni di esseri umani che vivono nelle grandi metropoli occidentali. Individui spogliati della loro vitalità e trasformati in ingranaggi funzionali alla contabilità sociale. L'intenzione della regista è la denuncia della separazione «della persona dal corpo vivente»²⁴, che Locke aveva con-

21 Giorgio Agamben, «Note sul gesto», in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 50.

22 È necessario fornire alcune note biografiche della regista italiana per una più chiara comprensione del film preso in esame: «Anno 1944. Lorenza Mazzetti e la sorella gemella Paola, rimaste orfane, vivono a Rignano sull'Arno, nella villa di Robert Einstein, cugino dello scienziato premio Nobel Albert. Robert Einstein è sposato con Cesarina "Nina" Mazzetti (sorella del defunto Corrado, padre delle gemelle): la coppia ha due figlie, Annamaria e Luce. Il 3 agosto, soldati tedeschi di stanza nelle vicinanze massacrano Nina e le due figlie, sotto gli occhi di Lorenza e di Paola [...]. Sopraffatto dal dolore, Robert si suicida circa un anno dopo, il 13 luglio 1945 [...]. All'inizio degli anni '50, Lorenza Mazzetti si rifugia a Londra per allontanarsi dai luoghi e dai traumatici ricordi di questa tragedia» (Introduzione all'intervista di Marco Duse a Lorenza Mazzetti, «Se guardo con orrore il mondo», in «Cabiria. Studi di cinema», n. 168, maggio-settembre 2011, p. 4).

23 Lorenza Mazzetti, *K*, GB 1953. Il film è stato recentemente restaurato grazie al Cinit – Cineforum Italiano e all'Università Ca' Foscari di Venezia.

24 R. Esposito, *Due*, cit., p. 121.

cettualizzato come «corpo vivente con un nome proprio»²⁵. Non solo il nome diventa il contrassegno dell'autodeterminazione individuale dell'uomo ma contribuisce anche alla stima del valore che il corpo acquisisce in quanto proprietà. La figura della persona, identificabile anagraficamente, produce un individuo pienamente responsabile di sé e del proprio corpo; soggetto che, obbedendo non più al sovrano ma alla sua stessa coscienza, «è trasformato così in oggetto del proprio convincimento interiore»²⁶.

In questo senso Gregor Samsa viene trasformato, nell'adattamento cinematografico di Mazzetti, in *outsider*, cioè, secondo le stesse parole della regista, in una figura «che non riesce ad entrare nel mondo degli altri»²⁷. È per questo che la trasformazione di Gregor in scarafaggio viene percepita solo dai personaggi del racconto trasposto in immagini dalla regista e non da noi spettatori che continuiamo a vedere Samsa tal quale era prima della metamorfosi, anche se, sospendendo la nostra incredulità, sappiamo che egli ha subito un cambiamento sia nell'aspetto che nella psiche²⁸. Non assumendo l'aspetto dello scarafaggio, animale-stigma, e quindi del mostro teriomorfo, Gregor riassume su di sé i caratteri dell'*idiota*. Egli si trasforma in un individuo a cui il mondo è estraneo e che produce nei suoi confronti il vero orrore. Una situazione paradossale in cui l'*idiota*, figura contrassegnata dall'idealismo e dall'ostinazione, beni assoluti dell'umanitarismo universale, finisce per essere stritolato proprio da quei meccanismi burocratici che ne dovrebbero salvaguardare i presupposti principi giuridici e che per questo è considerato un essere inutile, un buono a nulla, alla stregua di un altro personaggio seminale della letteratura minore: Barteby, lo scrivano dell'omonimo racconto di Melville. In *Barteby*, l'anaffettività e il rifiuto delle consuetudini sociali presuppongono il disconoscimento irrisorio dell'individuo che non riesce ad adattarsi ai regimi della conformità sociale. Il vero mostro, allora, è il risultato dello scandalo che l'*idiota*/scarafaggio produce all'interno della toponomastica della città, in cui dilaga il conformismo, coagulandosi in un coacervo di competitività, ignoranza, razzismo e discriminazione sociale. È il mondo di sopra, sopra le tane, i pertugi e gli anfratti degli insetti e dei ratti, che sottace il non detto dello stigma animale. È qui che bisogna rintracciare il divenire scarafaggio secondo la lettura di Deleuze-Guattari: non

25 *Ibidem*, p. 122.

26 *Ibidem*, p. 126.

27 L. Mazzetti, «Se guardo con orrore il mondo», cit., p. 8.

28 Nel suo adattamento Mazzetti asseconda una precisa volontà di Kafka che proibiva qualunque resa illustrativa del suo racconto: «Sapevo bene, infatti, che Kafka aveva proibito di illustrare la *Metamorfosi* perché non voleva che si vedesse Gregor trasformato in insetto» (*ibidem*, p. 10).

farsi suggestionare dalla simbolica animale e sfuggire le trappole dell'immaginazione che trasformano l'altro animale in fantasmagoria eccitante. In altre parole, il lettore/spettatore deve svincolarsi dalla lettura archetipica dello scarafaggio. In questo modo diventare scarafaggio significa sperimentare l'essere scarafaggio: «Non interpretazione o significanza ma protocolli d'esperienza»²⁹.

Come Micheal Andrews, l'attore che interpreta Gregor, diventa K, sfuggendo alla burocrazia del nome proprio, così il suo personaggio esce dal blocco mostruoso a cui è vincolato ed entra nella macchina del desiderio-giustizia. L'*outsider*, figura a cui si ispirano le generazioni teenager della Londra del tempo, diventa l'ibrido uomo/macchina, l'oggetto in/umano o sub/umano su cui proiettare le pulsioni feticiste delle metropoli del dopoguerra:

Mentre ero a Londra, Kafka mi ha aiutato molto, perché nei suoi occhi ritrovavo il terrore di sentirsi estraneo al mondo che lo circondava – e io mi sentivo decisamente estranea, lontana da tutto. Innanzitutto ero in una città nuova mai vista; ma soprattutto portavo dentro di me la tragedia di Firenze³⁰.

Londra, per Mazzetti, rappresenta l'epicentro delle dinamiche identitarie che vengono messe a repentaglio dalla massificazione prodotta dalle logiche produttive e di consumo dei grandi conglomerati urbani del primo dopoguerra. In un certo senso, è la stessa razionalità funzionalista della città moderna a essere violata dalla massa indistinta, almeno apparentemente, dei suoi abitanti.

Tutta la prima parte del film è girata in esterni, nelle strade caotiche e affollate della città inglese. La regista italiana inscena da subito la sua idea di alienazione panoramicando dall'alto sulla folla brulicante, dove il corpo sbadato e sbandante di Gregor manifesta immediatamente la sua incontaminata estraneità. Egli affronta il fiume di questa nuova umanità dei *tempi moderni* camminando controcorrente, evocando la prossemica disarticolata del passo comico di Charlot. Sul tram, al cospetto degli altri passeggeri, la sua espressione vaga – il suo sguardo si volge alla macchina da presa – esige la complicità dello spettatore, quasi ne invocasse la compassione. La Londra filmata da Mazzetti non è ancora la città *swinging* delle sottoculture giovanili, non è ancora la città immaginata da Antonioni in *Blow up*³¹, né tantomeno la città dei *riot* razziali degli immigrati caraibici di Portobello degli anni Sessanta.

29 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, cit., p. 15.

30 L. Mazzetti, «Se guardo con orrore il mondo», cit., p. 10.

31 Michelangelo Antonioni, *Blow up*, GB-USA-Italia 1966.

Ma già cova la rabbia degli artisti dell'*Independent Group*³² e degli *angry young men* Tony Richardson e Lindsey Anderson che, insieme a Mazzetti, contribuiranno alla nascita del nuovo *Free Cinema* inglese.

È qui che il cortometraggio, pur essendo una trasposizione piuttosto fedele del racconto di Kafka, se ne distanzia cogliendone paradossalmente il senso profondo. Il *claim* che accompagnava gli allestimenti dell'*Independent Group* recitava: «This is Tomorrow», alludendo a una rielaborazione del tempo economico della città in esperienza individuale – il domani è oggi e il futuro è già qui – e allertando i concittadini della condizione limite in cui era sempre più difficile distinguere la vita dalla sua reificazione alienante. Una *schisi* che questi artisti e questi cineasti prospettavano come *dramma schizofrenico*, ponendolo al centro di quel viaggio a ritroso in grado di ricomporre la biografia di ognuno con le comuni origini animali e che l'antipsichiatra Ronald Laing riteneva essere un'esperienza politica³³.

Le sequenze girate nell'ufficio dell'imprenditore ostentano l'estraneità di Gregor ai blocchi asfissianti delle macchine burocratiche della città e del lavoro. Il colloquio con il padrone diventa un delirante monologo in cui la voce viene montata fuori sincrono per enfatizzare il carattere burocratico e normativo di un linguaggio che non gli appartiene.

«Un mattino Gregor Samsa, svegliatosi dopo sonni inquieti, si ritrovò trasformato». Il cartello che campeggia dopo la strana discussione di Gregor con il datore di lavoro trascrive fedelmente la frase dirimente lo sviluppo narrativo del racconto di Kafka. Con questa ellissi Mazzetti dà per scontato che la mutazione sia già avvenuta nell'appartamento che Gregor condivide con la famiglia. Gregor è nella sua stanza, sdraiato sul letto, ma il suo aspetto è rimasto lo stesso. Tuttavia quando entrano nella stanza, e lo guardano increduli, il padre, la madre, la sorella e il padrone rimangono inorriditi. È come se lo vedessero per la prima volta per ciò che è veramente. Il cambiamento di Gregor si manifesta agli occhi dello spettatore attraverso due dettagli da non sottovalutare: la camicia da notte che allude alla nudità del corpo pur nascondendola e la postura animalesca:

Secondo me mostrare al mondo lo scarafaggio avrebbe dato ragione a chi aveva orrore di lui. Bisognava invece che la famiglia di Gregor provasse ribrezzo per qualcosa che era sì diverso, ma nel senso di *altro*, di bellissimo,

32 Movimento artistico già attivo nei primi anni Cinquanta presso l'*Institute of Contemporary Arts* e fondato dal pittore Eduardo Paolozzi, il quale sarà scritturato come attore da Mazzetti nel successivo *Together*, GB 1956.

33 Cfr. Ronald D. Laing, *La politica dell'esperienza*, trad. it. di A. Tagliaferri, Feltrinelli, Milano 1968 e *L'io diviso*, trad. it. di D. Mazzacapa, Einaudi, Torino 1969.

di angelico addirittura³⁴.

Secondo Deleuze e Guattari le due macchine burocratiche della famiglia e del capitale si alleano per fronteggiare lo scandalo di una metamorfosi che, pur mantenendo inalterati i connotati fisici, altera l'ontologia, per cui il riconoscimento di Gregor come persona – figlio, fratello e impiegato – viene clamorosamente a fallire. A queste macchine fasciste viene contrapposta la macchina K attraverso cui Gregor sperimenta il divenire animale:

Cessa così di essere uomo per diventare scimmia, o coleottero, cane, topo, divenire-animale, divenire-inumano, perché, in verità, è attraverso la voce, il suono, uno stile che si diventa animali, e di sicuro a forza di sobrietà³⁵.

Le sequenze successive colgono nuovamente Gregor in giro per la città all'inseguimento del padrone e alternano la sua deambulazione caracollante e gli inciampi lungo il percorso a inquadrature che lo mostrano carponi sul pavimento dell'appartamento familiare. Il montaggio alternato, che contrappone esplicitamente le immagini di Gregor/Animale a quelle di Samsa/Persona, non fa che sottolineare il parossismo delle due situazioni, inducendo lo spettatore a parteggiare per l'alienato, per K, una lettera piuttosto che un nome. La metamorfosi insomma «è il contrario della metafora»³⁶. L'immagine di Gregor-scarafaggio è una proiezione dello spettatore ed è questo che produce scandalo e turbamento:

Non c'è più né uomo né animale, perché l'uno deterritorializza l'altro in una congiunzione di flusso, in un continuum di intensità reversibile [...]. L'animale non parla come un uomo, ma estrae dal linguaggio delle tonalità prive di significazione; le parole stesse non sono «come» degli animali, ma strisciano per loro conto, abbaiano e pullulano, essendo propriamente cani linguistici, insetti o topi³⁷.

La stanza dove Gregor sperimenta la metamorfosi diventa la sua tana. Gregor tenta in questo modo di nascondere la sua nudità, svelando tutta la vulnerabilità del corpo esposto.

La famiglia, ostile a ogni cambiamento che possa inceppare gli ingranaggi

34 F. Mazzetti, «Se guardo con orrore il mondo», cit., p. 10.

35 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka*, cit., p. 15.

36 *Ibidem*, p. 32.

37 *Ibidem*, p. 40.

del buon funzionamento relazionale, non fa che replicare i meccanismi burocratici della socialità. Padre, madre e sorella sono gli equivalenti domestici e addomesticati della latente schizofrenia sociale dei cittadini:

Privato del suo corpo animale il Gregor Samsa di K non è un mostro a tutti gli effetti, ma solo agli occhi di coloro che così lo intendono: i familiari, il datore di lavoro, il mondo esterno e – sembrano suggerire alcuni sguardi in macchina del protagonista – anche il pubblico o parte di esso³⁸.

Gregor vive intensamente la sua nuova condizione di *essere* in una tana. Egli scopre che mobili, superfici, soffitto, finestre, ombra e luce possono rivelare il mondo; si arrampica sui mobili, si nasconde sotto il letto e guarda meravigliato la pioggia che batte sulla finestra. Le barriere degli interni domestici, che lo mettono di fronte alla realtà della convivenza sociale e familiare, diventano per lui anfratti, chiusure/aperture, rizomi di un insolito vissuto extra-ordinario:

Nient'altro che movimenti, vibrazioni, soglie in una materia deserta: gli animali, topi, cani, scimmie, scarafaggi, si distinguono soltanto per l'una o l'altra soglia, per queste o quelle vibrazioni, per un certo percorso sotterraneo nel rizoma o nella tana³⁹.

La parte centrale del cortometraggio opera invece un deciso scarto rispetto al racconto di Kafka. Vediamo Gregor che balla sul tetto di un palazzo mentre, in montaggio alternato, un *busker*, un musicista di strada, suona in mezzo a una via vuota. Il taglio espressionista di Mazzetti conferisce alla sequenza un'atmosfera allucinata: *slow-motion* e commento sonoro anti-convenzionale⁴⁰, non rispettando le regole della verosimiglianza cinematografica, sublimano il perdersi di Gregor in un'inedita dimensione dionisiaca in cui il peso della persona che lo gravita al suolo come individuo evapora, mentre ascende al cielo sollevato da una gru meccanica. È questo il momento più emozionante del film, quello in cui lo stesso movimento connaturato

38 Marco Duse, «Metamorfosi di una metamorfosi: Gregor Samsa da Franz Kafka a Lorenza Mazzetti», in «Cabiria. Studi di Cinema», n. 168, maggio-settembre 2011, p. 18.

39 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka*, cit., p. 24.

40 La colonna sonora è di Daniele Paris, personaggio unico nel panorama delle musiche cinematografiche. A lungo collaboratore di registi che militavano nel movimento *Free Cinema*, si impose come divulgatore della musica d'avanguardia in Italia nel decennio 1960/70, per poi diventare il compositore dei più importanti film di Liliana Cavani. Cfr. Maria Francesca Agresta, «Daniele Paris, Lorenza Mazzetti e il *Free Cinema*», in «Cabiria. Studi di Cinema», n. 168, maggio-settembre 2011, pp. 26-32.

al dispositivo cinematografico perde il suo rapporto mimetico con la realtà per farsi pura intensità crono(a)logica. Ed è qui che l'opera rivela la sua originalità di commento al racconto kafkiano:

Il Gregor trasformato, infatti, smetterà di parlare, sbarazzandosi di un linguaggio inutile, alternando i silenzi interiori alle esplosioni musicali (di natura allucinatoria), al contrario del suo corrispettivo kafkiano che inizia il suo racconto monologante proprio a partire dalla sua metamorfosi⁴¹.

La parte finale del film si struttura come una vera e propria partitura di musica eterodossa. Come per la cantante Giuseppina o i cagnolini musicanti⁴², la musica perde il suo valore connotativo e acquista il significato di suono puro. Musica e suono per Gregor rappresentano i due stati contrapposti dell'esistenza. Il prima e il dopo del mutamento. Due stati contrapposti del desiderio. Quello che lo trattiene nel nucleo familiare originario e nella società e quello che lo spinge verso l'animalità. Il suono che si manifesta liberamente e la musica che gli si oppone come blocco. Il film esplicita questo concetto scombinando i piani semantici del commento sonoro. La banda sonora – comprensiva dei dialoghi – condensa il concatenamento desiderante di Gregor-macchina-scarafaggio, frustrando la disposizione della colonna musicale che intrattiene il pubblico:

Ciò che interessa Kafka è una pura materia sonora intensa, sempre in rapporto con la propria abolizione, suono musicale deterritorializzante, grido che sfugge alla significazione, alla composizione, al conto, alla parola, sonorità in rottura per liberarsi di una catena che è ancora troppo significante⁴³.

La musica per Gregor è una trappola. Attirato dal concertino improvvisato dalla madre e dalla sorella nel salotto adiacente, Gregor esce dalla sua stanza strisciando per poi esservi ricacciato dal padre, che lo colpisce più volte lanciandogli contro delle mele. Il pianoforte suonato dalla madre e il violino suonato dalla sorella rappresentano i valori dell'arte borghese. Scacciato dal salotto, luogo in cui si materializzano i fantasmi della massificazione sociale, Gregor si rintana nuovamente nella sua camera da letto, accettando di essere K, il nulla.

41 M. Duse, «Metamorfosi di una metamorfosi», cit., p. 22.

42 F. Kafka, *Indagine di un cane e Giuseppina la cantante ossia Il popolo dei topi*, in *Tutti i racconti*, trad. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1989, pp. 417-452 e pp. 517-533.

43 G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka*, cit., p. 12.

Il Dottor K.

Sono un insetto che ha sognato di essere un uomo, e ha amato esserlo, ma adesso il sogno è finito, e l'insetto è sveglio (Seth Brundle ne *La mosca*)⁴⁴.

Il post-modernismo ha generalmente declinato il tema metamorfico nel fascino per l'ibridazione. Cinema, arti visive e arti performative hanno immaginato e continuano a immaginare, lavorando e manipolando la carne dei corpi esibiti, un uomo nuovo, reduce della dialettica novecentesca che contrapponeva la propulsione raziocinante della scienza alla *vis* polemica del perturbante. Pagando un forte debito alla letteratura della cospirazione di Burroughs, Dick e Ballard, in cui la scrittura/linguaggio è in grado di contaminare e corrompere gli ammassi di carne che organizzano un corpo, alterandone le funzioni neurologiche, le istanze espressive (dis)identitarie degli anni Novanta hanno riportato alla ribalta le possibilità di un corpo senza più organi (e per questo indecifrabile per le obsolete categorie scientifiche) e la sua messa in scena come codice prelinguistico la cui panoplia di rumori, odori, sapori, dolori, gemiti, umori e amori rappresenta i segni impressi su quella pelle che una volta delimitava i confini fra il sé e il mondo, soggetto e oggetto, umano e animale, organico e inorganico⁴⁵.

Se per Mazzetti la metamorfosi è una premonizione, seppur auspicabile, e insieme una conseguenza dei genocidi del Novecento, per il *film maker* canadese David Cronenberg la mutazione è un dato di fatto ed è qui e ora. Il corpo umano si è già trasformato contagiando la propria attività cerebrale, che diventa inaffidabile, incapace di fornire le risposte che la dialettica positivista aveva creduto di risolvere razionalmente e spiritualmente attraverso la fede nel progresso e nell'emancipazione. In tutti i film di Cronenberg il corpo umano reagisce al disciplinamento metafisico della scienza che continua ad alienarlo dai suoi processi neurologici e cognitivi e a stabilire i confini che delimitano e dividono il dentro viscerale dal fuori linguistico. La pelle, quel sottile strato epidermico che protegge e preserva l'Io umano dal contagio con l'altro – animale, macchina, malattia, morte – si lacera, denudando gli organi che (de)scrivono l'animale umano nei termini di codici che si contaminano con la biologia, la politica e l'arte e che rimettono in discussione identità sessuali, fisiche, razziali e di specie. Il corpo dell'individuo si

44 D. Cronenberg, *The Fly*, Usa 1986.

45 La galleria di artisti in cui il tema della mutazione corporea e delle identità multiple è quanto meno ricorrente è assai vasta. Mi limito qui a segnalare Andres Serrano, Cindy Sherman, Orlan, Stelarc e due originali compagnie teatrali come *La Fura dels Baus* e *Mutoid Waste Company*.

ribella al controllo della mente così come il corpo della persona si sottrae al controllo della società. Nel cinema di Cronenberg il corpo è ridiventato carne, esistenza corruttibile e mortale. La rappresentazione del corpo umano come carne, come parte contagiata di un tutto immune, riconsegna l'umanità alla sua animalità bandita e la ripositiona *a latere* della scala evolutiva.

Il concetto di *nuova carne*, che caratterizza il primo ciclo di film di Cronenberg, viene esplicitato attraverso la messa in scena dell'evoluzione di organi inediti capaci di alterare la realtà stessa. L'ambiente – il tessuto sociale interconnesso dal linguaggio dei media di cui anche la scrittura fa parte – realizza la più grande e radicale delle mutazioni biologiche: l'evoluzione della specie dominante in *corpus* da colonizzare mediante una totale manipolazione delle sue facoltà cerebrali. L'adeguamento del corpo alle nuove trasformazioni tecnologiche e alle perturbazioni dell'identità biologica della specie viene interpretato da Cronenberg come un cambio di paradigma nella decifrazione del concetto di umano che si è andato configurando storicamente.

Ne *La mosca* Cronenberg materializza e rende manifesta – dopo essersi cimentato con l'ibridazione uomo/macchina e la contaminazione virale – la disintegrazione dell'ontologia umana, adottando la metamorfosi animale come viatico per rendere effettiva la prospettiva postumana kafkiana: la possibilità dell'umanità di superare la soglia della categoria di specie autosufficiente e dominante e di dileguarsi nell'indistinzione animale. Il teriomorfismo postulato dal cineasta canadese è contrassegnato da un dionisismo di fondo che sorregge tutto l'impianto drammaturgico del film. Il genere horror-fantascientifico viene affrontato in modo stilisticamente corretto, parafrasando adeguatamente – grazie al cospicuo budget messo a disposizione dalla produzione statunitense – il momento topico della trasformazione che aveva sempre allettato le aspettative del pubblico, dalle dissolvenze incrociate di Meliès a quelle di Mamoulian ne *Il Dottor Jeekyll*⁴⁶ fino ai trucchi che catturavano dal vivo la mutazione di David Naughton in *Un lupo mannaro americano a Londra*⁴⁷. *La mosca* è infatti un *remake* di un film di culto della fantascienza degli anni Cinquanta – con lo stesso titolo, girato da Kurt Neumann e distribuito in Italia con il titolo *L'esperimento del dottor K*.

A differenza dell'originale, il film di Cronenberg focalizza l'attenzione sulla questione dell'identità del soggetto umano e sulla trasformazione di Seth Brundle, interpretato da un Jeff Goldblum al meglio delle sue potenzialità performative, in mosca. La trasformazione graduale dello scienziato

46 Rouben Mamoulian, *Dr. Jeekyll and Mr. Hyde*, USA 1931.

47 John Landis, *American Werewolf in London*, USA-GB 1981.

protagonista, a cui lo spettatore assiste meravigliato, segna l'acquisizione cosciente di una modalità inedita dell'umano di porsi nel mondo. Lo sperimentare l'essere mosca, così come lo sperimentare l'essere scarafaggio nel racconto di Kafka, rappresenta per Cronenberg la completa adesione alla dimensione della fusione. *Brundle-fly*, come viene chiamato dal computer che lo scienziato usa per testare e registrare l'evoluzione della metamorfosi, è così la *corpeazione* del desiderio dell'uomo di abbandonare il logoro fardello dell'io per abbandonarsi al perturbante animale, che nel film si esplica in una serie di segni che indicano la progressiva trasformazione in insetto: la voracità, il bisogno di zuccheri, la prestanza fisica, la pulsione sessuale.

Quando lo scienziato comprende che ormai la trasformazione è irreversibile cerca di controllarne gli effetti con la residua parte raziocinante che ancora lo connota come *Homo sapiens*. «The first insect politician», si definisce in un ultimo barlume di *umanità*, ma l'animalità ha comunque il sopravvento. La mosca, depositandosi sulle nostre feci, ci riporta costantemente alla nostra natura nascosta, alla sconnessione organica evacuata, al rimosso animale che è il sottotesto fondamentale per capire Cronenberg, anche quando la metamorfosi assume i caratteri virulenti della trasformazione di un padre di famiglia in killer glaciale⁴⁸.

E questo ci riporta alla domanda iniziale. Che cosa è un uomo e che cosa è un animale?

Essi non desideravano nulla ed erano tranquilli, essi non anelavano alla conoscenza della vita come ad essa aneliamo noi, perché la loro vita era piena. Ma il loro sapere era più profondo e più alto della nostra scienza; poiché la nostra scienza cerca di spiegare che cos'è la vita, si sforza essa stessa di comprenderla per insegnare agli altri a vivere; loro invece sapevano come dovevano vivere anche senza la scienza, e questo lo compresi, ma non riuscii a comprendere le loro conoscenze⁴⁹.

Che Dostoevskij abbia voluto alludere sottilmente agli animali non umani? Abbandonarsi all'inco(no)sc(i)enza del sogno rivelerebbe allora la tecnica dei nostri corpi animali.

48 D. Cronenberg, *A History of Violence*, USA 2005.

49 Fedor Michajlovich Dostoevskij, *Il sogno di un uomo ridicolo*, in *Racconti*, trad. it. di L. V. Nadai, Garzanti, Milano 1994, pp. 342-343.

Federico Zappino

Non è questione di gusti

Intervista di Marco Reggio e Massimo Filippi

Come sai, l'aspetto più orrendo della questione animale, in termini di sfruttamento sia quantitativo che qualitativo, è quello esperito quotidianamente dagli animali allevati e macellati per produrre carne, latte e uova. Grazie alla tua esperienza personale, nella «Postfazione» che hai scritto per il volume *Corpi che non contano*¹, hai spostato l'attenzione sulla pelle dei non umani. Ci hai “felicitemente” spiazzati: se si escludono le pellicce, questo è un aspetto poco considerato, non fosse altro che per il fatto che oltre il 99% degli animali viene ucciso per produrre alimenti. Che senso dare a questo “spostamento”?

Il senso di questo spostamento è, semplicemente, di insistere sul desiderio, di insistere su quanto sia importante non sottovalutare quanto spesso, paradossalmente, i nostri desideri ostacolano la possibilità di aderire a istanze, ad altri desideri, in fondo, dai quali pure ci si sente interpellati, in un modo o nell'altro, e a volte neppure in modo pienamente cosciente. Nel momento in cui mi avete chiesto di scrivere la «Postfazione» al libro che avete curato, in particolare, mi sono sentito interpellato esplicitamente in merito a una serie di questioni sulle quali mi interrogavo da tempo, in maniera del tutto individuale. Forse questa interpellazione da parte vostra era casuale? La vostra richiesta di riconoscimento, da parte mia, veniva dal nulla? In quel momento ho compreso che, per poter esprimere pubblicamente solidarietà nei confronti del movimento antispecista, mi sarei dovuto imbattere non solo nel mio desiderio, molto comune, per carne, pesce e derivati, ma anche in quello per gli indumenti di pelle. Questo mi ha portato a soffermarmi su quanto alcuni indumenti ricavati dalla pelle degli animali, risignificati ed erotizzati, abbiano presieduto alla mia soggettivazione, al mio immaginario, anche al servizio di una sovversione della norma eterosessuale. Il problema era questo: reputavo filosoficamente, eticamente e politicamente fondate le istanze del movimento antispecista. Ero del tutto convinto, e da diverso tempo, circa il fatto che avremmo dovuto smetterla di abusare degli animali,

di sfruttarli all'interno dell'infernale circuito produttivo, e poi di ucciderli, spesso brutalmente. Dunque da un lato c'era questo desiderio (non del tutto “razionale”) di aderire a una causa filosofica, etica e politica; dall'altro c'è però tutto un insieme di desideri e di piaceri resi possibili proprio dal sacrificio animale. Come aderire alla causa senza castrare i miei desideri? Castrare i desideri, con un atto volontaristico, è sempre dannoso, mi dicevo: produce repressione, infelicità, ed è politicamente inutile, non produce nulla di buono né nel breve né nel lungo periodo. Mi sembrava dunque più promettente lavorare sui miei desideri, espormi al rischio di socializzarli, seguendo quella pratica femminista del *partire da sé*, anche per ribadire ancora una volta come i desideri, in generale, non abbiano nulla di trascendente, ma siano del tutto immanenti ad alcune norme sociali e culturali molto radicate, direi praticamente naturalizzate. Queste, dal mio punto di vista, sono la norma eterosessuale e – oggi dico – la norma sacrificale. La mia posizione è che se vogliamo opporci a queste norme, se ci sono chiare le gerarchie che costantemente ingenerano le disuguaglianze, le oppressioni, le sofferenze – ripeto: se vogliamo –, dovremmo allora provare a decostruire, e a relativizzare, quei desideri che ci appagano e che, tuttavia, le perpetuano. Ciò non significa espungere il desiderio dalla nostra esperienza, quasi fossimo degli stoici; tutt'altro. Significa, al contrario, provare a porsi questa domanda: esistono altri modi di desiderare che non intrattengano alcun rapporto con forme di gerarchizzazione, di oppressione, di esclusione, di violenza, di morte? Il desiderio, questa forza incredibile da cui siamo catturati e di cui siamo capaci, questa forza che ci spinge di continuo fuori da noi, è tutto qui? È tutto così uguale, tutto così prevedibile? Questo lavoro di disfacimento e di rifacimento, peraltro, è molto divertente, specie se non lo si fa da soli.

Sempre nella tua «Postfazione», hai tracciato un percorso che parte da Michel Foucault e, passando per Leo Bersani, arriva a Lee Edelman in un crescendo di radicalità, quasi come se ciascuno di loro aggiungesse un elemento trascurato nelle analisi di chi lo ha preceduto e dove perfino il messaggio “no future” pare non essere sufficiente a smantellare il soggetto liberale. E questo accade proprio perché la questione animale, quella che hai chiamato «norma sacrificale», continua ad essere elusa. Davvero la norma sacrificale precede quella eterosessuale? Sei diventato, in un sol colpo, “più antispecista” di noi?

Perché no... [*ride*, n.d.r.]. Il silenzio sulla questione animale, tanto da parte di Foucault (estimatore dei giubbotti di pelle, oltre che del sadomaso), quanto da parte di Bersani e di Edelman, mi ha indotto a pensare alla maggior forclusione della norma sacrificale rispetto a quella eterosessuale, che invece

¹ Massimo Filippi e Marco Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano 2015.

è ben chiara a tutti e tre. Nella postfazione, dal titolo «Norma sacrificale / Norma eterosessuale»², ho provato a definire la norma sacrificale nei termini di una «naturalizzazione dell'uccisione delle vite non umane che assurge a istanza produttrice di soggettività, di desideri, di relazioni e di altre norme»³. Quanto sarebbe stato più potente il messaggio “no future” qualora avesse incluso non solo il rifiuto della riproduzione eterosessuale mediante la messa a morte del Bambino, autentico plusvalore della società eteronormativa, ma anche il rifiuto del sacrificio animale? Forse sarebbe stato troppo radicale, davvero troppo “antisociale”, anche per Edelman...? Insomma, mi è parso che collocare la norma sacrificale in una posizione di maggior forclusione rispetto a quella eterosessuale potesse offrirci degli strumenti utili per gettare nuove luci su entrambe, sulle loro reciproche implicazioni. In quel testo, peraltro, leggo in questa direzione le più recenti riflessioni proprio di Butler sull'amore, il sacrificio e la proprietà⁴. Solo a seguito delle mie riflessioni – che vorrò senz'altro sviluppare – sulle possibilità di sovversione della norma eterosessuale offerte da quella sacrificale, mi è parso naturale attribuire un significato più pieno a ciò che Butler definisce nei termini di «sacrificio obbligato»: quali relazioni, mi son chiesto, intrattiene questo “sacrificio obbligato” con ciò che lei ci ha abituati a pensare come “eterosessualità obbligata”? Chiaramente, né la proprietà né l'amore escono di scena.

Secondo Rasmus Rahbek Simonsen⁵, diventare vegan comporta un coming out in qualche modo simile a quello omosessuale. Lo stesso Simonsen suggerisce di fatto un parallelo fra omofobia e vegefobia. Che cosa pensi della vegefobia?

Credo che abbia una sua utilità e credo che ci consenta di rendere intelligibile, senza andare troppo per il sottile, un atteggiamento effettivamente diffuso a livello sociale e culturale. D'altronde, si tratta di un calco del termine, ben più noto, di “omofobia”. Esattamente come per “omofobia”, tuttavia, io preferirei non accordargli troppo valore: o meglio, comprendo che possa avere un suo valore strumentale, e che possa essere impiegato a mo' di parola d'ordine, forse perché l'elemento della “fobia”, di qualcosa di inconscio, di inconsapevole, di potenzialmente insondabile, se non in termini psicologici, riscuote sempre un gran successo. Credo però che queste parole

rischino di fuorviare l'attenzione da ciò su cui invece dovrebbero insistere radicalmente tanto il movimento queer quanto quello antispecista, ossia le norme che producono sia l'omofobia sia la vegefobia. E queste sono la norma eterosessuale, per la prima, e quella che ho definito norma sacrificale, per la seconda. Focalizzarsi su ciò che viene fatto passare come “fobia” rischia di lavorare, se non altro implicitamente, al servizio di una concezione del soggetto ancora autonomo, la cui capacità di giudizio emergerebbe in una sorta di *terra nullius*, in uno spazio asettico, al riparo da relazioni affettive e sociali, dal linguaggio, dai rapporti di potere, dalle rappresentazioni culturali, dalle condizioni materiali di distribuzione differenziale delle risorse, del riconoscimento, della vulnerabilità. Speravamo di esserci lasciati alle spalle questa concezione, e invece, talvolta, siamo noi per primi a farla rientrare dalla finestra. Per quanto mi riguarda trovo che non ci sia proprio nulla di fobico, e dunque di potenzialmente “patologico”, nel fatto che in una società eteronormata – ossia in una società che ogni giorno accorda valore e privilegio, implicitamente o esplicitamente, alle relazioni e alle forme di soggettivazione eterosessuali – alcuni si sentano in diritto di offendere chi eccede il paradigma eteronormativo, o di esercitare violenza (verbale, psicologica o fisica) nei loro confronti, o di isolarli, o di nutrire sospetto circa la loro condotta, o di mantenere le distanze di sicurezza, o di insistere sulla loro radicale alterità (spesso ammantando questo concetto di buone intenzioni), o di nascondere dietro a un atteggiamento apparentemente tollerante, o addirittura accogliente, l'idea che quell'eccedenza dalla norma celi comunque qualcosa di patologico, o qualcosa di anomalo, o se non altro di peculiare, a livello cromosomico o biografico. Spostare sul terreno della “fobia” significa dunque individualizzare ciò che invece è sociale: sociale nella misura in cui è prodotto e riprodotto da specifiche norme e dinamiche sociali, arcaiche e sempre rinverdite. Poi, siamo d'accordo sul fatto che la responsabilità penale per chi commette crimini omofobici non possa che essere “individuale”. Ma il compito di chi produce pensiero critico non dovrebbe essere quello di “accuffare i colpevoli”, o di fare il “gendarme” della società: al contrario, dovrebbe essere proprio quello di mettere ogni giorno in evidenza l'incoerenza del concetto di “responsabilità individuale”, di mettere in discussione il ricorso strumentale all'autonomia individuale fintanto che questa sarà connessa a forme, fin troppo evidenti, di eteronomia. C'è un legame chiarissimo tra il fenomeno omofobico e la norma eterosessuale, solo che il primo son tutti buoni a deplorarlo, ormai, anche nelle file delle destre estreme, o razziste, mentre la seconda sono decisamente in pochi a metterla in discussione, anche tra femministe o pensatori e attivisti* LGBT. E l'eteronormatività è qualcosa di assai più diffuso e molecolare delle manifestazioni omofobiche

2 *Ibidem*, pp. 75-90.

3 *Ibidem*, pp. 81-82.

4 Judith Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, a cura di M. Anzalone, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

5 Rasmus Rahbek Simonsen, *Manifesto queer vegan*, a cura di M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprilia 2014.

di odio o di violenza: è iscritta addirittura nei linguaggi e negli schemi concettuali con cui sanzioniamo l'omofobia. Chi sente di voler costruire un mondo non eteronormato (e la cosa non è affatto obbligatoria) dovrebbe iniziare da se stesso a decostruire la norma eterosessuale, a comprendere quanto di "eteronormato" vi è nel proprio desiderio, nel proprio inconscio, nel proprio relazionarsi con gli altri, nel proprio concepire se stessi*. E il compito di chi produce pensiero critico dovrebbe essere proprio quello di stare a disposizione di chiunque percepisca l'incoerenza, la gratuità, di simili costrizioni, di mettere a punto strumenti critici e pratici di analisi, di giudizio, di lotta, al fine di creare un tessuto di relazioni più ampio con cui condividere lo stesso proposito. Penso che per la vegefobia valga la stessa identica cosa: cosa c'è di insondabile, di oscuro, di inspiegabile, nel deridere o nello screditare o nel ridicolizzare i soggetti vegani e i loro argomenti, le loro istanze, in una società altamente sacrificale quale è quella in cui tutti viviamo?

Hai sollevato una questione che, a parte per chi scrive e poch* altr*, sembra essere forclusa in ambito antispecista: quella del desiderio. Siamo abituat*, a partire dalle prime formulazioni teoriche (Peter Singer e Tom Regan) per arrivare fino alle attuali prassi di lotta, a considerare il veganismo come una privazione e a reprimere le nostre manifestazioni di gioia come "offensive" nei confronti delle vittime di quella che in effetti è una strage immane e quotidiana. Credi che sia possibile per un "movimento" che ruota attorno alla denuncia della violenza istituzionalizzata far emergere il desiderio e produrre nuove forme di piacere?

Sì, è possibile. Il fatto che un movimento ruoti attorno alla denuncia di una violenza non esclude automaticamente la possibilità di muoversi, contemporaneamente, anche su un altro piano, decisamente più appagante, quale è quello del desiderio e del piacere, come dicevo poc'anzi. Chiaramente, la creazione di nuove forme di piacere non può essere elaborata o teorizzata da una singola persona, ma deve emergere dalle pratiche e sono sicuro che forme di piacere che ora non riesco nemmeno a immaginare si diano già nel movimento antispecista. Si tratta semmai di creare strumenti utili alla loro intelligibilità. Il rischio sempre in agguato, ovviamente, è di creare forme di piacere che non si fondino sullo sfruttamento degli animali, o sulla violenza nei loro confronti, ma che siano, però, totalmente subordinate alle leggi del mercato: la diffusione di un certo stile di vita vegano, d'altronde, con tutti i piaceri a esso connessi, mi sembra già muoversi in questa direzione. Il che può anche non essere direttamente violento nei confronti degli animali, ma lo è senz'altro indirettamente, non solo nei confronti degli animali. Al contempo, il rifiuto di utilizzare materiali di origine animale per la produzione di

indumenti (tanto la pelle – da cui si ricavano non solo i pantaloni, gli stivali dei cowboy o gli strumenti di dominazione S/M, ma anche la quasi totalità delle scarpe, delle cinture e delle borse –, quanto la ben meno erotizzata lana) impone di prendere in considerazione che, nella maggior parte dei casi, soprattutto per far fronte alle necessità di chi non ha troppi soldi da spendere per vestirsi, la sostituzione avvenga con derivati del petrolio a bassissimo costo. E questo non è meno nocivo, nei confronti degli animali. A tutto ciò, chiaramente, si può far fronte godendo, qui e ora, delle opportunità offerte dal Capitale, prese direttamente dal banco frigo del reparto "vegano" di qualche grande catena di ipermercati, i cui principali fornitori sono le multinazionali dell'agroalimentare, ossia le responsabili delle condizioni di sfruttamento intensivo in cui vengono mantenuti gli animali per la produzione alimentare, oltre che le principali responsabili dei processi di sottrazione delle terre (*land grabbing*) alle popolazioni più povere, acquistate a bassissimo costo direttamente dagli Stati. Ma il movimento antispecista, o vegano, potrebbe al contrario scegliere di non essere connivente con questi meccanismi, e di intensificare le relazioni con quanti, faticosamente, promuovono forme di produzione e di consumo radicalmente critiche, ossia che mettono radicalmente in atto un rifiuto di ogni forma di sussunzione dalle leggi del mercato, diretta o indiretta (penso, ad esempio, all'associazione *CampiAperti* di Bologna). Col tempo, con la relazione, potrebbero anche divenire antispecisti. Costoro sono degli alleati, dei ponti per la trasformazione sociale, esattamente come per i soggetti queer lo sono gli etero-dissidenti. Saranno forme di desiderio non eteronormate, non sacrificali e anticapitaliste quelle che emergeranno da questi incontri, da queste relazioni e da questi scambi; la loro fisionomia è tutta da immaginare e, propriamente, da *fare*.

La storia dei rapporti del movimento di liberazione animale con altre istanze critiche suggerisce immediatamente un trascorso di relazioni, anche conflittuali, con l'ecologia, l'ambientalismo e – soprattutto in Italia – con il movimento anarchico. Ora sembra che, in parte, l'interesse si stia spostando verso il femminismo e il movimento LGBTQI, e che la fascinazione sia reciproca. Alcune ragioni sono certamente di natura teorica, altre però hanno forse più a che fare con la presa di parola delle donne e dei soggetti transgender antispecist*. Che prospettive immagini possano sorgere da questa intersezione?

Credo che, a differenza di quanto potesse avvenire nelle alleanze con i movimenti ecologisti o ambientalisti o anarchici, l'alleanza tra i movimenti di liberazione animale odierni e quelli queer e transfemministi si giochi attorno a qualcosa di più radicale della semplice condivisione di un auspicio di un

mondo più attento nei riguardi dell'ambiente o delle relazioni di interdipendenza tra animali umani e non umani. Credo, piuttosto, che abbia a che fare con un'insistenza radicale sulla soggettività che dovrebbe farsi carico di questa attenzione, e di questo auspicio. Non so se posso esprimermi così, ma mi sembra che né l'ecologismo né l'ambientalismo né l'anarchismo abbiano mai condotto delle riflessioni radicali sul problema del soggetto, o comunque mi sembra che abbiano decisamente sottovalutato il problema dell'assoggettamento – che mi pare essere un problema ricorrente in ogni istanza di tipo “liberazionista”. È molto importante “liberarsi”, senza dubbio, ma è anche importante avere ben chiaro che ciò che ci tiene “imprigionati”, spesso, è qualcosa che agisce a un livello più viscerale delle semplici strutture fisiche (che siano delle gabbie, delle catene, il manicomio, il mattatoio, lo Stato, il centro commerciale). Ovviamente non tutto il pensiero femminista o queer (o forse, meglio, quello LGBT) condivide questa impostazione. Ma penso anche che per un certo femminismo e per un certo pensiero queer (e qui, secondo me, risiede la necessità di distinguere nettamente tra pensiero e movimento queer e LGBT) la messa al centro della costitutiva relazionalità del soggetto, l'insistenza sulla scena della sua emersione nei vari incroci di una fitta rete di interdipendenze, non solo tra i soggetti, ma tra i soggetti e l'ambiente, tra i soggetti umani e quelli non umani, o non-ancora umani, significhi qualcosa di molto serio e concreto, anche se a volte può sembrare lievemente retorico. Significa che solo la concettualizzazione di una soggettività non-sovrana e non-proprietaria, ma radicalmente relazionale, può innescare processi di trasformazione sociale fondati su una radicale *inappropriabilità*, innanzitutto perché è essa stessa esposta, vulnerabile, alla possibilità della trasformazione. E se anche la trasformazione può riferirsi a volte a qualcosa di nocivo, di letale, volto a mettere a repentaglio la vita (si pensi alla trasformazione delle esistenze, delle relazioni e delle strutture sociali indotta dalla tanatopolitica neoliberalista), ciò non dovrebbe far perdere di vista il suo significato necessario, ossia quello per cui una trasformazione, anche radicale, è possibile. Occorre, semmai, comprendere come metterla al servizio di un ampliamento della vita, piuttosto che di un suo sacrificio; e questo è un lavoro critico che può essere portato avanti solo insieme, mettendo a punto e testando strumenti alternativi di pensiero e di azione. La prospettiva che immagino, come ho scritto anche nella postfazione a *Corpi che non contano*, è dunque quella di una messa in comune delle energie: una messa in comune che dovrà inevitabilmente condurre, da un lato, il movimento queer e transfemminista a sottoporre a critica quali e quanti elementi “sacrificiali” permangono nelle proprie teorizzazioni, nell'immaginario condiviso e nelle proprie pratiche di autogoverno e di relazione; dall'altro, il movimento per

la liberazione animale a fuggire da ogni possibile fascinazione per un ritorno a una sorta di naturalismo, o di essenzialismo (del corpo, della relazione, del desiderio), finanche di moralismo. Non è una sfida semplice: si tratta di riorganizzare il mondo in modo da non tenere fuori nessuno, anche coloro che “la cultura”, da una parte, e “la natura”, dall'altra, hanno finora estromesso senza troppi problemi.

Che cosa pensi dell'intuizione di Guy Hocquenghem che disloca totalmente il piano di analisi delle intersezioni tra le varie lotte? Nel 1972 (!), affermava: «I legami fra queste situazioni libidiche non si stabiliscono sul modello della logica significante-significato, ma piuttosto su quello della logica dell'avvenimento. Perciò è vano voler pensare ai rapporti tra questi movimenti in termini razionali e strategici. È incomprendibile che un movimento come il FHAR appaia intimamente legato ai movimenti ecologici [...]. E ciò nonostante è così. Al livello del desiderio, l'automobile e l'eterosessualità familiare non sono che uno stesso nemico, per quanto ciò sia inesprimibile nella logica politica»⁶. Questo ci dice qualcosa sulla liberazione animale, sulle intersezioni e sul desiderio, nonostante siano passati più di quarant'anni da quando queste parole furono pronunciate?

Hocquenghem è stato uno dei più importanti pensatori e attivisti del FHAR (*Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*), senz'altro un precursore poco ricordato del queer, coevo del nostro Mario Mieli. Nel suo *Le désir homosexuel*, in generale, il rifiuto serrato della logica significante-significato, delle varie dicotomie attivo/passivo, oggettivo/soggettivo, natura/cultura, oltre che della sussunzione privatistica della sessualità da parte della famiglia, si pone il duplice scopo di respingere l'avversione (e la svalutazione) di Freud per la fase anale (intesa come una fase transitoria dello sviluppo infantile), e di insistere invece proprio sulla specificità del desiderio omosessuale come desiderio anale: un desiderio, cioè, non connesso al godimento fallico, né, di conseguenza, ai fantasmi di riproduzione impliciti nella coreografia eterosessuale. È probabile, dunque, che per via di questa “antisocialità” implicita nel desiderio anale, Hocquenghem fosse portato a ricondurre alla logica dell'avvenimento, anziché a quella razionale e strategica (e fallica) del significante-significato, l'alleanza tra il movimento omosessuale e quello ecologico: un'alleanza, cioè, che qui e ora, senza darsi troppe spiegazioni, lotta contro questi grandi mostri che sono la famiglia procreativa eterosessuale e l'inquinante automobile di cui si serve per andare al lavoro, o a fare

⁶ Guy Hocquenghem, *L'idea omosessuale*, trad. it. di M. Alessi, Tattilo, Roma 1975, pp. 171-172.

la spesa al sabato, o a portare a scuola i bambini, o in vacanza ad agosto. Un'alleanza che non fa troppi progetti per il futuro, si potrebbe azzardare, che antepone l'avvenimento dell'incontro al progetto di una società futura. Da allora, tuttavia, sono passati più di quarant'anni e, mi sembra, né l'automobile né la famiglia eterosessuale hanno perso il proprio ruolo egemonico. Senza nostalgie, il passaggio dal fordismo al postfordismo, o neoliberismo, ha potuto comunque contare, in parte, anche su questo vuoto di progettualità politica oltre il "qui e ora" da parte delle forze più intelligenti e critiche della società, come il FHAR, o come i vari movimenti ecologisti. Ciò che Hocquenghem non comprese, nella mia valutazione, è che l'automobile e la famiglia eterosessuale si implicassero a vicenda, nel progetto sociale fordista: l'alleanza tra un movimento omosessuale anticapitalista e rivoluzionario e un movimento ecologista sarebbe dovuta essere tutt'altro che "inspiegabile". Ciò che noi dovremmo salvare, senza dubbio, sono dunque le sue interessanti intuizioni sul desiderio anale, e proseguire il suo lavoro di valorizzazione e di narrazione di questo aspetto della sessualità, innanzitutto maschile, tutt'oggi fortemente stigmatizzata o invisibilizzata. Le sue parole possono stare senz'altro al servizio della decostruzione della soggettività sovrana e proprietaria su cui fa leva proprio l'ontologia neoliberista. Eppure, forse, questo non ci impedisce affatto di subordinare la logica dell'avvenimento a quella razionale e strategica, e tornare ad avere ben chiaro contro chi e cosa lottare e con chi fare le giuste alleanze. Dare visibilità al desiderio anale, godere dal culo, e avere idee politicamente centrate: tenere insieme desiderio e godimento. Nessuna di queste cose esclude l'altra. Il resto sono mistificazioni.

Questa domanda viene ormai rivolta a chiunque e, quindi, a maggior ragione, a chi, come te, utilizza gli insostituibili strumenti di analisi forgiati dalla teoria e dalla prassi femministe. Gli animali resistono all'oppressione umana? Se vogliamo davvero assumere una postura meno paternalista nei loro confronti, in che modo è possibile schierarsi al loro fianco senza parlare per loro, al loro posto?

Penso che sia possibile che gli animali articolino forme e strategie di resistenza all'oppressione umana, anche se non sono sufficientemente preparato in materia da poter dire se ciò avvenga a livello meramente singolare – il singolo maiale o cavallo che fugge dal mattatoio, o che si lancia dal camion in corsa, o il toro che si ribella al matador – o possa avvenire anche a livello grupppale. Non lo so, in fondo, perché non so se gli animali sviluppino forme di comunicazione e di organizzazione funzionali non solo alle relazioni tra loro, ma anche all'individuazione dell'oppressore e all'individuazione di

forme di resistenza appropriate, finalizzate alla liberazione. Che coscienza ha l'animale dell'*umano*? Che cosa pensano di noi gli animali? Detto questo, per me la questione della soggettività degli animali resta totalmente aperta. D'altra parte, non so dire se definirei "paternalistico" l'atteggiamento di quanti sono interessati al riconoscimento dei loro diritti. Il paternalismo consiste nel parlare a nome di un soggetto che potrebbe farlo da solo e tuttavia viene "minorizzato", viene messo nelle condizioni di non poterlo fare. Ma l'animale è in grado di parlare? O forse non mette radicalmente in discussione il legame che intercorre tra linguaggio e rivendicazione dei diritti nella misura in cui fa saltare entrambi i termini, al punto da rendere questa domanda (prettamente liberale) del tutto insensata? Lascerei, in sostanza, l'accusa di paternalismo a certe deprecabili modalità di relazione tra umani, per non depotenziarla. L'argomento, invece, che oppongo a chi mira al riconoscimento dei diritti degli animali è che si tratterebbe di un modo per "umanizzare" e poi "individualizzare" gli animali. E questa non è una relazione di trasformazione, ma di sussunzione dell'animale entro schemi di intelligibilità elaborati dall'umano, e funzionali fondamentalmente al soddisfacimento delle proprie necessità. Necessità innanzitutto di tipo proprietario. Ciò che l'animale ci esorta a pensare, invece, in maniera del tutto involontaria, sono le condizioni per una nostra de-individualizzazione, per una nostra deumanizzazione. Ciò avviene in virtù della mera corporeità e presenza. E ciò significa dunque che gli animali ci esortano a pensare a modi non propriamente individualisti o umani di sentirci responsabili per loro. Gli animali, io penso, non sentono alcun bisogno dei nostri diritti. Con ciò, non so dire cosa sentano, e nessuno lo sa fino in fondo, ma anche a partire da questa ignoranza è senz'altro possibile schierarsi accanto a loro, *divenire animali*, e credo, anche in questo caso, che ciò possa avvenire in virtù della mera corporeità, vivente, precaria, vulnerabile, gaudente, che abbiamo in comune. L'idea che il corpo dell'animale costituisca qualcosa di dispensabile, di seriale, di "non degno di lutto", per usare la definizione di Butler, di già morto e perduto prima di ogni sacrificio o macello, ostacola senz'altro la possibilità di farlo fino in fondo. D'altronde è qualcosa di molto simile a ciò che il queer ha chiesto di fare agli eterosessuali, una de-eterosessualizzazione: come è possibile una trasformazione sessuale radicale fino a che gli uomini eterosessuali – per fare un esempio – riterranno che la penetrazione anale costituisca qualcosa di abominevole? Fino a che, per dirla in altre parole, perpetreranno ad altri* qualcosa che essi stessi reputano abominevole? Forse l'identità dei maschi eterosessuali poggia su null'altro che sull'idea di perpetrare ad altri (alle donne) qualcosa di abominevole – un sacrificio?

Ci pare che sia nell'ambito del movimento per la liberazione sessuale che in quello per la liberazione animale si sia passati da una fase di rivendicazione di identità ad una in cui la critica è diretta proprio contro le prese di posizioni identitarie e a favore di quella che potremmo chiamare una politica del comune o dell'indistinzione (nella vulnerabilità condivisa). A tuo parere, questo movimento dialettico è parte necessaria di qualsiasi lotta rivoluzionaria?

Assolutamente. Anche se, per essere realmente rivoluzionario, un dato movimento non dovrebbe fermarsi al suo momento dialettico. La rivendicazione di un'identità è un atto politico fondamentale che consente di destabilizzare un regime in cui vige un'unica identità dominante ed egemonica. Il movimento dei neri, quello femminista e quello gay, lesbico e trans* l'hanno ovviamente compreso, nel bene e nel male. Questa rivendicazione consta di due momenti: il primo consiste nella denuncia della violenza esercitata dalla società nei riguardi di una data minoranza identitaria; il secondo invece nell'affermazione della libertà nell'identità. Ma questa non è la tappa finale di un movimento che mira alla trasformazione sociale – o, se preferite, rivoluzionario. Le identità subalterne possono essere perfettamente integrate, spesso tramite “riconoscimento”; quando ciò avviene, la trasformazione sociale viene messa all'angolo – o criminalizzata – in favore della neutralizzazione, o della messa a lavoro al servizio dell'ideologia dominante. La trasformazione, al contrario, si compie quando, in seguito alla denuncia e all'affermazione, si procede con il far crollare la politica della verità dell'identità, ossia quando si fanno crollare i presupposti che producono un'identità dominante e le varie identità subalterne. La subalternità, infatti, non dovrebbe mai essere trasvalutata in chiave identitaria, ma dovrebbe essere semplicemente distrutta. Fino a che “le differenze” resteranno agganciate a configurazioni identitarie, ciò significherà che saranno funzionali a gerarchie di vario tipo (uomo/donna, eterosessuale/omosessuale, umano/animale, ecc.), nelle quali sono implicati differenziali di potere che distribuiscono in modo diseguale la vulnerabilità e la precarietà su alcuni e non su altri. Questo processo di distruzione contiene in sé il germe per una redistribuzione della vulnerabilità e della precarietà: in questo modo, questi due aspetti terribili della vita potrebbero essere resi *vivibili*, abitabili, e potrebbero diventare luoghi di possibilità, di piacere, e poi di desiderio, di contaminazione, impensati.

Le nozioni di mostro e di mostruosità sembrano essere strettamente associate all'animalità: ad esse si attribuisce spesso un'origine biologica che ne permette l'applicazione a livello sociale in funzione oppressiva o discriminatoria. Ma i mostri sono belli, no? Possiamo riappropriarci

del termine “mostro”, risignificarlo, come è successo con il termine “queer”?

Credo che possa essere politicamente importante risignificare la nozione di “mostro”, così profondamente connessa all'animalità, e riappropriarcene, come abbiamo fatto con il termine “queer”. Innanzitutto, penso, perché l'oggettività sociale dei criteri di giudizio estetico produce forme di esclusione e di sofferenza che, benché non siano le uniche, costituiscono senz'altro quelle che più di altre richiedono un lavoro costante di decostruzione e denaturalizzazione. La massima secondo cui i giudizi di gusto sono meramente soggettivi, o circa il fatto che sui gusti non si possa disputare, rendendo dunque tutta la faccenda “intrattabile”, connessa a una qualche misteriosa interiorità dell'uomo, ha prodotto forme di esclusione in una maniera molto subdola, lavorando d'altronde al servizio di un'infiltrazione del paradigma proprietario nei processi di soggettivazione e di relazione avvenuti nel corso del Settecento. Per questi motivi, occorre semplicemente farla finita con questa retorica: è arbitraria e dispotica, come arbitrario e dispotico è il progetto di “individuo” sovrano e proprietario che le è connesso. Le sofferenze che può produrre, tra l'altro, sono incommensurabili. Quale posto possono ambire a occupare, all'interno della “soggettività del giudizio di gusto”, il corpo disabile, il corpo non standard, il corpo maschile per l'uomo eterosessuale, il corpo intersex, il corpo mutilato, il corpo menomato...? Quale posto, nel reale, per tutte queste forme di irrealtà? Nessuna di queste caratteristiche dovrebbe avere la forza di forcludere possibilità di relazione, di produrre persone sole e disperate, o affannosamente alla ricerca di modi – spesso costosi e invasivi – per conformarsi a quella “soggettività dei gusti, sulla quale non si può disputare”. Chiaramente, so bene quanto in questa direzione sia stato compiuto dalla critica e dalla politica femminista, lesbica, da certe comunità omosessuali maschili (i *bears*, a proposito di animali), oltre che dal movimento delle persone disabili, trans o intersex, così come dalle attiviste e dalle teoriche del postporno: ma tanto lavoro resta ancora da fare, e credo che il movimento antispecista possa offrire un contributo decisivo nella direzione della decostruzione dell'arbitrio sociale dei giudizi di gusto.

Judith Butler afferma che non è possibile individuare egemonie tra le diverse forme di oppressione, pena la ripetizione degli errori del passato, ad esempio l'invenzione del femminismo bianco. Ora, pare che tu metta la norma sacrificale in posizione più fondamentale di altre, ad esempio di quella eterosessuale. È qualcosa che qualche anno fa facevamo anche noi, ma poi, forse per motivi tattici, abbiamo cercato di mitigare. Ancora una volta, sei più antispecista di noi? O solo più spericolato?

Stai tradendo Butler?

Non so se su questo punto sono del tutto d'accordo con Butler. Se da un lato è senz'altro rischioso avventurarsi nella gerarchizzazione delle oppressioni, specie quando ciò significa implicitamente ristabilire il primato delle oppressioni di classe rispetto a quelle di genere (si veda, ad esempio, la disputa tra Judith Butler e Nancy Fraser), al fine di svalutare queste ultime, dall'altro credo anche che Butler dica qualcosa di poco preciso quando sostiene che le lotte LGBT alle oppressioni legate al genere e alla sessualità siano già di per sé anticapitaliste, e dunque finalizzate a scardinare le oppressioni di classe. E che, dunque, sia insensato porle su due piani diversi. Ciò è impreciso perché non tiene in considerazione che, spesso, le lotte LGBT possono essere del tutto funzionali al Capitale, specialmente quando si limitano all'emancipazione e all'affermazione dell'identità, e non si spingono verso la trasformazione. Nel mio caso, tuttavia, nell'affermare la posizione "più fondamentale" della norma sacrificale rispetto a quella eterosessuale non intendevo ricreare una gerarchia, ma solo affermare che un paradigma sacrificale sia già implicito in quello eterosessuale: forse lo precede? La norma eterosessuale, d'altronde, impone il sacrificio di ogni possibilità omosessuale: l'uomo eterosessuale non si limiterà a non amare questo o quell'uomo, ma non amerà nessun uomo. Secondo Butler, egli cercherà di continuo la donna che non sarà mai, si aggrapperà di continuo a questo *mortuum*. La possibilità omosessuale è dunque sacrificata sull'altare della norma eterosessuale, non su quello del "giudizio soggettivo di gusto": forse una certa attitudine a sacrificare qualcosa o qualcuno, sull'altare, si è già consolidata...? D'altro canto, come scrivo nella postfazione al vostro libro, la norma sacrificale ha offerto, storicamente, a varie soggettività vari strumenti per sovvertire la norma eterosessuale: si pensi alle comunità *leather*, *bareback*, S/M, *bikers*, punk, cowboy. Ciò mi ha portato a domandarmi: la norma eterosessuale è dunque immanente a quella sacrificale? E, implicitamente: che cosa accadrebbe ai binarismi umano/animale, uomo/donna, eterosessuale/omosessuale se provassimo a espungere dal nostro orizzonte l'idea che qualcosa o qualcuno debba subire un sacrificio? Detto questo, comprendo molto bene i motivi per i quali un movimento politico decide di ridurre la forza di alcune affermazioni. Un movimento politico spesso deve mediare con una realtà ostile, refrattaria ai principi per i quali quel certo movimento si spende, e intorno ai quali edifica un progetto di trasformazione. Spesso, non sempre, è proprio la mediazione che consente di ottenere buoni risultati, e di innescare microprocessi trasformativi. Il compito della teoria, e soprattutto di una certa teoria critica, non dovrebbe essere invece quello di ambire alle mediazioni, bensì di spingere quanto più in là il pensiero e l'analisi, proprio oltre quei limiti che poi la

pratica deve incaricarsi di superare. Con ciò ovviamente non voglio collocare la teoria e la pratica in una relazione gerarchica, ma solo sostenere che, per quanto interconnesse, le loro modalità sono materialmente differenti. A coincidere dovrebbero essere gli obiettivi.

Butler sembra suggerire un doppio binario per la lotta LGBTQI: occupazione degli spazi di diritto immediatamente accessibili e critica a più lungo termine delle consuetudini interiorizzate. Sei d'accordo con questa visione? Se sì, è applicabile anche alla lotta antispecista?

Sono d'accordo, certo, anche se non sempre l'occupazione degli spazi di diritto immediatamente accessibili viene compiuta in modo critico, e cioè accompagnandosi a una critica delle consuetudini interiorizzate. La lotta per il riconoscimento del matrimonio egualitario, oggi, ha completamente perso di vista la critica della Sacra Famiglia e la critica dell'Eterosessualità Obbligatoria di Stato. Anzi, spesso sembra che le due cose si pongano in conflitto tra loro: chi ambisce all'occupazione degli spazi di diritto, a volte, stigmatizza la critica, mettendo fuori gioco un certo "intellettualismo". D'altra parte, chi si occupa di produrre pensiero critico tende a volte a sottovalutare le questioni connesse alla sopravvivenza, cioè alla dimensione materiale e quotidiana della vita. Il movimento antispecista potrebbe seguire questo schema, osservando attentamente le distorsioni che può produrre, ed evitando, magari, di reiterarle.

Le nozioni di performance e di performatività possono applicarsi anche al binarismo umano/non umano, una volta che non vengano intese in senso strettamente linguistico? La specie è un attributo culturale? Un'invenzione politica? Possiamo divenire mostri?

La specie è un attributo culturale nella misura in cui l'ha stabilita l'uomo. Con ciò non significa che non esistano delle differenze tra un uomo e un maiale o tra un'ape e un bambino. Significa solo che quelle differenze sono state significate politicamente, sono storicamente e culturalmente stratificate, e che quando iniziamo ad argomentare relativamente a simili differenze, dobbiamo appellarci a schemi di pensiero, linguistici e interpretativi elaborati dall'uomo. Come ogni cosa che ci circonda, d'altronde. Con la differenza che non tutto ciò che ci circonda è reso oggetto di contestazione: tuttavia, nel momento in cui la specie inizia a essere contestata, allora questo atto di contestazione apre lo spazio della critica, e una delle caratteristiche della critica è quella di non avere limiti. I limiti, semmai, sono propriamente ciò che essa deve interrogare, al fine di immaginare modi diversi di organizzare la vita, di concepire se stessi, le relazioni con gli altri (umani e non umani), e molte

altre cose ancora. In fondo, se volessimo applicare al concetto di specie lo schema analitico proposto da Judith Butler per il genere, ma sostituendo qualche parola, potremmo dire che *è la stessa performance di specie a generare in modo retroattivo l'illusione che vi sia un nucleo interno in ciascuna specie: questo comporta che la performance di specie produce retroattivamente l'effetto di una qualche essenza o di una qualche disposizione umana, o non umana, vera, o almeno persistente, in modo tale da renderne intrattabile la comprensione. La performance di specie, inoltre, è la conseguenza di una ripetizione ritualizzata di convenzioni, e tale ripetizione rituale è socialmente imposta: questa imposizione, a sua volta, deriva dalla forza di un sacrificio obbligatorio.*

NOTE BIOGRAFICHE

*R*osi Braidotti, docente di *Gender Studies* presso l'Università di Utrecht, è una delle maggiori pensatrici femministe. È autrice di numerosi saggi, di cui sono disponibili in italiano: *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire* (Feltrinelli, 2003), *Madri, mostri e macchine* (manifestolibri, 2005), *Trasposizioni. Sull'etica nomade* (Luca Sossella Editore, 2008) e *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (DeriveApprodi, 2014).

*E*llen Campbell, è un'attivista della *Sea Shepherd Conservation Society*. Sta seguendo un master in Studi interdisciplinari presso l'Università della British Columbia, Canada, con una tesi sul ruolo di *Sea Shepherd* nelle lotte contro lo sterminio dei non umani e nella critica filosofica e politica all'eccezionalismo umano alla base dell'attuale struttura sociale.

*S*usan Stryker dirige l'Institute for LGBT Studies e la rivista accademica «TSQ: Transgender Studies Quarterly» e insegna *Gender and Women's Studies* all'Università dell'Arizona (USA). È attiva nel movimento transgender dai primi anni '90.

*F*ederico Zappino è assegnista di ricerca in Filosofia politica presso l'Università di Sassari. Traduttore italiano di Judith Butler, di questa autrice ha curato *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (Mimesis, 2013), *Fare e disfare il genere* (Mimesis, 2014) e *Sulla crudeltà* («il lavoro culturale», con N. Perugini, 2014). Ha inoltre curato l'edizione italiana di *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità* di Eve Kosofsky Sedgwick (Carocci, 2011). Ha pubblicato il volume collettaneo *Genealogie del presente* (con L. Coccoli e M. Tabacchini, Mimesis, 2014).



Benedetta Piazzesi
Così perfetti e utili
Genealogia dello sfruttamento animale
 Mimesis, 2015

Questo saggio inaugura un lavoro genealogico sul potere zootecnico: una sorta di scavo archeologico tra gli archivi scientifici e tecnici, volto a ricostruire il verbale del potere di usare gli animali. Dal mondo agricolo preindustriale al moderno allevamento biologico, i processi storici hanno modificato i metodi e le finalità di sfruttamento animale, che sono qui osservati secondo linee di continuità e momenti di svolta. Secondo una prospettiva sensibile ai concetti di fondo della politica moderna è messa in luce la circolazione di queste categorie tra dentro e fuori il luogo apparentemente non politico dell'allevamento.

Massimo Filippi e Marco Reggio (a cura di)
Corpi che non contano
Judith Butler e gli animali
 Mimesis, 2015

E l'“Uomo”? È un dato di fatto o il frutto avvelenato di una ben precisa costruzione storica? Quali consuetudini lo hanno eretto? Qual è il fondale osceno da cui è emerso e che non smette di nascondere? Da quali e quante morti ha preso vita? Chi ha colonizzato, incorporato, espropriato e appropriato? Chi è stato e continua a essere *mangiato*? Questo libro utilizza alcuni degli strumenti filosofici di Judith Butler – vulnerabilità, lutto, vite precarie –, per esplorare insieme a lei, ma senza timori reverenziali, i processi di umanizzazione e di animalizzazione, per portare alla luce «un altro potere ancora che non ha bisogno di dirsi»: il potere che si occulta dietro la barra della dicotomia umano/animale, dicotomia gerarchizzante e violenta come tutte le altre, ma tuttora profondamente ignorata in quanto considerata “naturale” e, come tale, immune al pensiero critico e ai processi politici trasformativi.



Massimo Filippi
Sento dunque sogno
Frammenti di liberazione animale
 Ortica editrice, giugno 2015

Questi frammenti sono un lungo sogno giocato sul rincorrersi cangiante e irrefrenabile di significanti in perenne mutamento, per lasciarsi alle spalle il sordo mutismo del pensiero dell'utile. Vi soffia un'aura che spinge, delicatamente, verso il divenire altro. Verso una modalità sciamanica di *rimembrare* il rapporto perduto con gli altri animali o, quantomeno, di intravederlo, a tratti, come se delle lucciole illuminassero per pochi secondi, ora qua ora là, l'oscurità della notte che ci sommerge. Che cosa sono i sogni se non tracce sfavillanti, intermezzi luminosi dentro l'opacità del sonno? I sogni non rappresentano forse l'irrompere della vita dentro la quotidiana piccola morte del sonno? Non sono forse qualcosa che buca e corrode la coscienza chiara e distinta de "l'Uomo"? *Gli animali sognano* ma non sappiamo cosa sognano e, auspicabilmente, non lo sapremo mai.

TUTTI I LIBRI SONO ACQUISTABILI PRESSO OLTRE LA SPECIE.
 PER ORDINARLI SCRIVERE A: INFO@OLTRELASPECIE.ORG

La redazione di Liberazioni sarà presente al Veganch'io 2015 dove saranno disponibili tutti i libri segnalati





Il collettivo che promuove la campagna “**Senza Ritorno**” è composto da individui provenienti da diversi percorsi di lotta: lotte di liberazione animale, ecologiste, anarchiche, antifasciste, anticapitaliste, antirazziste, queer/femministe, anticarcerarie e di supporto ai/lle prigionieri/e. Per questo ci preme precisare che, pur riconoscendo la dignità e l’importanza di lotte specifiche come quella contro la vivisezione e lo sfruttamento animale, riteniamo fondamentale approcciare queste problematiche intersezionalmente, comprendendo che

l’oppressione degli individui non umani all’interno di questa società non è che un tassello di un mosaico estremamente complesso, fatto di rapporti gerarchici che tendono ad identificare categorie sociali “diverse” rispetto a quella dominante su una discriminante che varia a seconda dei casi (il genere, la razza, la classe sociale, la provenienza, l’aspetto fisico, la specie, ecc.) per giustificarne l’oppressione e trarne vantaggio.

Ci interessa inoltre fare in modo che questa lotta non tenda ad essere esclusivamente ‘virtuale’: il nostro sito ha lo scopo di offrire una piattaforma sulla quale pubblicare aggiornamenti sulla campagna, lanciare proteste ed appuntamenti, dare la possibilità di mettersi in contatto tra gruppi e realtà diverse ed anche condividere testi di analisi e critica, ma **ci piacerebbe che la lotta per la liberazione animale tornasse ad essere una lotta che vive di praticità**, di momenti di protesta e rabbia ed anche di occasioni per incontrarsi e dibattere, per conoscersi di persona.

Per questo non utilizzeremo strumenti come i social network, a cui ormai troppo spesso viene delegata ogni funzione comunicativa.

Per la liberazione animale, umana e della terra,
Campagna Senza Ritorno
senzaritorno.noblogs.org

Il *Coordinamento Liber*Selvadec* è un progetto di lotta contro ogni forma di dominio che giustifica, legittima e riproduce pratiche di sfruttamento dell’uomo sull’uomo, sugli altri animali e sulla Terra. Consideriamo la presenza e l’apertura di allevamenti di visoni come una delle manifestazioni dei dispositivi di prevaricazione ai quali siamo esposti. Il nostro agire è partecipazione, è lotta. Seme per una continua riflessione e una azione politica che hanno l’obiettivo di ridare un senso profondo e radicale alla liberazione animale. Per la liberazione di tutti gli animali!
Contro gli allevamenti di visone e i mondi che li producono!

Per informazioni:

liber.selvadec@inventati.org - liberselvadec.noblogs.org

Per sostenerci: Postepay n. 4023600652318587 intestata a Guerini N.



RINGRAZIAMENTI

La redazione di Liberazioni è grata all’associazione Oltre la Specie per aver contribuito economicamente alla realizzazione di questo numero della rivista.

www.oltrelaspecie.org

