

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,

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

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

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 neoliberista), 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.*
