Fabio Migliano

Dirottare il pensiero: queerness e veganismo nero tra rottura e perturbante

Mogli e buoi dei paesi tuoi
(detto popolare)

Nell'edizione italiana del saggio di Rasmus Rahbek Simonsen *Manifesto Queer Vegan*[1], è presente con una certa frequenza la parola *perturbante* quale elemento comune alla queerness e al veganismo, poiché ritenuti capaci di mettere in discussione e di stravolgere le convinzioni comuni. In particolare, la *queerness* perturba il binarismo, l'eteronormatività e il patriarcato che ne consegue, mentre il veganismo perturba la supposta superiorità degli animali-umani sugli animali non-umani, il concetto stesso di specie, e più in generale l'antropocentrismo che ne è all'origine e che ne consegue.

Il concetto di *perturbante* ha una genealogia precisa e stratificata, che spazia dalla psicanalisi alla robotica[2], passando per la letteratura. L'italiano perturbante traduce l'originale tedesco *unheimlich* di freudiana memoria[3], che ha invece in *uncanny* il corrispettivo inglese. Eppure nell'edizione originale del *Manifesto* la parola *uncanny* non compare neanche una volta. Al posto di *perturbante* troviamo il verbo *to disrupt* e l'aggettivo *disruptive*. Comprendere la relazione tra queste parole differenti eppure affini significa anche e soprattutto indagare da angolature eterogenee le tematiche in questione. In particolare, tanto il

1 Rasmus Rahbek Simonsen, *Manifesto Queer Vegan*, trad. it. di Filippo Trasatti e Massimo Filippi, Ortica Editrice, Roma 2014.

2 Nel 1970 l'ingegnere giapponese Masahiro Mori formulò la teoria detta *Uncanny valley* per descrivere il sentimento di disagio e straniamento che si prova nel guardare un robot eccezionalmente somigliante a un essere umano. È doveroso precisare che il nome originale in giapponese, *bukini no tani*, significa letteralmente "valle misteriosa" e che il rimando al perturbante è frutto della traduzione di J. Reichardt, contenuta nel suo saggio del 1978 dal titolo *Robots: Facts, Fiction and Predictions* (Viking Press, New York 1978). Ad ogni modo, la *Uncanny valley* descrive un tipo di straniamento già individuato da Freud. Inoltre, ai fini della nostra analisi, è interessante ricordare che secoli prima René Descartes si espresse sugli animali paragonandoli a automi, le cui urla e lamenti di sofferenza altro non sarebbero che semplici rumori meccanici. Tale posizione ebbe una vasta eco sulla questione animale nel pensiero occidentale.

3 Sigmund Freud, *Il perturbante*, trad. it. di Silvano Daniele, Theoria Editore, Roma 1984.

verbo quanto l'aggettivo corrispondente traggono origine dal verbo latino *disrumpere*[4], dato dall'unione del verbo *rumpere* "rompere" con il prefisso *dis*- che indica separazione. Il significato è dunque propriamente "rompere separando", altrimenti detto "causare una frattura". In particolare, *to disrupt* è interrompere la continuità di qualcosa, come fa il maltempo con il traffico aereo o su rotaie. Ma può indicare anche il semplice disturbare, il rendere difficoltoso qualcosa per qualcuno, come nel caso di un gruppo di persone che manifesta a un convegno con il fine di farsi ascoltare. Infine, oltre a "interrompere" e "disturbare", *to disrupt* esprime anche il mutare del modo tradizionale di procedere o di agire, in favore di un approccio inedito ed efficace. Così che *to disrupt* è anche sinonimo di "innovare". Ricapitolando, *to disrupt* significa: interrompere, disturbare, innovare. Tre verbi come perni, attorno ai quali ruotano molte delle teorie e delle pratiche *queer* e *vegan*, e che possono altresì essere applicati a una visione più articolata del *perturbante*.

Per quanto riguarda *disruptive*, l'aggettivo ha le medesime valenze semantiche del verbo, e si presta a essere tradotto in italiano in svariati modi. Se volessimo attenerci all'etimologia, la parola *dirompente* è quella che più si avvicina al *disruptive* inglese, con il quale condivide il prefisso (*dis*-) e l'origine dal medesimo verbo latino (*rumpere*). Infatti, dirompenti sono la queerness e il veganismo rispetto al pensiero eteronormativo dominante e rispetto alla struttura della nostra società liberale, basata sull'uccisione e sullo sfruttamento dei corpi. Dirompente, come può esserlo la satira di un comico, o come possono esserlo le acque di un fiume, che spaccano gli argini e frantumano i ponti. Si potrebbe inoltre tradurre *disruptive* con il meno usale, ma forse più aderente, *disturbativo*, che però ha vitalità debole e una dimensione singola, poco collettiva. Ciò nonostante, entrambe le traduzioni sono manchevoli di qualsivoglia sfumatura di *perturbante*. Diversamente accadrebbe se traducessimo *disruptive* con *disturbante*, sintesi equilibrata tra il "disturbare" e il "perturbare", che si ravvisa anche, seppur in maniera differente, nella parola *disturbato*, la quale evoca intuitivamente l'immagine di un sinistro turbamento interiore. Infine, se volessimo mettere in particolare risalto l'elemento di rottura costitutivo del *disruptive*, oltre che a *dirompente* potremmo ricorrere, in maniera sì ironica ma efficace, al sostantivo *interruttore*, forzandolo nelle vesti di un

4 Per l'analisi etimologica delle parole in lingua inglese si è fatto riferimento all'*Online Etymology Dictionary* (etymonline.com), per quelle in lingua italiana al *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana* (DELI), Zanichelli, Bologna 2020.

aggettivo. Il *disruptive* interrompe, e interrompendo diventa veicolo di una presa di coscienza. Una rottura che vivifica in quanto crea una breccia nel cerchio protettivo e nelle strutture di stabilità. Poiché è infatti l'interruzione dell'interruttore, in fin dei conti, che permette la luce.

Ritornando alla traduzione di *disrupt* con *perturbante*, se il primo richiama il verbo "rompere", il secondo ha invece la sua radice nel verbo latino *turbāre* "agitare, mettere in disordine", dal sostantivo *tŭrba*, che indicava dapprima "disordine (di una folla)", poi "folla in disordine", e infine "folla in disordine e in movimento", forse dal gr. *týrbē* "confusione, tumulto". Il prefisso *per*-, inoltre, ha funzione intensiva, dacché il perturbante è propriamente qualcosa che "turba molto". Altra parola derivante da *tŭrba* è l'inglese *trouble*, che indica tanto un turbamento emotivo quanto una relazione spiacevole con le autorità. È infatti il significato originale di *tŭrba* "disordine" a racchiudere già in sé una minaccia all'ordine, all'ordinato e all'ordinario[5]. Legame con la natura sovversiva che è tanto della queerness quanto del veganesimo, *sovversiva* nel senso etimologico di *sub vertere*, ovvero del "(mettere) sottosopra", in entrambi i casi la categoria di *soggetto*. È perturbante il tentativo di spezzare una linea dritta, *dritto* che nell'inglese *straight* vale anche per "eterosessuale". Così che *disrupt*, una rottura come una buca che forza la sosta, è sovvertimento dell'eteronormatività e dello specismo, con il fine di interromperne i flussi.

I "punti luce" che scaturiscono da tali rotture sono molteplici e hanno a che fare con il sentimento dello straniamento e del perturbante. In primo luogo, a essere messa in luce è l'arbitrarietà della distinzione umano-animale, che l'essere *disruptive* della riflessione vegana cerca di abbattere. Agamben[6] ricorda che fu Linneo stesso a classificare l'essere umano come *antropomorfo*, letteralmente "che ha la forma dell'uomo", al pari di bonobi, scimpanzé o macachi. Corto circuito che parte dall'umano per definire le scimmie, che però, a loro volta, definiscono l'umano. L'umano, dunque, come un animale differente in una deriva indifferente.

Un'altra rottura è quella in cui convergono le discontinuità della queerness e del veganismo, per esempio nel caso in cui una persona di sesso maschile sceglie di essere vegana, e così facendo perturba (*disrupt*) il discorso sul genere. Simile al *coming out* di una persona omosessuale

5 Si veda Federica Timeto, *La decomposizione dell'umano nell'epoca dello Chthulucene*. Staying with the Trouble *di Donna Haraway*, in "Liberazioni", n. 33, 2018, pp. 8-16.

6 Giorgio Agamben, *L'aperto*, Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 29.

o non-binaria, i maschi vegani sono problematici per il modello eterosessuale. Il maschio vegano è considerato un effeminato[7], individuo che rifiuta la virilità che viene dalla carne, ancor di più se cruda e sanguinolenta. Inoltre, altro punto luce, il veganismo è *disturbante* perché «rende più difficile agli altri ignorare ciò su cui si fonda il loro appagamento culinario»[8]. Il vegano è un guastafeste, e come tale risulta poco gradito.

L'interconnessione tra *queerness* e *veganismo* è dunque la discontinuità che mette in stallo tradizioni storicamente costruite, dunque profondamente radicate. È la spina che interrompe una linea di pensiero, il *detour* che alla strada preferisce il campo, l'innovazione che sfida la soggettività allontanando la definizione, che alla tassonomia non sostituisce un'altra tassonomia ma il rifiuto di ogni tassonomia. La stessa tassonomia che ha estromesso gli esseri "ambigui" come i *ragazzi selvaggi*, «che devono essere immediatamente tolti di torno e la loro carica eversiva depotenziata tramite la rieducazione, la reclusione o l'eliminazione»[9]. L'animalità umana è imbarazzante, aver addomesticato gli animali ha finito con l'addomesticare noi stessi.

> He was queer and his notions seemed to be odd
> (B. Russell su L. Wittgenstein)

Ad accomunare *queerness* e *veganismo* non è solamente l'immagine di una *rottura*, bensì anche quella della *devianza*[10]. Entrambi i movimenti interrompono il continuum antropocentrico ed eteronormativo, rappresentandone allo stesso tempo una deviazione. Due movimenti, *rompere* e *deviare*, che ritroviamo compiutamente nel verbo *dirottare*.

Strada secondaria e alternativa a un automatismo mortificante e repressivo, la devianza è un sentiero creativo, aperto, stravagante. La devianza e la deviazione, inoltre, sono presenti nella radice stessa di *queer*, il cui etimo risale presumibilmente al basso tedesco *queer* "obliquo, fuori dal centro". Mentre è del sedicesimo secolo l'accostamento al significato di "strano, peculiare, eccentrico", risale al diciottesimo il più vicino al contemporaneo "deviazione dai canoni di normalità", ed

7 R.R. Simonsen, *Manifesto Queer Vegan*, cit., p. 26.
8 *Ivi*, p. 34.
9 *Ivi*, p. 20.
10 *Ivi*, p. 76.

è infine agli anni Venti del ventunesimo quella che accosta l'aggettivo *queer* all'omosessualità. Seppur in accezioni dispregiative, ritroviamo obliquità e trasversalità anche nell'aggettivo *perverso*, che rimanda a una "direzione (*verso*) deviata (*per*-)", o nel sostantivo portoghese *viados*, diminutivo dell'aggettivo *deviados* "deviato", epiteto offensivo per omosessuali e transessuali. Nel caso di *invertito* invece, altro sinonimo dispregiativo di omosessuale, il verso, piuttosto che deviato, è stato ribaltato di direzione.

Inoltre, a latere della deviazione vi è un'altra sfumatura che possiamo rilevare nel variegato ventaglio semantico della parola *queer*, e che emerge dall'analisi del sinonimo *odd* "strano, bizzarro, eccentrico", ma anche "dispari, spaiato". L'aggettivo *odd* compare nel quattordicesimo secolo, e risale all'antico norreno *oddi* "terzo o numero aggiuntivo", a indicare un *surplus* che, eccedendo la norma, è per questo "strano, peculiare", ma anche "rinomato, raro", accezione che assunse nel quindicesimo secolo, alla quale seguì quella, del sedicesimo, di "spaiato di uno su tre". È definito *odd*, in altri termini, ciò che disturba un dualismo, come può essere quello umano-animale, e che perturba un binarismo, come quello sessuale. Eppure, anche se simili, *odd* e *queer* rappresentano due momenti differenti: *odd* è *disruptive*, *queer* oltrepassa, *odd* disturba, *queer* attraversa, *odd* è rottura, *queer* è immaginazione. Il dualismo-binarismo viene prima minato, e, successivamente, superato.

È interessante infine ricordare come l'aggettivo *odd*, nelle vesti di un prefisso, è presente anche in Haraway. In *Chthulucene*, Haraway rilegge il concetto di parentela (*godkin*), «categoria selvaggia che chiunque cerca di addomesticare»[11], teorizzandone una di tipo differente, detta *oddkin*, alternativa a quelle convenzionali poiché non scaturirebbe dalla consanguineità tra soggetti, bensì dalla solidarietà e dal mutuo soccorso. Mutando i criteri di affiliazione, la *oddkin* non sarebbe retta da una logica specista ma ammetterebbe al suo interno relazioni eterogenee, incluse quelle tra animali umani e animali non-umani e tra animali umani e piante. La parentela di Haraway contiene anch'essa una sfumatura di devianza che rompe con una tradizione fatta di sangue e lignaggio, al fine di rendere *rizomatiche* le relazioni che regolano i gruppi familiari.

11 Donna J. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di Claudia Durastanti e Clara Ciccioni, Nero Edizioni, Roma 2019, p. 14.

> Tutti gli animali sono uguali, ma alcuni sono più uguali di altri
> (G. Orwell, *La fattoria degli animali*)

Nel paragrafo precedente abbiamo messo in evidenza come per Simonsen l'essere di rottura rappresenta la messa in discussione dei modi tradizionali di intendere le relazioni con l'alterità, tanto nella queerness che nel veganismo. Vi è però un altro tipo di rottura che, al contrario, non innesca alcuna messa in discussione, ma che è semmai la discriminante principale tra animalità e umanità. In tal senso potremmo interpretare la rottura che troviamo in Martin Heidegger nella distinzione tra animali che *vivono* e esseri umani che *esistono*[12]. Secondo Heidegger il verbo *esistere*, attraverso il prefisso *ex*-, "fuori'", esprime l'esperienza estatica tipica dell'esperienza umana, vale a dire la possibilità insita nell'essere umano di *interrompere* il proprio essere così da situarsi contemporaneamente "dentro" e "fuori" l'essere stesso. Il che permette una visione chiara dell'essere degli altri enti e, dunque, l'interazione con essi. L'animale invece, costantemente immerso nel proprio essere, è secondo Heidegger affetto da *Benommenheit* ("stordimento, intontimento")[13], ovvero è privo della medesima visione chiara che gli permetterebbe di interagire con gli altri enti. Altrimenti detto, per l'animale l'ente è aperto (*offen*) ma non accessibile (*offenbar*, lett. "apribile")[14]. Eppure è bene notare come la categoria di *aperto* non è un elemento originale di Heidegger. Il filosofo tedesco la mutuò dal poeta Rainer Maria Rilke, per il quale l'accesso all'aperto è invece esclusivo dell'essere animale e precluso all'essere umano in quanto animale razionale[15]. La razionalità, altrove così inneggiata, diventa per Rilke l'ostacolo più ingombrante per l'accesso all'*aperto* in quanto media il rapporto tra l'essere umano e il mondo, considerato, quest'ultimo, alla stregua di un oggetto da interpretare, rappresentare, calcolare. Come a dire: l'essere umano può affacciarsi all'*aperto*, ma da una finestra con la grata. Se dunque per Heidegger la relazione tra enti è possibile esclusivamente nella dimensione ontologica umana, in quanto caratterizzata dalla capacità di *interrompere* il flusso dell'essere, per Rilke è proprio

12 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della Metafisica*, trad. it. di Paola Coriando, Il Melangolo, Genova 1992, p. 271.

13 *Ivi*, p. 305.

14 *Ivi*, p. 344.

15 Rainer Maria Rilke, *Elegie Duinesi*, trad. it. di Franco Rella, Fabbri Editore, Milano 1997, p. 85.

tale *interruzione*, individuata nella razionalità, a essere al contrario il solco che intralcia l'accesso all'*altro*. Polivalenza dell'interruzione, ribaltamento della sua funzione.

Similmente a quanto è emerso in Heidegger, anche in Lévinas è un'*interruzione* la discriminante tra esseri animali e esseri umani. Secondo il filosofo francese, infatti, la relazione tra enti è un incontro tra volti, esclusivamente umani, in cui l'incontro con il volto dell'altro provoca l'interruzione del proprio essere e dunque l'apertura all'essere dell'altro. Il che comporta la transizione dalla sfera dell'egoismo alla sfera della cura, scaturigine di un rapporto etico[16]. Gli animali non-umani, invece, costantemente in lotta tra loro poiché presi dalla furia cieca della sopravvivenza, sono incapaci di rispondere alla chiamata dell'*altro* e di revocare così il proprio egoismo. Per tale motivo, secondo Lévinas, non vige tra gli animali non-umani alcun tipo di rapporto etico. C'è stato però un momento in cui tale rigida discriminazione ha vacillato, e che risale a quando Lévinas era detenuto in un campo di prigionia della Germania nazista. Prigioniero tra i prigionieri, la mortificazione subita quotidianamente eclissava perfino la possibilità di riconoscersi in quanto esseri umani. In questa desolazione esistenziale, a *interrompere* l'essere di Lévinas e dei suoi compagni era stato proprio un cane, ribattezzato Bobby: «appariva durante le adunate del mattino e ci attendeva al ritorno, saltellando e abbaiando felicemente. Per lui – questo è fuori discussione – siamo stati degli uomini»[17]. La generosità di un animale ha messo in discussione il posizionamento di Lévinas, simile a una frattura *disruptive* all'interno di un rigido ordine di pensiero. Nell'oscillazione innescata da Bobby scorgiamo l'esitazione di una razionalità vacillante, stranita dalla compassione di chi mostra il proprio volto attraverso gli occhi felici per un incontro.

> E gli sguardi gli sembrarono dei raggi più sottilmente carnosi
> (M. Schwob, *Vite immaginarie*)

Nonostante Derrida abbia sostenuto che quella dell'animale fu la questione più importante della sua intera riflessione filosofica, è con

16 Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di Adriano Dell'Asta, Jaka Book, Milano 2004, p. 78.

17 Emmanuel Lèvinas, *Difficile libertà*, trad. it. di Silvano Facioni, Jaka Book, Milano 2004, p. 194.

L'animale che dunque sono[18] che l'interesse viene pienamente allo scoperto. Di particolare interesse il pretesto che origina il testo e che dà avvio alla riflessione. Un giorno come tanti, racconta Derrida, mentre si trova in bagno, nudo e prossimo alla doccia, il suo gatto lo fissa. Quello sguardo mette in imbarazzo il filosofo:

> Spesso mi interrogo, per vedere chi sono – e chi sono nel momento in cui, sorpreso nudo, in silenzio, dallo sguardo di un animale, ad esempio gli occhi di un gatto, faccio fatica, sì, faccio fatica a superare un disagio[19].

Lo sguardo del gatto *interrompe* l'essere di Derrida e la natura della relazione tra i due, inaugurandone un'altra, di tipo differente. Inoltre, dà avvio a una riflessione che si prefigge di *perturbare* una continuità: la matrice antropologica tipica della tradizione filosofica occidentale. Lo sguardo del gatto che raggiunge la porosità emotiva e intellettuale di Derrida è l'*interruzione* che permette l'accesso a una nuova "forma informe", a un informe che delinea, in maniera inedita, i rapporti tra animalità e umanità. Derrida parte dal chiedersi se gli animali siano o meno capaci di riconoscere la nudità, per poi meditare sul cosiddetto "stadio dello specchio", il momento in cui si prende coscienza della propria identità attraverso il riconoscimento della propria immagine riflessa. Si chiede dunque quando tale stadio ha inizio e come considerare, invece, quegli animali che si identificano e identificano i loro simili grazie al suono della voce e al canto, schivando la vista, per noi così centrale. Come scrive Piero Martinetti: «se avessimo altri organi di senso, il nostro mondo e il nostro io avrebbero un altro aspetto»[20]. L'incontro tra i due volti finisce così con il ricongiungersi, infine, alla domanda antica "chi sono io?". È qui che il *disrupt* incrocia nuovamente il *perturbante*. Tale incontro, in cui il familiare si tramuta nell'inedito e in cui la vicinanza diventa straniamento innescando un'*interruzione* nell'essere del filosofo, è infatti un caso particolare di *perturbante*. Derrida lo esprime con il reiterato «faccio fatica», in originale «j'ai du mal».

Derrida è turbato, e quel turbamento lo spinge a riflettere.

Eppure il "turbare intensamente" racchiuso nell'etimo di *perturbante* non restituisce pienamente l'incontro tra gli occhi di Derrida e gli occhi

---

18 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaka Book, trad. it. , Massimo Zannini, Milano 2009, p. 74.

19 *Ivi*, p. 38.

20 Piero Martinetti, *Pietà per gli animali*, Il Melangolo, Genova 1999, p. 128.

del gatto, né, in senso più ampio, tra volto umano e volto animale, tra animale umano e animale non-umano. Insieme al movimento *perturbante*, sensuale, che confonde le linee e relativizza le distanze, ce n'è un altro, di deprivazione e sottrazione, che fa riecheggiare la rivelazione di un *aperto*. È l'*unheimlich* dal quale deriva la categoria italiana di *perturbante*. Non più e non solo un prefisso che intensifica, bensì un prefisso privativo, che toglie via, sottrae e illumina. Il prefisso *un-* infatti, attraverso un moto di espropriazione, rivela qualcosa di nascosto, il "segreto" che *heim* reca in sé[21]. Quest'ultimo, traducibile con "casa" e corrispettivo dell'inglese *home*, non è solo la base della parola *Heimat* "patria", luogo di comunanza e grande focolare domestico, ma è anche la radice del sostantivo *Geheim* "segreto", "mistero", "arcano", nel senso di "afferente alla sfera intima, privata", ovvero *privata* della vista esterna. Se dunque non ci limitiamo a una traduzione che rimanda esclusivamente al luogo fisico della casa, *heim* è ciò che è familiare in senso generico, ma anche metaforico, così da indicare un'interiorità conosciuta che l'*unheimlich* estromette di colpo.

Con l'*unheimlich* il privato non è più percepito come tale, il familiare diventa mistero così da essere infine diversamente riconosciuto. Grazie al taglio sghembo del prefisso *un-*, lo sguardo diventa sbieco, qualcosa di inedito viene allo scoperto. È colto in flagrante, è lì pronto a deflagrare.

Centrale nella riflessione heideggeriana, l'*unheimlich* diventa sovente *Unheimlichkeit*, una sostantivazione che non esprime una generica visione del mondo, bensì «il modo fondamentale dell'essere nel mondo»[22]. In particolare, per Heidegger l'*Unheimlichkeit* è lo *spaesamento* in cui si trova l'essere umano quand'è preso dall'angoscia, la quale, lungi dall'essere deprimente e svantaggiosa, è semmai lo stato esistenziale in cui, cadendo gli appigli e la sicurezza del sé, l'essere umano è aperto al mondo, alle possibilità del mondo. Al punto da essere proprio tale apertura e mancanza di legami, in ultima analisi, lo stato originario della condizione ontologica umana. Per Heidegger l'*Unheimlichkeit*, tradotto con *spaesamento*, fa riemergere un non-familiare da sempre parte del

21 La negazione iniziale è presente anche nell'aggettivo *uncanny*, corrispettivo inglese di *unheimlich* e di *perturbante*. Traducibile con "incauto, inaffidabile, di cui diffidare", *uncanny* è l'unione tra il prefisso privativo *un-* con l'aggettivo *canny* "capace, prudente", ma anche "fortunato, magico in senso superstizioso". È *uncanny* l'augurio che diventa malaugurio, è l'infausto, il nefasto, l'ominoso, è qualcosa o qualcuno di strano poiché connesso al soprannaturale. Scenario umbratile dunque, non troppo dissimile da quello di *unheimlich*.

22 Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1971, p. 413.

familiare. Non inedito dunque, ma dimenticato, nascosto.

Opportunamente disattivando la matrice antropocentrica che orienta il pensiero heideggeriano, la queerness e il veganismo vengono ad essere il riemergere di uno stare-nel-mondo che ci è proprio, dall'origine, e che il dispiegarsi della storia e della cultura ha sminuzzato in dualismi e distinzioni, *binari* di un vicolo cieco. In particolare, l'incontro tra l'animale umano e l'animale-non umano è lo scenario in cui riemerge un rimosso da sempre tenuto nascosto, e in cui, come un prisma, si irradiano la dimensione istintuale, l'essere-presente-nel-presente, l'unione tra mente e corpo. Il fine è l'incontro di incontri, non solo con gli animali non-umani ma anche con le piante e con le pietre, "parte del mondo" e non "prive di mondo", come sosteneva Heidegger. Poiché è il mondo stesso a essere, in fin dei conti, una grossa pietra.

> Se non troviamo il modo di abbattere il dualismo animale-umano, non arriveremo mai all'origine della nostra oppressione.
> (Aph Ko e Syl Ko, *Afro-ismo*)

Una simile condizione di spaesamento associata a un ritorno alle origini è presente, seppure con finalità differenti, in *Afro-ismo* di Aph e Syl Ko[23], raccolta di brevi saggi imperniata sul legame che unisce le lotte anstispeciste, queer e decoloniali. In particolare, si tratta di mostrare come all'origine di tutte le oppressioni vi sia la dicotomia animale-umano. È da tale frattura, infatti, che viene fuori la categoria di *umano*, maschio bianco e etero, dispositivo di potere in cima a una scala di valori alla cui base, degradati, vengono collocati agli animali non-umani. In mezzo, le minoranze «*minorizzate*»: le donne, i neri, i migranti, le persone non-eterosessuali, i musulmani ecc. Tutte deviazioni considerate ognuna a suo modo alla stregua di animali, a partire dalla categoria più animalizzata fra queste: le persone nere. È animalizzando determinate persone, infatti, che ne viene giustificata la violazione. È dall'assimilazione del nero all'animale che emerge il razzismo. Da qui l'idea di trattare congiuntamente lo specismo e il razzismo, poiché lo specismo è, fondamentalmente, un pensiero razziale. Il veganismo black diventa dunque prospettiva necessaria a scardinare le mappe concettuali con le

23 Aph Ko e Syl Ko, *Afro-ismo: cultura pop, femminismo e veganismo nero*, Vanda Edizioni, trad. it. di feminoska, VandA, Milano 2020.

quali, più o meno consapevolmente, si interagisce con l'alterità, al fine di giungere all'origine di ogni oppressione:

> Non basta prendere atto che gli animali soffrono e meritano di meglio. Dobbiamo riflettere su quei concetti elaborati proprio allo scopo di garantire che alcuni esseri umani, animali e altre vite non-umane rimangano al di fuori delle nostre comunità morali e sociali[24].

Il percorso da seguire è dunque quello di un pensiero radicale che sia *dirompente* nei confronti delle dinamiche di oppressione, sia per gli animali non-umani che per gli animali umani non-bianchi. Premessa a che ciò avvenga, scrivono Aph e Syl Ko, è la capacità di sapersi abbandonare alla confusione: «l'unico modo in cui possiamo ripartire da zero è darci la possibilità di essere confusi»[25]. Insieme alla *rottura* dunque, ritornano il *turbamento* e il *perturbamento*, ma anche la *Benommenheit*, lo "stordimento animale" che persino Heidegger non considera solo ed esclusivamente alla stregua di un invalidante torpore ontologico, ma che può altresì essere messo in relazione al sentimento della noia profonda, in cui l'essere umano, sganciato dall'essere e dal non-essere, è nella condizione ottimale per un riassetto di più ampia portata.

La confusione, lo stordimento, lo spaesamento agevolano detronizzazione, decentramento e deviazione, a loro volta presupposti di una o più rotture, come quella determinata dall'incontro con qualcuno che offre «nuove informazioni capaci di turbare [*disrupt*] le nostre strutture»[26]. L'incontro infatti, soddisfacendo determinate condizioni, ha il potere di essere allo stesso tempo distruttivo e costruttivo, come nella dimensione più vivace dell'attivismo politico.

Un'altra rottura è quella contenuta nel passaggio in cui si esortano gli animalisti a non aver paura di farsi contaminare da teorie e modi inediti di pensare l'antispecismo, poiché «la maggior parte delle volte è proprio il coraggio di rompere con la logica attuale che ci consente di immaginare qualcosa di realmente nuovo e migliore»[27]. Ad emergere è qui un altro aspetto centrale della riflessione di Aph e Syl Ko, vale a dire l'immaginazione che libera l'attivismo dalla tendenza di risolvere la lotta nella lotta stessa, la rottura dalla rottura fine a sé stessa.

24 *Ivi*, p. 25.
25 *Ivi*, p. 66.
26 *Ivi*, p. 69.
27 *Ivi*, p. 144.

Immaginare il mondo che si desidera è mettere in moto lo spirito che vivifica l'azione e le parole di ogni lotta. Oltre il nesso inscindibile tra specismo e razzismo, è l'immaginazione lo strumento atto a scardinare la distinzione tra essere umano e essere animale.

Eppure non di "siamo tutti animali" si tratta, come ammoniscono Aph e Syl Ko, bensì di prendere coscienza delle categorie con le quali è stato costruito e pensato il rapporto tra animali umani e animali non-umani. Il contrario di esclusione, in questo caso, non è inclusione ma decolonizzazione. *In primis* delle mappe concettuali summenzionate, così che siano i *minorizzati* a ridisegnarne di nuove. Un "divenire animali" che rifugge l'assimilazione e che è il risultato semmai di una complementarietà di differenze. Se l'inferiorità delle persone nere è data dal loro essere accostate agli animali, lo scenario di libertà non si darà operando una nuova distanza dagli animali, in linea con l'ideologia specista, ma riappropriandosi della dimensione animale stessa, svincolata dall'essere concepita come mero istinto, primitivo e irrazionale. L'animale non è separato dalla nerezza, ma è parte di essa. Ecco perché il nero è risorsa per la lotta all'oppressione animale. Rivendicare l'animale significa rifiutare l'idea che esista una differenza concettuale tra umano e animale.

Nell'interconnessione tra l'essere *disruptive* della *queerness* e del *veganismo* con l'essere *disruptive* del veganismo nero emerge il dialogo imprescindibile tra lotte differenti eppure unite[28]. Si dona così nuova luce allo sguardo sul mondo, se ad essere accettato è il rischio della rottura e del turbamento, insieme a un tipo di conoscenza non gerarchica e rigida, ma che possa invece, di ritorno, mutare lo sguardo e l'essere tutto. La conoscenza si svela quindi nel suo «tendere all'infinito», in cui «ogni grado del conoscere non è per sé, ma per elevarci verso un grado più alto»[29]. Nell'essere mutevole risiede il senso della conoscenza, in quanto essa non è «un processo quantitativo di accrescimento, ma una continua trasformazione del soggetto stesso»[30].

Gli occhi del gatto che incontrano gli occhi di Derrida sono gli occhi umani che incontrano gli occhi animali. Ritornano gli occhi, "sottilmente carnosi", e gli sguardi, che abbattono distinzioni e tassonomie, fraintendimenti e gerarchie. È quanto accade a chi, camminando per strada o in un bosco, incrocia, in un breve ma intimissimo istante, gli occhi di

28 In tal senso, il detto popolare citato in apertura «Mogli e buoi dei paesi tuoi» è una congiuntura *spietata* di sessimo, specismo e razzismo.

29 P. Martinetti, *Pietà per gli animali*, cit., p. 132.

30 *Ibidem*.

un animale. Scambio breve ma intimissimo perché capace, nonostante la brevità, di trapassare la storia culturale, personale e collettiva.

Nel fissarsi reciproco che fissa e trafigge, gli occhi si avvicinano fin quasi a toccarsi. Gli uni di fronte agli altri, trasversalmente identici, si osservano e si riconoscono.

Come uno *stadio dello specchio*, tardivo, della natura di un battesimo.