

“ *Gli animali non hanno aspettato che gli uomini insegnassero loro a giocare. Anzi si può affermare che la civiltà umana non ha aggiunto al concetto stesso di gioco una caratteristica essenziale. Gli animali giocano proprio come gli uomini; tutte le caratteristiche fondamentali del gioco sono realizzate in quello degli animali.* ”

– Johan Huizinga

liberazioni
23

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

inverno 2015

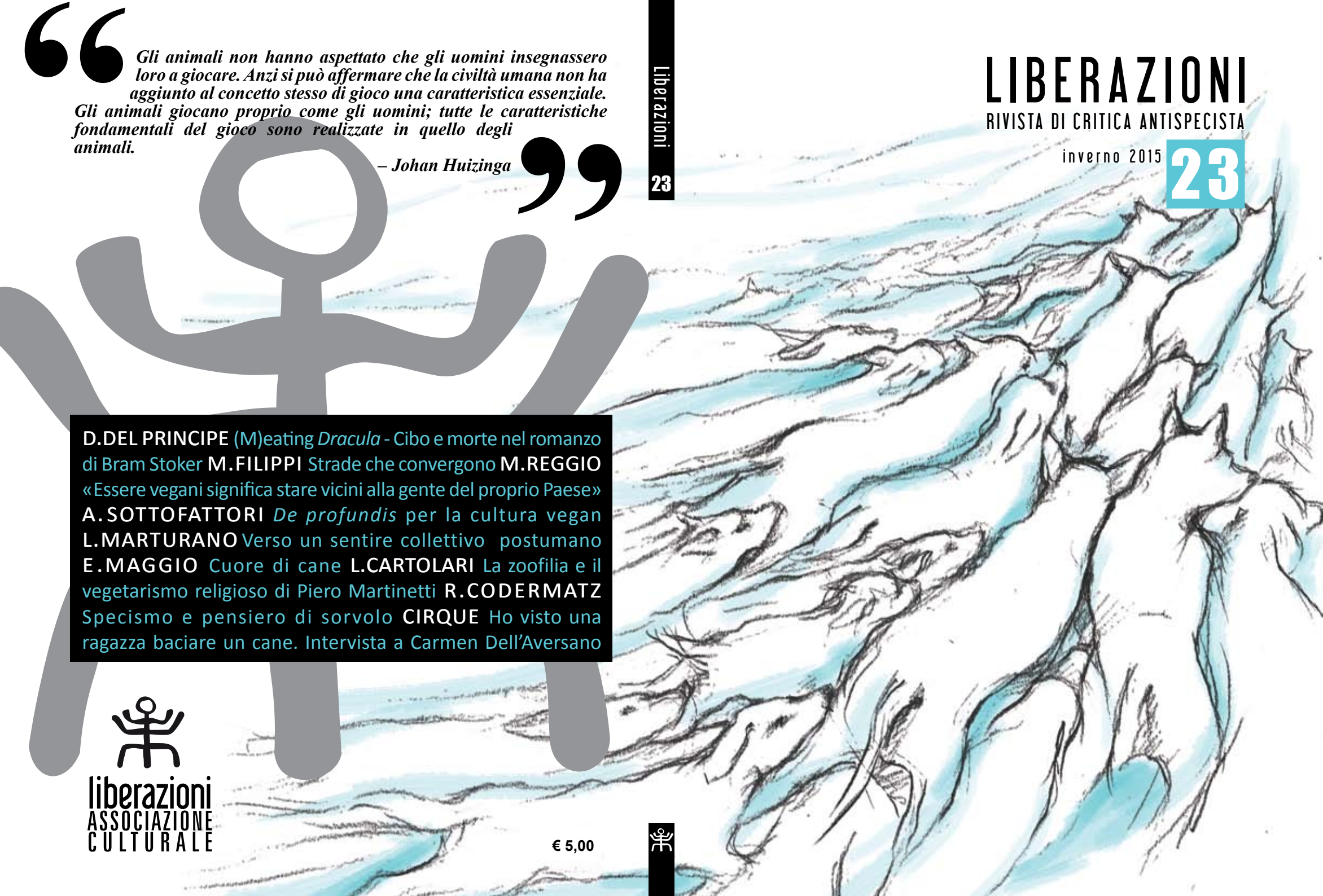
23

D. DEL PRINCIPE *(M)eating Dracula* - *Cibo e morte nel romanzo di Bram Stoker*
M. FILIPPI *Strade che convergono*
M. REGGIO «Essere vegani significa stare vicini alla gente del proprio Paese»
A. SOTTOFATTORI *De profundis* per la cultura vegan
L. MARTURANO *Verso un sentire collettivo postumano*
E. MAGGIO *Cuore di cane*
L. CARTOLARI *La zoofilia e il vegetarianismo religioso di Piero Martinetti*
R. CODERMATZ *Specismo e pensiero di sorvolo*
CIRQUE *Ho visto una ragazza baciare un cane. Intervista a Carmen Dell'Aversano*



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 5,00



Liberazioni

Trimestrale Anno VI n. 23/ Dicembre 2015

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

Direttore responsabile

Roberta Marino

Redazione

Luca Carli, 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, Serena Contardi, Vinciane Despret, feminoska, Andrew Linzey, Emilio Maggio, Raffaele Mantegazza, Marco Maurizi, Marco Mazzeo, Gianfranco Mormino, David Nibert, Tom Regan, Antonio Volpe

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

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

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Abbonamenti

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

Abbonamenti per l'Europa

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

Iscrizione all'associazione

- Quota associativa annuale: 18 €

Per richieste e informazioni

abbonamenti@liberazioni.org

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

Dove trovare la rivista

Bergamo	Libreria 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
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
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 mercoledì eXtra Ordinari - mercolediextraordinari@gmail.com 3451122925 - https://mercolediextraordinari.wordpress.com/
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*

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 David Del Principe
(M)eating Dracula
Cibo e morte nel romanzo di Bram Stoker
- 22 Massimo Filippi
Strade che convergono

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 29 Marco Reggio
«Essere vegani significa stare vicini alla gente del proprio Paese»
- 50 Aldo Sottofattori
De profundis per la cultura vegan

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 58 Luigia Marturano
Verso un sentire collettivo postumano
- 63 Emilio Maggio
Cuore di cane
- 68 Luca Cartolari
La zoofilia e il vegetarianismo religioso di Piero Martinetti
- 84 Rodrigo Codermatz
Specismo e pensiero di sorvolo
- 90 CIRQUE
Ho visto una ragazza baciare un cane
Intervista a Carmen Dell'Aversano

NOTE BIOGRAFICHE

David Del Principe

(M)eating *Dracula*¹

Cibo e morte nel romanzo di Bram Stoker

Gli umani sono le uniche vittime del vampiro in *Dracula*, il romanzo di Bram Stoker, oppure anche altre creature sono state “morse”, dissanguate e condannate alla maledizione della non-vita? L’ambito allegorico del vampirismo è circoscritto agli umani o si estende fino a includere soggetti non umani?

Per rispondere a queste domande, indagherò il vampirismo in *Dracula* da una prospettiva non antropocentrica e, facendo ricorso a un approccio ecogotico, analizzerò come la relazione tra consumo di carne e sangue di origine umana e non umana rifletta l’evoluzione del significato di specie, nazione e genere nella società industriale del XIX secolo². La mia tesi è che *Dracula*, a differenza dei precedenti approcci critici che vertevano sul bere sangue e su un vampirismo disumano o soprannaturale, meriti una riflessione soprattutto per quanto riguarda il ruolo che il consumo di carne assume nello sviluppo di una forma alternativa di vampirismo. Sostengo pertanto che una condizione di “in-umanità”, prodotta dall’insediamento nel corpo umano del corpo non umano che si realizza quando si mangia carne – definibile anche con l’espressione “la bestia (divorata) interiore” – costituisca un simbolismo articolato su più livelli paragonabile a quello dei non-morti, nonché a una forma di vampirismo non umano. Per quanto si privilegi il piatto rispetto al collo come luogo precipuo del consumo, *Dracula* non

1 Abbiamo deciso di lasciare il titolo in inglese per rendere evidente la polisemia dello stesso, intraducibile in italiano; nel titolo, infatti, si intrecciano i termini “*meat*” (carne macellata), “*eating*” (mangiare) e, per somiglianza di pronuncia, “*meeting*” (incontrare). Si segnala inoltre l’uso dei termini “*meat*” (carne macellata, morta) e “*flesh*” (carne vivente) che in italiano si traducono entrambi con “carne” (cfr. al proposito D. Del Principe, «Vampiri e vegani. Linguaggio, ecopedagogia e prassi», in «Liberazioni», n. 21, estate 2015, pp. 38-57, in particolare p. 38, nota 2). Laddove necessario si sono aggiunti aggettivi per indicare quale dei due termini è stato utilizzato nell’originale. Questo saggio è stato originariamente pubblicato in «Gothic Studies», vol. 16, n. 1, 2014, pp. 24-38. Ringraziamo l’autore e l’editore per il permesso di riprodurlo in italiano [N.d.T.]

2 Il mio approccio ecogotico fonde ecofemminismo, vegetarianismo e *Monster Theory* al fine di analizzare la costruzione della mostruosità e delle specie nella letteratura gotica del XIX secolo. Il termine “non umano” viene talvolta impiegato in luogo di quello di “animale” per rimarcare il contrasto con i termini disumano, umano e inumano.

viene letto, se non di rado, come un romanzo sull’alimentazione³. Se da un lato i critici, soprattutto nel campo della letteratura gotica di età imperiale, hanno rimarcato il nesso tra vampirismo e cannibalismo, dall’altro è stata dedicata scarsa attenzione al carnivorismo, sostanzialmente perché continua a rappresentare un argomento tabù per la società carnivora occidentale. In *Dracula*, tuttavia, gli animali morti, così come le rispettive controparti non-morte, vengono reificati, dissanguati e relegati a un’esistenza marginale, analogia questa che porta alla luce questioni scottanti per l’identità di specie. In che modo, ad esempio, le differenze tra carnivorismo e cannibalismo allegorizzano i corpi non umani e disumani come luoghi speculari di morte e orrore, luoghi che condividono la stessa incapacità di tenere a bada i propri demoni? E in che modo un approccio non antropocentrico alla questione dei non-morti consente di comprendere meglio il ruolo del mostruoso nel romanzo in esame? Per avviare la discussione, contestualizzerò il ruolo del consumo, nello specifico quello di carne, nella vita di Bram Stoker e nella costituzione delle allegorie del mostruoso nella letteratura gotica. Mi concentrerò poi sulle allegorie del vampirismo in chiave imperialista e alimentare, allegorie che emergono nei capitoli introduttivi, spesso poco analizzati, e che invece trovo indispensabili per comprendere l’estrinsecarsi all’interno del castello di tensioni carnivore e cannibaliche.

L’Ottocento, al pari della nostra epoca, è stato un secolo attraversato da forti tensioni sociali, nel quale le trasformazioni industriali e il progresso scientifico hanno ridisegnato il quadro delle relazioni tra umani e animali e le inquietudini di specie hanno raggiunto proporzioni storiche. La letteratura gotica (e *Dracula* in particolare) mostra interesse per questi argomenti, interesse esplicitato dall’analisi del rapporto tra umano e animale che viene compiuta ricorrendo a manifestazioni ibride dell’identità di specie, come è il caso del Conte non/dis-umano⁴. In una società in via di industrializzazione il cambiamento di paradigma dei mezzi di produzione agricoli – il passaggio dalla coltivazione al pascolo e alla macellazione meccanizzata – ha portato alla mercificazione degli animali e all’istituzionalizzazione del consumo di carne, due aspetti che hanno radicalmente alterato il rapporto tra le specie. Questa trasformazione, oltre ad aver aumentato sensibilmente la

3 Dennis Foster nota che alla sola colazione «si fa riferimento ventotto volte nel libro». Cfr. D. Foster, «A Psychoanalytic Perspective», in John Paul Riquelme (a cura di), Bram Stoker, *Dracula: Case Studies in Contemporary Criticism*, St Martin’s, Boston 2002, pp. 486-7.

4 Nella società contemporanea, le preoccupazioni d’ordine etico e ambientale che attengono al trattamento degli animali destinati all’alimentazione hanno scatenato un acceso dibattito su alcune pratiche alimentari controverse, come l’uccisione e la macellazione a domicilio, il veganismo e la carne in provetta o in vitro.

disponibilità e il consumo di carne⁵, ha anche indotto la società antropocentrica a giustificare razionalmente la realtà della macellazione degli animali e a negare le somiglianze tra specie con l'instaurazione di «un confine netto tra lo stato di vita e lo stato di morte», distinzione clamorosamente smontata dal non-morto di Stoker⁶. La macellazione degli animali, un tempo spettacolo abituale nelle botteghe dei macellai e nei mercati delle città, viene ora relegata in un sito più lontano e delocalizzato, riconfigurando la morte degli animali da un sito umano a uno meccanizzato, ossia il mattatoio⁷. Isolare entro i confini del mattatoio la cruda realtà che si nasconde dietro la produzione di cibo di origine animale restò tuttavia un'impresa ardua. Nella vita quotidiana molteplici indizi continuavano a rimandare al massacro degli animali, ad esempio i miasmi (effluvi nocivi) che infestavano gli umani data la «diffusione a macchia di leopardo dei banchi di macellai per le strade e i vicoli malfamati»⁸; indizi che diventarono perfino un «passatempo per i bambini»⁹. Il divario tra le specie culminò nella moderna invenzione dei “prodotti animali”, ossia di animali da allevamento nati per morire; un'immagine abietta che, come i segreti del mattatoio, iniziò a reclamare una chiave allegorica nella letteratura gotica, affiorando in romanzi come *Frankenstein* di Mary Shelley sotto le sembianze di mostri che minacciano ritorzioni per la reificazione subita e per l'infelice destino che li attende. Nelle opere di Stoker compaiono di continuo animali “mostrizzati” o mostri zoomorfizzati, come ne *La tana del verme bianco*, in cui il mattatoio

5 In merito all'evoluzione delle abitudini alimentari in Europa durante la rivoluzione industriale, Montanari osserva che «i cereali, per la prima volta dopo tanti secoli, videro ridimensionato il loro ruolo alimentare, mentre gli altri consumi cominciavano lentamente a crescere: in primo luogo quelli carnei» (Massimo Montanari, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 190-191). Richard Perren spiega che «il consumo di carne pro capite in Gran Bretagna passò da circa 36 kg a testa negli anni '40 dell'Ottocento a circa 60 kg a testa agli inizi del XX secolo», cit. in Chris Otter, «Civilizing Slaughter, 1850-1910», in Paula Young Lee (a cura di), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, University of New Hampshire Press, Durham 2008, p. 89.

6 Si tratta di una caratteristica peculiare dei mattatoi moderni, come osserva P. Young Lee, «Siting the Slaughterhouse: From Shed to Factory», in P. Young Lee (a cura di), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, cit., p. 51.

7 Nell'Ottocento inglese i metodi impiegati per l'uccisione degli animali subirono un profondo cambiamento dovuto allo «sviluppo di un nuovo sistema di macellazione: il mattatoio pubblico che affiancò e in parte sostituì il complesso di mattatoi privati del passato» (C. Otter, «Civilizing Slaughter», cit., p. 90). A causa di tale trasformazione il contatto dei consumatori urbanizzati con la macellazione degli animali venne ridotto: «Fino a metà del XIX secolo, gli animali da macello continuarono ad essere condotti vivi dai luoghi di allevamento ai centri di consumo [...]. Dopo il 1850 si cominciarono a trasportare carcasse ben conservate, pronte per la vendita [...]: il mattatoio di Londra poteva dirsi trasferito ad Aberdeen, distante dalla capitale più di 800 km» (M. Montanari, *La fame e l'abbondanza*, cit., p. 193).

8 P. Young Lee, «Siting the Slaughterhouse», cit., p. 51.

9 Alfred Darbyshire, cit. in C. Otter, «Civilizing Slaughter», cit., p. 91.

e la sofferenza dei non umani si trasformano in un espediente retorico per veicolare l'orrore suscitato dalla tana del verme: «Lo paragonò all'insieme delle sue peggiori esperienze: i rifiuti degli ospedali di guerra, dei mattatoi, delle sale anatomiche»¹⁰.

Pur offrendo una piattaforma utile ad articolare la soggettività non umana, la letteratura gotica mette comunque in scena gli animali sotto una luce ambigua, come rimostr(i)anze, ossia come presenze mostruose le cui manifestazioni di rimprovero, o di «angosciato lamento» come vengono definiti nel seguente passaggio di *Dracula*, possono anche essere ignorate dagli umani, ma rappresentano in ogni caso una forma di resistenza al processo di demonizzazione¹¹:

Poi un cane si è messo ad abbaiare da qualche parte in un cascinale lontano dalla strada: un lungo guaito lamentoso, come di paura. Il richiamo è stato raccolto da un altro cane, poi da un altro e un altro ancora, fino a che, portato dal vento che ora spirava leggermente sul Passo, non ha avuto inizio un ululare selvaggio, che sembrava provenire da tutta quella zona, per quanto l'immaginazione potesse coglierlo nell'angoscia della notte. Fin dal primo ululato i cavalli hanno cominciato a impennarsi e a indietreggiare, ma il cocchiere gli ha parlato con tono suadente, e loro si sono calmati, pur continuando a rabbrivire e a sudare come dopo una fuga da un improvviso spavento. Poi, a grande distanza, dai monti che ci circondavano, si levò un ululare più forte e più aspro, quello dei lupi, che impressionò allo stesso modo me e i cavalli¹².

Il Conte, un ibrido tra umano, animale e vampiro, incarna la demonizzazione degli animali esemplificata dalla letteratura gotica, dal momento che, per la sua «natura autentica, che mescola atavismo [...] [e] una stretta parentela coi primordi della creazione», entra in scena come volto autentico

10 Bram Stoker, *La tana del verme bianco*, trad. it. di F. Basso e S. Giusti, Mondadori, Milano 1995, p. 60. Per conferire maggior forza alle immagini di morte degli animali in *Dracula* (trad. it. di L. Lunari, Feltrinelli, Milano 2015, p. 518), Stoker definisce l'uccisione dei vampiri come un «lavoro da macellaio», una metafora che unisce il cimitero, il mattatoio e il piatto come luoghi intercambiabili di morte, e la mette in relazione con la morte umana. Cfr. anche il «malefico pozzo», ne *La Tana del verme bianco* (cit., p. 61) e l'agghiacciante ossario de *La dama del sudario* (trad. it. di G. Ruggero, Editori Riuniti, Roma 1996).

11 Gli animali rappresentano una minaccia per il dominio dell'uomo da molteplici punti di vista. Pertanto, come sostiene Benjamin Apthorp Gould Fuller, in genere «[li] cacciamo fuori di casa e ci tappiamo le orecchie per non sentirli grattare alla porta». Cit. in Marian Scholtmeijer, «The Animal at the Door: Modern Works of Horror and the Natural Animal», in Nicholas Ruddick (a cura di), *State of the Fantastic: Studies in the Theory and Practice of Fantastic Literature and Film*, Greenwood Press, Westport 1992, p. 189.

12 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 60.

del non umano reificato e come arbitro dell'identità di specie¹³:

È una bestia, ma più che una bestia [...]; lui può, senza limiti, manifestarsi quando e come vuole, e in qualsiasi forma sia in lui [...]. Può trasformarsi in lupo, come noi vediamo dall'arrivo di sua nave a Whitby, quando lui sbrana quel cane; può prendere forma di pipistrello [...]. Può arrivare in una grande foschia [...]. Viene con raggi di luna in forma di pulviscolo [...]. Può a volte svanire in niente e ritornare irricognoscibile¹⁴.

Come ci rammenta Van Helsing, il Conte è un vampiro transspecie dotato di facoltà magiche di trasmutazione, la cui capacità di assumere forme animali permette di interpretare l'allegoria del vampirismo presente nel romanzo da una prospettiva zoocentrica. In questo modo ne estende la portata e amplia la sfera d'influenza del Conte ad altri animali, ad esempio il cane, camuffamento che sceglie per sbarcare dalla Demeter e per «abbaiare tutta la notte sotto la finestra [di Harker]»¹⁵ a Klausenburgh¹⁶. In questo episodio il Conte rappresenta il corpo dell'animale reintegrato, che presidia i confini tra le specie e che contesta ad Harker il consumo di carne; o, in altri termini, come la proiezione del pasto sminuzzato e consumato da Harker che torna in vita, per turbarne il sonno con “sogni queer”, con le sembianze di un cane, tutto occhi, zanne aguzze e ululati di vendetta, presagio della sorte che Harker subirà al castello¹⁷. In questi due episodi meno tradizionali di vampirismo e nelle scene al castello, il Conte dà voce agli animali ridotti al silenzio: presiede o organizza i pasti nel luogo in cui vengono consumati, osserva con voyeurismo rapace gli *umani* e sgretola, con il suo sguardo non umano, le differenze tra le specie e il sistema di dominio che il carnivorismo intende imporre.

Il tema del consumo in *Dracula* può essere ricollegato al ruolo che la denutrizione e un'alimentazione a base di carne hanno svolto nella vita di

13 Leonard Wolf, *The Essential Dracula*, Penguin, New York 1993, p. 17.

14 B. Stoker, *Dracula*, cit., pp. 345-348.

15 *Ibidem*, p. 48.

16 La presenza animale del Conte resta aperta all'interpretazione, poiché la distinzione tra le forme animali che è in grado di assumere – pipistrello, cane, lupo e cavallo – e quelle su cui esercita un controllo – ratti, gufi, pipistrelli, falene, volpi e lupi – è molto labile. Come osserva S. Goss, «[egli] mette in discussione i confini narrativi fissati dagli altri personaggi, eludendone la cattura attraverso una continua metamorfosi [...] e alterando le condizioni in base alle quali questi possono riconoscerlo e quindi ucciderlo». Cfr. Sarah Goss, «Dracula and the Spectre of Famine», in George Cusack e Sarah Goss (a cura di), *Hungry Words: Images of Famine in the Irish Canon*, Irish Academic Press, Dublino 2006, p. 101.

17 Il Conte esercita un voyeurismo analogo quando si mette alla guida del calesse.

Stoker. Nato nell'anno in cui la Grande Carestia irlandese era al suo apice, Stoker potrebbe aver tratto ispirazione da due esperienze personali per sviluppare le insolite abitudini alimentari del Conte: l'esposizione, durante l'infanzia, alla denutrizione negli anni della carestia¹⁸ e, successivamente, in una sorta di reazione compensatoria, l'evidente indulgenza verso pietanze a base di carne nella Beefsteak Room¹⁹ del teatro Lyceum. Un'altra origine di questo tema è l'attribuzione, presumibilmente scherzosa, della genesi di *Dracula* a un incubo che Stoker avrebbe avuto dopo una cena a base di granchi:

L'idea mi è venuta a seguito di un incubo [...]. Una sera mi trovavo a cena con Henry Irving; dopo aver mangiato un'eccessiva quantità di granchi per tutta la notte fui tormentato da sogni bizzarri di un morto vivente che dava la caccia ai vivi²⁰.

Questo sogno, pur trattandosi di un semplice aneddoto²¹, dimostra che

18 Goss rimarca che Stoker «nacque nell'anno in cui la Carestia era nella sua fase più critica: il 1847, l'“anno nero”, [...] [e] per forza doveva averne subito l'influenza». Per un approfondimento sull'esperienza vissuta da Stoker durante la Carestia e su come questa influenzò *Dracula*, cfr. S. Goss, «Dracula and the Specter of Famine», cit.

19 Il Beefsteak Club era un club privato conosciuto per l'ecletticità dei suoi membri, lo spirito di solidarietà maschile e i convivi a base di carne, nei quali i commensali, «provvisi di una graticola e all'insegna del motto “Carne e libertà” [...] venivano bendati e sottoposti a un rito di iniziazione che prevedeva che fosse impresso un bacio al “libro”, ossia a un osso di manzo avvolto in un tovagliolo». Cfr. Barbara Belford, *Bram Stoker and the Man Who Was Dracula*, Da Capo Press, Cambridge 1996, p. 125. In relazione a questo, William Hughes sostiene che la biografia di Henry Irving redatta da Stoker e la sua frequentazione del Lyceum testimoniano del clima di solidarietà maschile della Beefsteak Room, «un ambiente composto esclusivamente da impresari di teatri, che si riunivano per discutere dopo cena e stringevano amicizie intime omosessuali». Cfr. William Hughes, *Beyond Dracula: Bram Stoker's Fiction and its Cultural Context*, Palgrave, Basingstoke 2000, p. 2. Analogamente, anche Howard Le Roy Malchow fa riferimento «all'esagerata cordialità [di Stoker] nei rapporti con altri uomini» come ad una forma di reazione alle intense relazioni omosociali. Cfr. H. L. Malchow, *Gothic Images of Race in Nineteenth-Century Britain*, Stanford University Press, Stanford 1996, p. 132.

20 Peter Haining (a cura di), *Bram Stoker: Midnight Tales, Introduction*, Peter Owen, Londra 1990, p. 9.

21 Paul Murray afferma che «Stoker non fa cenno alla spiegazione sulle origini di *Dracula* che suo figlio Noel diede a Harry Ludlam e che è stata accolta dai primi biografi; ossia che *Dracula* nacque da un incubo avuto in seguito a una cena a base di granchi. Per Stoker si trattava di uno scherzo, come emerge chiaramente dalla prima stesura di una lettera di Noel Stoker a Ludlam, in cui afferma che «in tono scherzoso [corsivo originale], mio padre attribuì la genesi di *Dracula* a un'ingestione eccessiva di granchi». «Questa frase venne eliminata dalla lettera effettivamente spedita». Cfr. Paul Murray, *From the Shadow of Dracula: A Life of Bram Stoker*, Jonathan Cape, Londra 2004, p. 171. A prescindere dal fatto che il sogno abbia o meno un'origine attendibile, Haining ritiene che il romanzo «aveva cominciato a prendere forma nella sua mente durante una delle tante cene in compagnia di Irving» e che anche altre opere di Stoker erano frutto di «conversazioni avvenute nel corso di cene» (corsivo nell'originale, p. 9). Se si vuol dar credito al fatto che il sogno di Stoker abbia dato spunto a *Dracula*, Belford osserva che Stoker si basava talvolta

Stoker aveva ben presenti tematiche quali l'alimentazione e la carne quando concepì *Dracula*, il che non allude soltanto a un legame inconscio tra vampirismo (il «morto vivente») e carnivorismo («un'eccessiva quantità di granchi»), ma sollecita anche, con maggior attinenza a quanto sto discutendo, un ampliamento dell'indagine sul consumo; nello specifico, della funzione allegorica che la carne, il vampirismo e la correlata «circolarità della nutrizione» giocano nella costruzione del mostruoso²². Ad esempio, l'azione di mordere il collo, propria del vampiro, e la decapitazione metaforica delle vittime evocano lo sgozzamento degli animali e il sezionamento delle loro teste finalizzati alla produzione di carne; queste azioni collocano sullo stesso piano vampiri e animali, in quanto oggetti di una analoga deturpazione carnale. L'assimilazione (inumana) di carne non umana in altra carne umana, processo che avviene con il consumo di carne, riduce gli animali a una condizione di anonimata identica a quella dei non-morti, condizione nella quale entrambe le creature sono spogliate dell'identità pregressa e si vedono negato il riposo eterno²³. Animali uccisi come i polli, che possono continuare a muoversi anche dopo essere stati decapitati, occupano uno stato di esistenza e sofferenza prolungata che elude ogni classificazione e che ricorda quello dei non-morti²⁴. L'Ottocento era ossessionato dalla necessità

su esperienze personali per dare vita ai propri personaggi, suggerendo che «il sogno di Harker poteva benissimo essere un sogno di Stoker» (p. 256). Per un'analisi delle origini autobiografiche dei personaggi di *Dracula*, cfr. B. Belford, *Bram Stoker and the Man Who Was Dracula*, cit.; per alcuni frammenti autobiografici presenti nella biografia di Irving scritta da Stoker, cfr. W. Hughes, *Beyond Dracula*, cit., pp. 1-2.

22 Hughes stabilisce un'analogia fra la «circolarità dell'alimentazione», basata sulla teoria del protoplasma elaborata dallo scienziato Thomas Henry Huxley (una sostanza vitale di cui Stoker parla nel racconto breve *The Bridal of Death*), il modello nutrizionale incentrato intorno al sangue in *Dracula* e il consumo di granchi nel sogno di Stoker. Si tratta di un'analisi importante a sostegno della mia teoria dell'in-umano, secondo la quale il consumo e l'assimilazione corporea transpecie, che si tratti di carnivorismo o vampirismo, hanno dato luogo a condizioni corporee ibride e a cicli mostruosi di creature non-morte. Cfr. W. Hughes «On the Sanguine Nature of Life: Blood, Identity, and the Vampire», in John S. Bak (a cura di), *Post/modern Dracula: From Victorian Themes to Postmodern Praxis*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2007, pp. 5-6.

23 A tale proposito, Adams afferma: «Gli animali, nel nome e nel corpo, vengono obliterati in quanto animali per far sì che la carne possa esistere» (corsivo nell'originale). Cfr. Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 1991, p. 40.

24 La ricetta della paprica hendl, per la quale Stoker potrebbe essersi basato sulla narrativa odepolica del tempo, racchiude un livello occultato di sofferenza che implicitamente potenzia l'associazione tra macellazione degli animali e vampirismo. Cfr. John Paget, *Hungary and Transylvania*, John Murray, Londra 1839, vol. 2, p. 512. La ricetta descritta da Paget prevede che i polli siano sottoposti a una condizione di agonia protratta («con il collo strappato e immersi nell'acqua bollente mentre ancora sbattono le ali, sotto lo sguardo ravvicinato del viaggiatore») analoga a quella dei non-morti: il che richiama il morso sul collo, la resistenza iniziale e la resa definitiva della vittima al vampiro. In questo senso carnivorismo e vampirismo «risultano in narrazioni sul trauma che suscita la morte quando viene restituita ai viventi, inscritta nella comunità e sui corpi dei suoi membri». Cfr. Elisabeth Bronfen, *Over Her Dead Body: Death,*

di occultare l'atto della macellazione, di operare una cesura netta tra vita e morte, dando prova, come osserva Paula Young Lee riguardo a umani e animali, di una curiosità esistenziale che può essere inquadrata nell'ambito di un'iconografia condivisa con i vampiri e con la condizione dei non-morti: «Dopo la decapitazione, i corpi erano talvolta scossi da spasmi: erano vivi o erano morti? In quale momento sopraggiungeva la morte effettiva?»²⁵. Anche le ricerche scientifiche volte a svelare i segreti degli organi interni e dei processi fisiologici, quali la digestione, contribuirono a sviluppare rappresentazioni del processo di assimilazione della carne che testimoniavano un'ibridazione di idee e intersezioni teoriche provocatorie con soggetti letterari quali il vampirismo. Le descrizioni mediche del processo di assimilazione della carne nel corpo umano (ad esempio, «la sostanza animale che oggi è manzo, montone o maiale, domani potrebbe essere umana, parte integrante dell'uomo, ossa delle sue ossa e sangue del suo sangue»²⁶) offrono a Stoker un fondamento fisiologico a favore del concetto anticristiano di assimilazione corporea nel vampirismo. Ciò è corroborato da un'osservazione che il Conte rivolge a Mina, ormai divenuta vampiro: «E voi [...] ora siete carne della mia carne, sangue del mio sangue»²⁷. Tale accostamento rende conto del ruolo cruciale svolto dalla consanguineità e dalla «concarzialità» nello sviluppo delle rappresentazioni letterarie del carnivorismo, del cannibalismo e del mostruoso e, di conseguenza, della transizione verso una società sempre più definita dalle gerarchie della carne e dalla mercificazione. *Dracula* propone quindi una riflessione su questi snodi problematici, mettendo in campo una retorica del consumo di carne e dell'ibridazione tra specie che si oppone alle differenze carnali e ontologiche imposte tanto agli umani quanto agli animali da parte di una società antropocentrica.

L'impulso a consumare di Harker nel corso dei suoi viaggi verso la Transilvania occupa un posto di primo piano nello sviluppo delle tensioni imperialiste e vampiristiche del romanzo. Come sostiene Athena Vrettos, «l'atto di alimentarsi non è soltanto finalizzato a mantenere il corpo in salute, ma tramanda il potere attraverso l'atto del consumo e dell'assimilazione.

Femininity and the Aesthetic, Routledge, New York 1992, p. 314.

25 P. Young Lee, «Siting the Slaughterhouse», in *Id.* (a cura di), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, cit., p. 51.

26 Benjamin Ward Richardson, «Public Slaughter-Houses: A Suggestion for Farmers», in «The New Review», n. 8, 1893, p. 635, cit. in C. Otter, «Civilizing Slaughter», 1850-1910, in P. Young Lee (a cura di), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, cit. p. 89.

27 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 411. Questa osservazione rientra nel simbolismo anticristiano di *Dracula*, travisamento di *Genesi* 2.23: «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e carne della mia carne», e della *Lettera ai Corinzi* 15.39: «Non ogni carne è la stessa carne; ma altra è la carne degli uomini, altra la carne delle bestie, altra quella degli uccelli, altra quella dei pesci».

In *Dracula* il consumo serve da metafora dell'espansione imperialista²⁸. Alimentarsi assume un ruolo simbolico fondamentale nei capitoli introduttivi, in cui non è solamente un modo per «definire le differenze individuali, nazionali e... sessuali», ma anche quelle di specie²⁹. Al consumo di carne – soprattutto nella letteratura gotica dove la crisi delle categorie investe anche il mostruoso – viene conferito un simbolismo potente, che mette in luce il terrore derivante dalla constatazione che, se siamo ciò che, o meglio chi, mangiamo, lo stesso vale per i nostri mostri e per la nostra nazione³⁰. Nell'Inghilterra vittoriana si fece strada un'ideologia della carne fondata sulle diseguaglianze di genere, etnia e classe sociale: una dieta a base di carne era spesso esclusiva del maschio bianco aristocratico, mentre «le donne assumevano più frequentemente “alimenti di seconda scelta” [...] frutta, verdure e per lo più cereali»³¹. Per Harker, cibarsi di carne equivale ad affermare l'autorità imperiale. Egli mangia per superare la paura di ciò che è straniero o, nello specifico, non britannico, e per controbilanciare le minacce etniche e culturali che prendono forma nel momento in cui “lascia l'Ovest ed entra nell'Est”, nell'eterogeneità inquietante del “vortice di razze” che caratterizza la Transilvania. Per superare la propria condizione di diseredato, Harker mette in atto una strategia colonialista comunemente adottata di fronte al pericolo rappresentato dai cannibali: consuma e incorpora tutto ciò da cui si sente minacciato, “divorando la paura” della diversità incarnata dallo straniero per tenere lontano il pericolo che incombe sulle sue stesse carni. È Harker, dunque, a sviluppare il modello dell'offensiva alimentare: mangia per soggiogare l'animalità allo stesso modo in cui il Conte, come evidenzia Athena Vrettos, «beve [sangue] per soggiogare il popolo»³². Attingendo alla struttura di potere che ha a disposizione – l'ideologia carnivora dominante dell'Impero –, Harker si ciba di carne con cognizione di causa, “sezionando” e consumando il corpo animale al fine di consumare il corpo della nazione e la sua paura del diverso³³. Il corpo animale

28 Athena Vrettos, *Somatic Fictions: Imagining Illness in Victorian Culture*, Stanford University Press, Stanford 1995, p. 165.

29 Maggie Kilgour, «The Function of Cannibalism at the Present Time», in Francis Barker, Peter Hulme e Margaret Iversen (a cura di), *Cannibalism and the Colonial World*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 239.

30 Con questa affermazione intendo sostenere che se siamo ciò che mangiamo e se ciò che mangiamo è mostruoso, (ad esempio un cadavere), il consumo viene codificato come formula per esprimere la mostruosità.

31 Jed Stavick, «Love at First Beef: Vegetarian Critical Theory Meats Dracula», in «The Victorian Newsletter», n. 89, 1996, p. 25.

32 A. Vrettos, *Somatic Fictions*, cit., p. 165.

33 M. Kilgour («The Function of Cannibalism at the Present time», cit., p. 240) afferma che «l'imperialismo giustifica il proprio desiderio di assimilare gli altri popoli proiettandolo su un

conquistato e i termini egemonici del consumo sono dunque funzionali a vincere il timore del dissolvimento delle differenze alimentari, ossia che, al pari del Conte, anch'egli possa nutrirsi, in maniera “differente dagli altri”, di carne umana e non di carne animale. Uno stratagemma testuale o autoriale favorisce questa avanzata colonizzatrice: l'omissione delle ricette britanniche e locali; omissione che permette ad Harker di mangiare pietanze in parte famigliari, equipaggiandolo di quell'ideologia carnivora egemonica del discorso culinario britannico necessaria per addomesticare le minacce personali, culturali e nazionali che si trova a dover affrontare. La dieta di Harker, composta in gran parte di carne (pollo arrosto e paprica, «impletata» e «bistecca del predone») e di altri prodotti di derivazione animale, quali burro, panna acida e formaggio (mamaliga), tutti collocati al vertice della catena alimentare, evoca ricette e abitudini alimentari che, di fatto, sono più rappresentative della cucina anglo-irlandese e dei paradigmi carnivori emergenti nella società industriale britannica che della realtà economica e agricola della Transilvania la cui alimentazione era basata su verdure e cereali³⁴. Grazie a ricette quali quella della «bistecca del predone», preparata con «pezzetti di bacon, di cipolla e di manzo» e paragonata, in modo significativo, alla carne preparata «come fanno a Londra i macellai con gli avanzi per i gatti»³⁵, Harker viene a patti con l'esperienza dello straniero utilizzando una valuta gastronomica a lui ben nota: gli ingredienti della dieta anglo-irlandese³⁶. In quest'ottica l'importanza che attribuisce al consumo di carne diventa il simbolo di una profonda trasformazione socioculturale: l'euforia suscitata dall'aumentata disponibilità di carne nel momento in cui la Gran Bretagna sta trasformandosi da un Paese costituito da «una popolazione sempre esposta al rischio di carestie» a un Paese «all'avanguardia di una rivoluzione dietetica che ha visto imporsi in Europa la democratizzazione della carne e delle proteine»³⁷. Con il suo carnivorismo, Harker di fatto si schiera a favore del consumo di carne e sferra il primo attacco con

“altro” demonizzato».

34 Come osserva J. E. D. Stavick («Love at First Beef», cit., p. 24), «tutti i pasti annotati sul diario da Jonathan Harker sono a base di carne».

35 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 53.

36 Nei suoi appunti di ricerca dattilografati, Stoker propone altri confronti con la cucina anglo-irlandese, riferendosi al gulash, preparato con carne di manzo, vitello, maiale o agnello, come a una «specie di stufato irlandese» e alla mamaliga come a un piatto con la «consistenza di un pudding preparato in fretta e furia». Cfr. Robert Eighteen-Bisang ed Elizabeth Miller (a cura di), *Bram Stoker's Notes for Dracula, a Facsimile Edition*, McFarland, Jefferson 2008, pp. 213 e 223.

37 John Burnett e Vincent Knapp, cit. in James Gregory, *Of Victorians and Vegetarians: The Vegetarian Movement in Nineteenth-Century Britain*, I. B. Tauris, New York 2007, p. 19.

“zanne” umane nella guerra che sta conducendo contro il Conte.

A questa omogeneizzazione culturale si aggiunge l’osservazione rassicurante del cameriere dell’Hotel Royale di Klausenburgh sulla *hendl*, un «piatto nazionale [che Harker dovrebbe poter] trovare dappertutto nei Carpazi»³⁸. Questa rappresentazione di identità nazionale (e non locale) svolge il ruolo di capitale culturale per un Harker diseredato, risparmiandogli così un contatto più profondo – e potenzialmente più disorientante – con la differenza etnica. Simili elisioni culinarie e discorsive favoriscono un confronto sbilanciato tra nazioni: una Transilvania frammentata e depoliticizzata, rappresentata come una serie di distretti, stati, “porzioni” e “nazionalità distinte”, e l’Impero Britannico³⁹; confronto che si conclude in uno scontro al castello e nell’ambigua osservazione del Conte: «Qui siamo in Transilvania; e la Transilvania non è l’Inghilterra»⁴⁰. Le parole del Conte sono insolenti ma non hanno lo scopo di provocare una rivalità irrealistica nei confronti di Harker e dell’Impero, un atto di colonizzazione inversa da attuare sul suolo britannico, ma piuttosto di ridefinirne la battaglia in corso nei suoi propri termini inattaccabili, alludendo alla vulnerabilità carnale di Harker rispetto al vampiro e, così facendo, fermando l’avanzata del corpo *umano* colonizzante. Harker può lasciarsi alle spalle una scia gastropolitica di conquista, issando in Transilvania la bandiera imperiale sul corpo nazionale privo di diritti e non umano, mentre il Conte assumerà i demoni imperiali di Harker per metterli al lavoro in Inghilterra, lanciando una campagna di controimperialismo nutrizionale – fatto di carne e sangue – contro i colonialisti che, dopo aver saccheggiato i forzieri del mondo, sono diventati «vittime del loro stesso successo, del commercio e dell’impero in espansione che vanno appesantendo la tavola inglese»⁴¹.

Un simbolismo cromatico regola queste allegorie nutrizionali e imperiali di consumo. A partire dai colori rosso e bianco, nonché dal verde evocato dalla Transilvania, tale simbolismo suggerisce un legame tra il consumo di non umani e il vampirismo, ponendo così le basi per il loro aspetto più celebrato, fatto di sangue umano, carne e zanne. Piatti come la «paprica hendl», a base di paprica, pepe, succo di pomodoro, pollo, farina e panna acida, indicano come i colori rosso e bianco, connessi al sangue umano e alle zanne del vampiro, si presentino in primo luogo in forma di carne

38 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 47.

39 *Ibidem*, p. 48.

40 *Ibidem*, p. 72.

41 Anita Guerrini, «A Diet for a Sensitive Soul: Vegetarianism in Eighteenth-Century Britain», in «Eighteenth-Century Life», n. 23, 1999, p. 38.

animale, sangue, prodotti lattiero-caseari e ingredienti di colore analogo. In tal modo, viene stabilito un legame cromatico tra ciò che umani e vampiri mangiano, legame basato sull’associazione con l’aggressività alimentare che, fondendo carnivorismo e cannibalismo, altera i confini carnalmente mediati tra le specie. Rosso e bianco, infatti, affiorano nei riferimenti a carne, sangue e zanne e diventano parte di un immaginario visivo che si estende a labbra, occhi, lingue, guance, mascelle, baffi, nebbia, neve, chiese e abbigliamento. Tale immaginario culmina in un’affascinante analogia tra la reazione di Harker quando mangia la paprica hendl e quella del suo incontro con il Conte al castello:

Non ho dormito bene, anche se il letto era piuttosto comodo, perchè ho fatto strani sogni di tutti i generi. C’era un cane che per tutta la notte ha abbaiato sotto la mia finestra, e che potrebbe essere una delle cause; o forse era stata la paprica, perchè ho bevuto tutta l’acqua della mia caraffa, e ancora avevo sete [...]. A colazione ho preso dell’altra paprica⁴².

In una velata quanto provocatoria allusione, Stoker individua la paprica in quanto sostanza rossa che, come il sangue, si contrappone alla carne bianca (animale) ed esercita un effetto sconcertante sul corpo, introducendo la minaccia avanzata dal romanzo circa il consumo di sangue e carne umani. Perciò il sonno disturbato di Harker con i “sogni queer”, l’intruso minaccioso (un cane) e l’irresistibile desiderio di dedicarsi a comportamenti piacevoli ma rischiosi prefigurano eventi sorprendentemente simili che avranno luogo al castello: l’insonnia e gli incubi di Harker, la minaccia del vampiro, e l’«eccitante ma ripugnante» tentazione di lasciarsi andare ad una «languida estasi» con le sorelle vampire⁴³. Tale associazione ha un effetto disarmante sui lettori, predisponendoli tacitamente a sperimentare un senso di ansia secondario all’atto del consumo. Mentre la cornice antropocentrica del romanzo argina qualsiasi associazione ideologica più profonda tra il mangiare carne e il vampirismo, il simbolismo cromatico ha la funzione di favorire un paesaggio visivo permeato di paura e di modellare i confini allegorici che segnano il tropo del vampirismo⁴⁴.

42 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 48.

43 *Ibidem*, pp. 93-94. È affascinante speculare sul fatto che la paprica hendl possa esser servita come una sorta di banco di prova concettuale per il sangue e lo sviluppo della possessione corporea tipici del vampirismo.

44 Proprio come il mantello fittizio del soprannaturale mitiga la rappresentazione degli aspetti cannibalici del rosso e del bianco, la carne e il sangue della convenzione eufemistica del vampirismo, dissimulando la carne vivente con la carne morta, sanciscono in termini non ideologici la giustapposizione cromatica della paprica con il sangue animale e con il carnivorismo.

Le connotazioni lessicali del termine Transilvania sviluppano ulteriormente il simbolismo cromatico e le tematiche del consumo in *Dracula*. Transilvania, che significa “al di là della foresta”, permette un gioco di parole efficace, spostando inconsciamente la nostra attenzione in direzione di una destinazione sfuggente che, analogamente al castello e ai vampiri, si situa oltre la natura⁴⁵. Questo termine evoca il verde della natura in una condizione di trascendenza, proiettando una dissociazione cromatica che riecheggia la scarsità di verdure (verdi) nelle ricette e nel piatto di Harker, nonché la sostituzione testuale delle verdure con alimenti a base di carne (rossa) e pasti carnivori⁴⁶. Tale simbolismo cromatico si rende maggiormente evidente al castello, dove il verde e le altre manifestazioni della natura e della vita lasciano il posto ad un immaginario funebre plasmato dai pasti a base di carne e di sangue di vampiri e di umani. Questa dicotomia di carne e verdura comporta connotazioni di genere⁴⁷. Dal momento che, nella società patriarcale, la carne è associata agli uomini e al potere e i vegetali alle donne e alla subordinazione, la dislocazione testuale del verde da parte del rosso reitera la rimozione delle donne dalla struttura di potere del romanzo, in cui sono ridotte a presenze passive, assenti o irrazionali. Pertanto il viaggio di Harker si fonda su una doppia negazione patriarcale – degli animali resi assenti nell’atto alimentare e delle donne, ad esempio riducendo Mina a un muto destinatario e le donne contadine a presenze irrazionali e superstiziose.

Al castello, Harker incontra (e *incarna*) [*meats*]⁴⁸ la voce della differenza carnale nella figura del Conte. In questo caso, l’entusiasmo di Harker per i pasti scema, degradandosi in una forma di disgusto inespresso derivante dalla crescente consapevolezza che il conte è antropofago, che consuma carne umana. Anche se Harker fa due colazioni e due cene al castello, è proprio qui che il suo piacere alimentare assume connotazioni stridenti e viene sostituito da un’ansia crescente per la bizzarra assenza del Conte al momento dei pasti e per le sue abitudini alimentari in merito alle quali sia

45 In rumeno Transilvania deriva dal latino *ultra silvam*.

46 La dieta contadina ungherese consisteva principalmente di verdure, frutta, cereali e poca carne. Wolf sottolinea che la Transilvania era «perlopiù terra di campi di grano, frutteti e vigneti» (*The Essential Dracula*, cit., p. 3).

47 Come affermato da Adams in merito ai costrutti di genere associati a carne e verdure: «La carne è sovrana [e] denota il potere maschile. Le verdure, termine generico utilizzato dai mangiatori di carne per designare tutti gli alimenti che non sono a base di carne, sono state associate alle donne così come la carne agli uomini [...]. Dal momento che le donne sono state rese accessorie nel mondo carnivoro maschilista, così è accaduto anche al nostro cibo» (*The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 33).

48 L’autore ricorre qui allo stesso gioco di parole del titolo. Cfr. nota 1 [N.d.T].

Harker che Van Helsing esprimono allarme:

Quando sono andato nella sala da pranzo, la colazione era pronta ma non sono riuscito a trovare il Conte da nessuna parte. Così ho fatto colazione da solo. È curioso che finora non abbia mai visto il Conte mangiare o bere. Dev’essere davvero un uomo un po’ strano⁴⁹.

Analogamente anche Van Helsing, afferma: «[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!»⁵⁰. Il Conte provoca i vittoriani ricorrendo a riferimenti ambigui a questa sua abitudine e scusandosi ripetutamente per il fatto di non condividere i pasti con Harker: «Spero che mi scuserete, se non vi faccio compagnia; ma oggi ho pranzato e non ho l’abitudine di cenare»⁵¹. Questi passaggi sono generalmente letti come un’allusione alla ricerca e al consumo di carne umana da parte del Conte; essi alludono, però, anche a ciò che, o a chi, il Conte, in parte non umano, non consuma: non mangia la carne di altri non umani. Il Conte “mangia” carne umana, ma non carne animale. L’astensione dalla carne animale, di cui si nutrono Harker e i vittoriani, indica una forma di resistenza all’ideologia carnivora dominante della società patriarcale, resistenza che può essere attribuita alla sua ibridità di specie e alla conseguente familiarità con gli altri animali. Il piacere alimentare di Harker cessa anche a causa di ciò che teme maggiormente: diventare come il Conte e nutrirsi di carne umana. Harker e il Conte sono legati da un medesimo impulso necrofago: entrambi “mangiano morte” – uno è carnivoro e mangia non umani macellati da altri, l’altro è cannibale e mangia gli umani che lui stesso uccide (o rende non-morti). È infatti Harker, e non il Conte, che mangiando carne perpetra i primi atti di dissanguamento e di consumo di carne che compaiono nel romanzo, servendosi del carnivorismo per nutrirsi della propria paura scaturita dall’incombente minaccia del cannibalismo. Il suo atto in-umano di consumare la carne e il sangue di un non umano morto e dissanguato svolge il ruolo di rappresentare ironicamente l’atto inumano del vampiro che dissangua e consuma la carne di un essere umano non-morto⁵². Anche

49 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 79.

50 *Ibidem*, p. 348.

51 *Ibidem*, p. 67.

52 La dieta di Harker assomiglia in modo inquietante a quella di Renfield. Come osserva Stavick, «i vittoriani possono rimanere disgustati dalla dieta di Renfield, tuttavia questi si situa allo stesso livello della scala gerarchica carnivora laddove si trovano anche le persone “sane”. Harker mangia polli, Renfield mangia passerii: entrambi mangiano uccelli» (J. E. D. Stavick,

se è eufemisticamente descritto come piacere gustativo e, per di più, viene sancito dalla cornice antropocentrica del romanzo, è proprio il carnivorismo di Harker che mette in moto la penetrazione orale e il consumo di carne in *Dracula*. Il suo “vampirismo” carnivoro, o umano, funge dunque da contraltare al vampirismo cannibale del Conte, ponendo il consumo in-umano – la sepoltura nell’umano di carne non umana – come punto di riferimento per il consumo vampiresco – la sepoltura inumana di carne umana –, sottolineando così la doppia natura della mostruosità che attraversa il romanzo. Harker, alimentandosi con una dieta decisamente carnivora, spiana la strada alla minaccia lanciata contro i confini convenzionali di specie che il Conte metterà in atto con il cannibalismo⁵³.

In *Dracula* il castello è situato all’incrocio della tensione carnale non soltanto perché è il luogo nel quale Harker si trova faccia a faccia con il vampiro, ma anche perché è il luogo dove è costretto ad affrontare il *proprio* vampiro, ossia il dato di fatto che egli stesso si nutre di carne. Pertanto non è la barbarie del cannibalismo ciò che separa Harker dal Conte – entrambi si nutrono di corpi morti –, ma il fatto che la sua modalità di consumo dei corpi, il carnivorismo, è accettata dalla società moderna, a differenza della pratica tabuizzata del Conte. Infatti, nel momento in cui la sua stessa sopravvivenza è messa a rischio, Harker assume, ironicamente, la medesima condizione dei non umani che ha consumato, diventa preda del pasto non umano e reagisce incarnando (incontrando) [*meat-ing*] e “rimpolpando” [*beefing up*] le sue difese carnivore al fine di poter arginare in maniera apotropaica la paura del cannibalismo e di essere mangiato a sua volta⁵⁴.

Rinunciando a consumare pasti a base di carne insieme ad Harker e prediligendo carne umana, il Conte oppone resistenza all’indottrinamento sostenuto dall’ideologia carnivora dominante della società patriarcale, destabilizza il confine carnale tra le specie e sfida le labili gerarchie carnivore della dieta vittoriana. *Dracula* prende il sopravvento nell’ambito del confronto carnivoro instaurato con Harker, mettendo in scacco il consumo di carne non umana tramite una minaccia ancora più spaventosa: il consumo cannibalico di carne umana. In tale confronto, il Conte fa convergere l’attenzione sul confine tabuizzato che separa il carnivorismo dal cannibalismo, rendendo così manifesti sia il timore che si tratti di due forme in/controllate del medesimo impulso a mangiar carne sia la paura ancora

«Love at First Beef», cit., p. 27).

53 Il fatto che si nutra di ratti allontana ulteriormente il Conte dai vittoriani e sottolinea la sua alterità nutrizionale dal momento che gli umani, al fine di evitare associazioni tabuizzate al cannibalismo, perlopiù si astengono dal mangiare altri animali carnivori.

54 Al castello Harker mangia esclusivamente carne.

più profonda di quanto a ciò conseguirebbe nei termini della formulazione antropocentrica dell’identità di specie: il ricordo atavico di un passato carnivoro condiviso. La frenesia carnale suscitata dal Conte ha notevoli implicazioni relativamente all’estinzione delle specie; tale frenesia si riflette nel consumo sempre più esorbitante di Renfield – dagli insetti agli uccelli, ai gatti e al sangue umano – in una scalata preoccupante verso l’apice della catena alimentare, verso un cannibalismo che raggiunge il parossismo con il Conte grazie alla sua potenzialità di fare estinguere l’intera umanità e di generare «nuove e sempre più lunghe catene di semidemoni»⁵⁵. Tale minaccia instaura un parallelo inquietante tra il cannibalismo sfrenato e, per associazione, il carnivorismo sfrenato, mettendo in relazione l’estinzione mostruosa della specie umana ad opera del cannibalismo con l’estinzione umana delle specie non umane ad opera del carnivorismo – in una società industriale in grado di approvvigionarsi di carne in maniera apparentemente illimitata. Nel racconto di Stoker la mostruosità del consumo sottolinea la pericolosità associata all’(in)distinzione tra carnivorismo e cannibalismo, facendo saltare in aria le convenzioni di identità di specie tramite la messa in atto della minaccia di un ritorno alla somiglianza darwiniana tra specie, somiglianza che l’antropocentrismo ottocentesco ha negato con vigore.

Come per la sessualità, il consumo di carne in *Dracula* è frustrato e rinviato all’atto del vampirismo, suggerendo la costruzione di un simbolismo carnale contrassegnato in modo duplice⁵⁶. L’assenza del sesso nel romanzo e l’enfasi declinante nei confronti del carnivorismo indicano uno spostamento reciproco del desiderio carnale: l’impulso sessuale è spostato dal fallo alla zanna e quello carnivoro a consumare carne non umana è demandato all’impulso cannibale a consumare carne umana⁵⁷. In entrambi i casi l’impulso carnale a penetrare il corpo è mediato e sublimato nella zanna e nell’atto cannibalico. La contesa omoerotica del Conte con le sorelle vampire per il possesso del corpo di Harker («Quest’uomo appartiene a me!»⁵⁸) sottointende tale simbolismo. Accoppiare sessualità aberrante e consumo di carne comporta un’estensione al corpo maschile cannibalizzato dei termini patriarcali di appropriazione del corpo animale consumato e del corpo

55 B. Stoker, *Dracula*, cit., pp. 110-111.

56 Analogamente, *Dracula* racchiude due diverse fantasie carnali maschili collegate fra loro. Da un lato Harker è l’oggetto del consumo sessuale passivo delle sorelle vampiro e dall’altro prende parte al consumo alimentare “passivo” mangiando animali che sono stati macellati a suo beneficio. Circa la frustrazione dell’appetito sessuale, Foster sostiene che gli uomini vittoriani del romanzo sembrano «non voler far sesso con queste donne» (J. P. Riquelme, *Dracula*, cit., p. 486).

57 Nel romanzo tale ansia carnale è sostenuta da una retorica della macellazione che prende di mira sia le donne che gli animali e che si fonda sull’associazione con strumenti fallici, quali pali e coltelli.

58 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 94.

femminile feticizzato. Le zanne del Conte rappresentano pertanto la violazione delle norme di genere e di quelle di specie: la paura che gli uomini possano penetrare sessualmente e nutrizionalmente i corpi di altri uomini e di altri umani, piuttosto che quelli delle donne e degli animali. Una duplice aberrazione che instaura una deriva ideologica dal centro eterosessuale/carnivoro ai margini omoerotici/cannibalici del romanzo.

Anche se ogni rottura delle convenzioni sessuali e carnivore è temporanea e viene efficacemente restaurata dalla riconvocazione delle alleanze eterosessuali – volte a eliminare la minaccia carnale del vampiro e a ripristinare l'ordine patriarcale –, va sottolineato come il timore della contiguità carnale tra individui dello stesso sesso e quella tra individui della stessa specie siano discorsivamente intrecciati. La paura di Harker di perdere il corpo femminile e di ritornare a uno stato di unità edenica e androgina corrisponde alla paura di perdere il corpo animale consumato e di far ritorno all'unità cannibalica di specie; si tratta di una doppia “perdita di differenze”, risultato della presa di distanza dalle norme eterosessuali e carnivore⁵⁹. In questo modo, il romanzo suscita il timore che gli uomini possano diventare come i due oggetti primari del consumo carnale (maschile) e della mercificazione nelle società andro/antropocentriche: donne e animali. Harker e il Conte, seppur con modalità differenti, vengono a patti con questa paura entrando in rapporto con gli animali (e con le donne) soprattutto in stato di morte. L'esperienza principale di Harker nei confronti degli animali è quella della mercificazione: egli devia la sua paura del cannibalismo e del crollo del concetto di specie consacrando all'ideologia carnivora e alimentandosi passivamente, al pari del consumatore moderno, di carne che è stata macellata appositamente per lui. Anche il Conte si relaziona con gli animali nella morte, ma il suo rapporto con loro è caratterizzato da un paradosso. Il suo corpo multispecie e non-morto serve sia da deposito di rigenerazione che di degenerazione. È un recipiente vivo/morto che reincarna e al contempo seppellisce animali e umani. In *Dracula*, proprio come gli uomini si toccano indirettamente “solo attraverso le donne”, uomini e animali si toccano attraverso la morte in quanto carne o nella forma del corpo del Conte posseduto dalla morte⁶⁰. Il castello suscita tanto terrore perché è il centro

59 M. Kilgour («The Function of Cannibalism at the Present Time», cit., p. 252) afferma che nel film *Il silenzio degli innocenti* il personaggio di Hannibal Lecter conferma la «tradizionale associazione tra omosessualità e cannibalismo, entrambi temuti in quanto implicanti una perdita di confini».

60 Christopher Crat afferma in merito al desiderio omosessuale che esso «ricerca una distribuzione eterosessuale stranamente deviata». Cfr. «“Kiss Me with Those Red Lips”: Gender and Inversion in Bram Stoker's *Dracula*», in Glennis Byron (a cura di), *New Casebooks Dracula: Contemporary Critical Essays*, St. Martin's Press, New York 1999, p. 98.

del consumo tabuizzato, il luogo dove gli istinti sessuali e alimentari di penetrare e di consumare la carne collassano l'uno sull'altro, mostrando in maniera angosciante la modesta distinzione che separa gli esseri – disumani, umani o non-umani –, i sessi – maschile o femminile –, chi penetra chi e quali istinti – per il cibo, il sesso, la morte o la vita – il morso del vampiro è volto a soddisfare.

Indipendentemente dal fatto che sia stato concepito come vampirismo disumano o umano, *Dracula* inquadra il consumo di carne e sangue in un'allegoria della mostruosità che riflette le concezioni in evoluzione del corpo e della specie della società industriale del XIX secolo. Se leggiamo l'allegoria del vampirismo esclusivamente attraverso le lenti dell'antropocentrismo di Harker e dei vittoriani, corriamo il rischio di limitarne il significato alla sfera della soggettività umana. Se, invece, estendiamo l'allegoria alle specie, come molti critici hanno fatto fornendo chiavi di lettura basate su sesso, razza e classe, allora dobbiamo riconoscere la presenza di vampiri umani e di diversi non umani “non-morti”, che siano consumati come alimenti o che minaccino l'umanità dando voce alla resistenza mostruosa all'ordine antropocentrico e al corpo colonizzato. Il corpo ibrido del Conte opera a tale scopo: re-incarna simbolicamente tutti gli esseri resi assenti dal consumo, gli umani nel menu del vampiro e i non umani nel menu umano. Il Conte, in quanto vampiro, è lo spettro dell'umano non-morto e del pasto non-morto. L'osservazione di Renfield secondo cui «[il] sangue è la vita»⁶¹ racconta solo una parte della storia. In *Dracula* il sangue e il cibo sono, infatti, la vita e la (non) morte, forme intercambiabili di consumo che generano una circolarità spettrale e mostruosa.

Traduzione dall'inglese di feminoska (www.animaliena.wordpress.com) e michela.

61 B. Stoker, *Dracula*, cit., p. 341.

Massimo Filippi
Strade che convergono¹

L'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali [...] contiene già la chiave del *pogrom*.
 (Theodor W. Adorno)

Il massacro è la forma più radicale di oppressione.
 (Simone Weil)

Come è immediatamente chiaro dal sottotitolo, *Un'eterna Treblinka*, il libro che avete tra le mani e che vi accingete a leggere, mette a tema ed esamina analiticamente il confronto tra il genocidio avvenuto nel corso della *Shoah* e l'attuale condizione degli animali. Questo confronto è spesso semplicemente evocato, senza preoccupazione alcuna di problematizzarlo, dalla pubblicistica animalista con lo scopo di scioccare catarticamente l'interlocutore affinché, come per miracolo, assuma di colpo un atteggiamento di rispetto nei confronti del mondo non umano. Esso è invece generalmente lasciato cadere, dopo aver espresso orrore e sconcerto, dalla maggioranza dell'opinione pubblica, soprattutto da parte di coloro che sono impegnati in prima persona nelle lotte di emancipazione o liberazione umana. In breve, questo paragone è sempre *scandaloso*, etimologicamente scandaloso: nel primo caso, è utilizzato come una sorta di *ostacolo* per far deragliare, almeno per qualche attimo, il consumatore dal suo tranquillo e imperturbabile incedere tra gli scaffali del supermercato; nel secondo è rubricato sotto la categoria dell'*inciampo*: chi si permette di suggerire un tale confronto non può che essere preda di un terribile abbaglio, un abbaglio così grossolano e volgare da non meritare di essere preso in considerazione neppure per un istante. In entrambe le situazioni – e questa è forse la caratteristica che definisce ciò che si indica con questo termine –, *lo scandalo è ciò di cui non si deve parlare* o perché così evidente da non richiedere un supplemento di indagine o perché così fuori luogo da dover essere immediatamente abbandonato, almeno da chi si considera sano di mente,

1 Il presente saggio è la prefazione alla seconda edizione italiana di Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto* (a cura di M. Filippi), Editori Riuniti Internazionali, Roma 2015, pp. IX-XVII. Ringraziamo l'editore per averci permesso di riprodurlo.

per lasciar posto all'indignazione. Per capire se invece sia *possibile parlare* del confronto tra Olocausto e condizione animale – e, quindi, per decidere se abbia senso o meno intraprendere la lettura di questo libro – è necessario prendersi un momento di pausa, arrestare le risposte *riflesse* e *speculari* dello choc catartico e dell'indignazione umanitaria e provare a comprendere che cosa questo confronto mette in gioco.

Per far questo, possiamo iniziare da ciò che è ormai, pressoché unanimemente, considerato indubitabile. Come Darwin ha sostenuto e come tutta l'impresa scientifica post-darwiniana ha ripetutamente confermato, le innumerevoli differenze biologiche che caratterizzano il mondo animale – e che possono, con qualche sforzo e con notevoli incertezze, permettere di definire le cosiddette “specie” – sono di grado e non di genere. Nessuna caratteristica biologica – compresi, ad esempio, il linguaggio e la razionalità – costituisce una barriera ontologica capace di separare in maniera netta e definitiva un gruppo di individui da un altro. Detto altrimenti, *gli umani altro non sono che altri animali*. Questa affermazione può suonare banale alle nostre orecchie, ma non lo è stata certamente per quelle dei contemporanei di Darwin che, guarda caso, messi di fronte, senza sconti, a questa evidenza, gridarono allo scandalo. Oggi l'accostamento umano/animale operato da Darwin non suscita più indignazione – forse grazie al progressivo costituirsi della scienza come religione secolarizzata –, ma ciò non significa che abbiamo tratto tutte le conseguenze che tale accostamento richiederebbe: non abbiamo ancora preso congedo dalle varie ideologie umaniste e – aspetto ancora più grave – dall'antropocentrismo. Prova di ciò è proprio la subitanea reazione di scandalo che il confronto di cui stiamo parlando ancora suscita. Questo confronto, infatti, può essere ritenuto così scandaloso da essere immediatamente rifiutato solo nel caso in cui si continui a tracciare una linea invalicabile tra la specie umana e le altre e qualora si accetti un sistema morale che sempre e comunque esclude a priori ogni forma di compassione o di considerazione nei confronti degli altri animali. Al contrario, se si riconoscesse che “l'uomo” è *innanzitutto una categoria politica costruita ad arte per poter giustificare il sistema di oppressione in atto* e lasciarlo così lavorare indisturbato, e che l'intero vivente, umani compresi, è popolato da ibridi mutanti e in costante evoluzione, l'ovvia constatazione che il mattatoio animale e i genocidi umani trattino “carni” differenti, ma entrambe viventi e degne di rispetto, non dovrebbe più costituire motivo di indignazione “pre-riflessiva”. Semmai ciò che dovrebbe provocare orrore è che, costantemente e indipendentemente dalla specie di appartenenza, *il vivente venga smembrato*, che la carne viva sia trasformata in carne da macello.

Lo specismo, in qualunque modo venga inteso, è uno dei prodotti

dell'antropocentrismo, ossia di quell'insieme di ideologie e di prassi che prevedono un'incessante opera di trasformazione del vivo in morto ottenuta grazie allo smembramento dei corpi, smembramento che certamente non ha risparmiato e non risparmia gli animali umani. A differenza, infatti, di quanto il termine specismo può lasciare erroneamente intendere, innumerevoli schiere di membri della nostra specie sono state e sono sottoposte a condizioni che ricordano da vicino quelle che quotidianamente subiscono, per gli scopi più vari, i miliardi di animali che sostengono i processi produttivi (e di riproduzione) del nostro assetto sociale. Le nostre società, infatti, non solo non potrebbero materialmente sopravvivere senza lo sfruttamento animale, ma anche la categoria de "l'animale" – altrettanto politica e artificiale di quella de "l'uomo" – è assolutamente necessaria al fine di poter mettere in atto *meccanismi di speciazione* che consentano di continuare a produrre umani-non-umani pronti ad essere discriminati, sfruttati o eliminati per "fini superiori". "L'animale", allora, è qualcosa di più che la somma degli animali non umani: esso comprende anche molti umani – in potenza, quasi tutti ad eccezione delle élite di volta in volta al potere – e l'animalità che ci attraversa e percorre da parte a parte. Senza "l'animale" non si potrebbe ripetere il *mantra* che Adorno ha rinvenuto nel cuore di ogni *pogrom*: «Non è che un animale». Questo sì che dovrebbe suonare scandaloso.

Un altro fatto indubitabile: poiché in qualche modo avvertiamo l'orrore associato agli smembramenti per specie e per speciazione, abbiamo bisogno di dispositivi ideologici e materiali che ci consentano di non avvertirlo, o quantomeno di neutralizzarlo o di *addomesticarlo*. Le operazioni di smembramento sono così giustificate ideologicamente come mezzo per preservare il benessere di chi appartiene alle società annientanti e al contempo occultate tramite il ricorso alla divisione, parcellizzazione e burocratizzazione del lavoro, che permette da un lato l'annullamento di ogni forma di empatia e dall'altro la polverizzazione della responsabilità – che comunque, per un occhio attento, non è mai egualmente distribuita tra i vari soggetti politici e sociali. In fondo, per condurre un massacro bastano due figure: quella dell'*ideologo* e quella del *funzionario*. Senza l'ideologo e senza il funzionario, con tutto il loro corredo di sapere e di potere, senza la giustificazione dell'inevitabilità del paradigma della calcolabilità e della sostituibilità, senza lo sviluppo di una burocrazia "neutra" di pianificazione sociale, senza l'incedere dell'industrializzazione e dell'accelerazione tecno-scientifica, senza l'addestramento e la domesticazione del sentire, la *Shoah* non sarebbe stata possibile. Ma non si può dire lo stesso a proposito della *guerra al vivente* che stiamo conducendo e di cui gli animali – miliardi di animali ogni anno – sono le principali vittime?

Chiaramente, quanto detto non equivale ad affermare che genocidio umano

e genocidio animale siano la stessa cosa, né a sostenere che le forze culturali, politiche, sociali, tecniche, giuridiche ed economiche che hanno reso possibile la *Shoah* siano le stesse operanti nell'odierno massacro industrializzato degli animali o nel contesto di altri genocidi umani. E non va visto neppure alla stregua di un tentativo triviale di mettere sullo stesso livello chi ieri non si è reso conto di cosa fosse la *Shoah* e chi oggi non si rende conto di cosa sia il sistema industriale globale di sfruttamento animale, come sembrano sostenere i soloni del neoanimalismo – fenomeno diffuso a livello internazionale, ma più che mai rozzo nel nostro Paese, dove una strana alchimia riesce sempre a moltiplicare la volgarità ignorante e l'ignoranza volgare. E questo per una ragione ben precisa: pur nella continuità dei sistemi di appropriazione escludente da cui la macchina politica europea non è mai stata immune, la *Shoah* ha comunque segnato una rottura del tessuto della morale precedentemente condivisa (almeno sulla carta), mentre lo stesso non può certo dirsi per la negazione mortifera dell'animale che solo recentemente comincia ad essere riconosciuta come uno dei meccanismi che hanno plasmato anche le nostre visioni morali.

Quello che invece si vorrebbe cercare di sostenere è che la via che ha portato ad Auschwitz si è intrecciata e si intreccia con altre strade altrettanto funeste, una delle quali è sicuramente quella che innerva l'impresa di sfruttamento generalizzato e di uccisione industrializzata degli animali. Se è certo che i vari massacri che hanno costellato e che tuttora costellano la nostra storia non sono tutti riconducibili ad un'unica via maestra e che un tale approccio alla *Shoah* rappresenterebbe un tentativo alquanto maldestro di spoliticizzarla – se non addirittura di negarla –, altrettanto certo è che le vie attraverso cui i massacri si sono realizzati e si realizzano non sono strade che divergono – il che porterebbe alla spoliticizzazione della questione dell'animale e dei meccanismi di speciazione. Le strade con cui qui abbiamo a che fare sono allora strade che convergono quantomeno su un punto: quello della *trasformazione delle singolarità viventi in esemplari di specie* che, come tali si rendono perennemente sostituibili e smontabili.

Questo, in fondo, è quanto sostiene Adorno quando non esita ad accostare il ruolo degli animali nel sistema idealista al ruolo degli ebrei in quello fascista. O quanto sostiene Derrida quando, comparando la condizione animale «ai peggiori genocidi», afferma che «non bisogna né abusare né tralasciare troppo frettolosamente la figura del genocidio», perché «la "questione dell'animalità" [...] rappresenta [...] il limite su cui sorgono e prendono forma tutte le altre grandi questioni [...]: l'essenza e il futuro dell'umanità, l'etica, la politica, il diritto, i "diritti dell'uomo", i "crimini contro l'umanità, il "genocidio" ecc.». Questa operazione non ha allora effetti spoliticizzanti e neutralizzanti. Anzi.

Individuare e analizzare gli snodi che fanno *convergere all'infinito* le strade che portano alla *carneficina* – alle carneficine – è un atto eminentemente politico. Come sostiene Agamben, non continua forse a sfuggirci il significato di ciò che passa sotto il nome di Auschwitz, nonostante l'imponente storiografia al riguardo abbia svelato anche gli aspetti più reconditi di quanto accaduto? E se proprio in questa convergenza, non più derubricabile a scandalo, si nascondesse la chiave politica per iniziare a pensare Auschwitz? Se lì, proprio lì, in quell'intersezione, si celassero gli strumenti concettuali per rintracciare *ciò che resta di Auschwitz*, il resto spettrale di quell'evento sempre pronto a rimaterializzarsi negli stati di eccezione che, volenti o nolenti, sono tutt'altro che esclusi dal nostro orizzonte politico? E se, per parafrasare Derrida, pensare *politicamente* iniziasse proprio da qui?

Il compito di un pensiero e di una prassi politica che intendano muoversi genuinamente in direzione della liberazione non dovrebbe essere né quello di fare di tutta *un fascio* né quello di chiudere gli occhi di fronte a ciò che disturba l'ideologia delle *magnifiche sorti e progressive*. Che cosa significa allora muoversi sulla stretta linea di confine che separa l'abuso della figura del genocidio dalla sua frettolosa dismissione? Significa sostare nel luogo dove le convergenze tra fenomeni diversi, ma ugualmente esecrabili, si realizzano al fine di assumere una prospettiva che permetta di riconoscerne *le differenze e le ripetizioni*, e le differenze all'interno delle ripetizioni e le ripetizioni all'interno delle differenze.

Vuol dire, ad esempio, riconoscere che sia la *Shoah* che la carneficina animale si fondano su meccanismi di smembramento dei corpi del tutto identici, ma che gli scopi di queste operazioni sono differenti. L'industria di sfruttamento animale è, infatti, parte a pieno titolo di un'impresa economica di produzione, mentre lo sterminio degli ebrei è stata una prassi "antieconomica" di annientamento e di eliminazione. Al contempo, dovremmo però riconoscere, seguendo la lezione di Foucault, che esiste anche un'economia immateriale e delirante – in cui ancora viviamo – tesa a difendere l'organismo sociale dalla presunta azione contaminante di chi è stato, come gli animali, messo ai margini, dei cosiddetti "anormali" che la surrettizia divisione tra "il propriamente umano" e "il non umano" o "il non ancora umano" o "il non più umano" continua a produrre.

Vuol dire, per fare un altro esempio strettamente correlato al precedente, che gli animali, come hanno sostenuto sia Derrida che Coetzee, sono sterminati per moltiplicazione, mentre questo non è stato il caso né di Auschwitz né degli altri genocidi umani. Allo stesso tempo, alla luce della presa tecnica sempre più ferrea sulla vita, dovremmo però anche cominciare a prefigurare i possibili futuri scenari del lager, scenari che renderebbero irragionevole

continuare a considerare come una semplice distopia l'idea secondo cui gli umani non sono esclusi a priori dalla possibilità di esperire una tale forma di sterminio, come i recenti stupri etnici sembrano foscamente preannunciare.

Vuol dire, ancora, sottolineare che la durata temporale dello sterminio differenzia la *Shoah* dal sistema di uccisione e sfruttamento industrializzati degli animali: pur avendo avuto un lungo periodo di "incubazione", la prima è emersa e si è conclusa nel giro di qualche anno, mentre il secondo prosegue, seppur con declinazioni e accelerazioni storiche diverse da cultura a cultura, da millenni, fino quasi a coincidere con l'intera storia conosciuta dell'umanità. Contemporaneamente, dovremmo però ripensare la storia dei genocidi umani, che si approssima molto in termini di durata a quella che gli altri animali "vivono" da millenni. In breve, analizzare i punti di *vicinanza centrifuga* e quelli di *lontananza centripeta* tra carneficine umane e olocausti animali è forse l'unico modo per cominciare a scoprire i meccanismi di funzionamento e gli snodi essenziali della macchina dei massacri al fine di poter iniziare a pensare le modalità con cui metterla in stato di arresto.

Assumere questa inedita prospettiva di sguardo potrebbe rappresentare il modo per restituire alle varie ecatombi che non hanno mai smesso di attraversare la storia dell'umanità la loro specificità, guadagnando un'altrettanto inedita capacità euristica di critica dell'esistente. In primo luogo perché parlare di *specificità* e non di *unicità* dell'Olocausto corrisponde alla presa in carica dell'impegno politico a non abbassare la guardia di fronte alla minaccia sempre presente dell'emergere dell'orrore istituzionalizzato nei confronti degli umani. Se dovessimo infatti riconoscere l'assoluta unicità dell'Olocausto, ne conseguirebbe la sua irripetibilità e, paradossalmente, il fatto che ormai saremmo fuori pericolo, che si tratterebbe di un evento relegato e rinchiuso in un passato che non può ritornare. Se invece saremo capaci di comprendere l'appartenenza della *Shoah* alla sfera del *revenant*, se saremo capaci di *ricordarci* della sua costitutiva spettralità, del fatto cioè che è una ferita ancora aperta e capace di suppurare nel presente, allora ci sentiremo interpellati a impegnarci affinché ciò che è ancora *dentro* la nostra struttura sociale in uno stato di latenza o di minor virulenza non esca di nuovo allo scoperto e torni a moltiplicare i non-vivi umani. In secondo luogo perché una seria considerazione della questione animale darebbe ulteriore forza alle visioni critiche circa le capacità realmente emancipative/liberanti dei regimi democratici, visioni che, pur riconoscendo la differenza tra democrazie e totalitarismi sul piano fattuale, ne evidenziano la vicinanza nelle modalità di utilizzo dei dispositivi escludenti. In altri termini, anche la democrazia prevede un controllo assoluto e violento della nuda vita animale, una separazione tra l'umano e l'inumano lasciando in tal modo aperta la possibilità che i campi possano tornare a (ri)

materializzarsi. Dovrebbe allora risultare evidente che la condizione animale nelle nostre società democratiche – condizione che ha raggiunto livelli di orrore sconosciuti a qualunque epoca precedente – è parte irrinunciabile di un’analisi critica dell’esistente e che la consapevolezza della natura politica dell’esclusione appropriante de “l’animale” darebbe ancora più coerenza alla richiesta di una politica radicalmente inedita e ancora tutta da inventare. Al di là di ogni altra considerazione e nonostante talvolta il saggio di Patterson si sbilanci più sul lato della somiglianza tra *Shoah* e condizione animale che su quello più complesso che qui si è cercato di delineare, ciò che dovrebbe scaturire dalla lettura di questo libro è la necessità di ripercorrere, con cautela e attenzione, il *confronto scandaloso* per potersi opporre, guadagnando l’ultimo rifugio della speranza, all’incessante opera di smembramento di corpi tuttora in corso.

L’opposto di smembrare è *rimembrare*, nel doppio senso di *ricomporre l’infranto* e di *ricordare*. Ricomporre l’infranto richiede un atto di memoria e la memoria, come ci insegnano alcune correnti dell’antropologia, sta al cuore della formazione della parentela, di quella reciprocità dell’essere, di quel transpersonale – che ci costituisce e che molte società umane hanno saputo riconoscere – del quale anche i morti e gli animali fanno parte a pieno titolo. Questo atto, allora, non può che essere inteso innanzitutto ad onorare *la memoria dei senza nome*, di tutti i senza nome prodotti dall’incedere della storia de “l’uomo”. È tempo di mettere fine al tempo dello scandalo e di riconoscere il fallimento storico, sociale e politico dell’umanesimo e dell’antropocentrismo. È tempo di prendersi il tempo di sedersi, come i debitori dell’antica Roma, ma con una postura diversa dalla loro, sulla *pietra dello scandalo*. Non per umiliarsi di fronte ai creditori e per sottrarsi alle mani smembranti di questi, ma per rinunciare ad ogni forma di “proprio” – di proprietà e di appropriazione –, per sciogliere il nodo che la nostra teologia politica ha stretto tra debito e colpa, per trasformare l’insolvibilità in processo di liberazione comune, per dare realmente *corpo* a un sentire condiviso e a un’intelligenza impersonale da cui gli animali non possono più essere esclusi. Seduti su quella pietra, spossati di ogni bene e pronti a ricongiungerci al fluire desiderante della vita, potremo iniziare a ri-membrare quel fragile pianeta in cui ancora siamo attesi e che non abbiamo mai abitato. Per uscire dalla catastrofe e dalla tempesta. Per destare i morti, per tornare a riconoscere l’interdipendenza che ci lega a loro, per metterli al sicuro dal nemico che non ha mai smesso di vincere. Per poter accarezzare e farci accarezzare dai capelli d’oro di Margarete e dai capelli di cenere di Sulamith. Per percorrere gli infiniti sentieri del vivere con lo stesso passo leggero di Bobby che, almeno per un attimo, ha saputo fermare, con un gesto inoperoso di *bontà illogica*, la logica della forza.

Marco Reggio

«Essere vegani significa stare vicini alla gente del proprio Paese»

L’intreccio fra liberazione animale e liberazione umana è dibattuto ormai da anni e a diversi livelli, a partire dalle (eventuali) implicazioni fra le due lotte e dai rapporti fra specifici soggetti che si mobilitano nei rispettivi ambiti. La distinzione fra liberazione animale e liberazione umana viene ovviamente messa in gioco in ogni discussione su questo tema. È tuttavia altrettanto evidente che la dicotomia umano/non umano e quella fra lotte “umane” e liberazione animale siano quantomeno percepite come reali e soprattutto che vengano agite *come se* avessimo a che fare con istanze separate. Per questo, il modo in cui i rapporti fra questi due poli vengono concepiti, modulati – o, al limite, negati – costituisce un problema importante. Non mi interessa però affrontarlo dal punto di vista dei nessi generali o di quelli specifici fra liberazione animale e umana, benché gli spunti che vorrei provare a offrire prendano le mosse da una posizione precisa sul tema, posizione che darò quindi per scontata e che si riassume nei seguenti punti: lo sfruttamento dei soggetti umani è collegato, anche se in modo molto complesso e a più livelli, a quello dei soggetti non umani; l’esclusione e la marginalizzazione dei soggetti non conformi alle norme egemoni attraversano la barriera di specie; anche se la liberazione umana (ammesso che si possa parlare di un solo concetto di “liberazione” e che lo si possa fare se non pensando a un processo infinito) non implica necessariamente quella animale, né viceversa, esse non possono che muoversi lungo un percorso comune in cui l’una non può “avvenire” senza che “avvenga” anche l’altra. Per inciso, questo non significa, come ben sa chi si mobilita per una singola categoria di umani sfruttati in un’ottica anticapitalista, che non sia possibile intraprendere iniziative che si concentrino esclusivamente sullo sfruttamento animale.

Sulla scorta di questa presa di posizione, vorrei cercare di comprendere alcune delle espressioni dell’animalismo “di destra”, o meglio di dare conto delle posture conservatrici, autoritarie o anti-egualitariste che si accompagnano alla mobilitazione in favore degli sfruttat* di altre specie. Proverò quindi a descrivere, al di là di una mappatura puntuale dell’animalismo di

destra¹, le tipologie di discorsi che rientrano in questa galassia e che esercitano una certa influenza anche al di fuori di essa. A partire da queste realtà, in cui la presa di parola *per* gli animali si accompagna di fatto a una presa di parola *contro* alcuni umani marginalizzati, proverò a far emergere le modalità comunicative, le retoriche e le pratiche che rischiano di permeare anche quell'attivismo antispecista che, per altri versi, è consapevolmente contrario alle discriminazioni intraumane, se non addirittura esplicitamente anticapitalista.

Perché – ci si potrebbe chiedere – prendere in esame tali realtà? Anzitutto, le contaminazioni di tipo xenofobo, sessista, eterocentrico (ma anche quelle abiliste e adultiste) dovrebbero rappresentare una preoccupazione per le/gli antispecist*. L'accostamento di posizioni autoritarie e discriminatorie depotenzia i propositi di liberazione animale (più o meno radicali), poiché li espone a contraddizioni molto serie, contraddizioni che possono coinvolgere tanto un livello “locale” quanto uno generale. A livello “locale” si potrebbero citare diversi casi. Ad esempio, che cosa significa sostenere l'identitarismo nazionalista e la chiusura delle frontiere e al contempo schierarsi dalla parte dei cinghiali a rischio di abbattimento perché *sconfinano* nelle proprietà private? O invocare la pena di morte per i pedofili e intanto solidarizzare con gli animali evasi dai macelli e uccisi per strada dalle forze dell'ordine?

In secondo luogo, anche se non si pensa che sfruttamento animale e sfruttamento umano siano legati fra loro, è chiaro che la presenza di un gruppo che *di fatto* le collega, ad esempio scagliandosi contro “i cinesi che mangiano i cani” o “le troie in pelliccia”, impone la necessità di considerarle insieme, perché l'associazione fra i due temi qui è pericolosa sia per i soggetti umani sfruttati o discriminati (cinesi, donne, ecc.), sia per i soggetti animali, in quanto scredita l'idea stessa di considerare i desideri di quegli esseri che tradizionalmente stanno ancora più in fondo nella scala gerarchica rispetto ai cinesi o alle donne. Infine (non meno importante) le retoriche autoritarie e scioviniste costituiscono *un problema in sé*. Anche se non generassero contraddizioni, rappresenterebbero comunque una contraddizione in se stesse. È banale dirlo, ma le espressioni razziste e sessiste vanno denunciate sempre.

Quest'ultima considerazione suggerisce un motivo di interesse per la questione in esame che esula dalle ripercussioni sul movimento di liberazione animale. La sensibilità nei confronti degli animali è oggi, in un certo senso, merce appetibile per le destre. Tanto il moto di empatia e di indignazione per

la violenza sui non umani quanto le rivendicazioni di giustizia o di libertà per tali soggetti possono essere efficacemente mobilitati per alimentare i vari razzismi e le più disparate retoriche dell'esclusione. Non si tratta, del resto, di un fenomeno inedito, dato che, ad esempio, il femminismo e le comunità LGBT si scontrano da tempo con tentativi di metterli al servizio del neo-colonialismo, delle guerre occidentali, della violenza sionista, dei proclami islamofobici² o delle spinte securitarie che emergono nel “primo mondo”.

Nel caso dell'animalismo, tale strumentalizzazione è all'opera in modo sempre più capillare, con effetti via via più pervasivi. È possibile che l'alto livello di coinvolgimento emotivo e la “debolezza” teorica dell'animalista rendano questo campo particolarmente fertile, quasi fosse una specie di immenso serbatoio di benzina da gettare sul fuoco dell'odio (razziale, in particolare). Così la vicinanza emotiva ai cani abbandonati o rinchiusi nei canili – in mancanza di soluzioni politiche – trova un capro espiatorio perfetto nei cinesi, che i cani, appunto, “se li mangiano”, o nei rom/sinti che li sfrutterebbero per chiedere l'elemosina. Da questo punto di vista, individuare i discorsi autoritari e il modo in cui si legano alla preoccupazione per gli animali dovrebbe interessare anche chi, pur non essendo animalista, impronta le proprie pratiche di vita e di lotta intorno al rifiuto di alcuni meccanismi quali l'esclusione dei soggetti che eccedono le norme, l'utilizzo dei capri espiatori, le logiche forcaiole.

Senza pretese di completezza, è possibile provare a distinguere le diverse modalità con cui le istanze animaliste vengono “arruolate” nella guerra alla diversità umana. Preliminarmente, ci si potrebbe chiedere, come spesso si fa, se possa esistere un “animalismo di destra”. Credo di sì, quantomeno perché di fatto già esiste. Certamente, gli animalismi di destra incorrono in contraddizioni logiche e politiche non da poco e difficilmente sono in grado di ispirare teorie e prassi più articolate capaci di conciliare un'istanza intrinsecamente egualitarista con visioni del mondo a vario titolo autoritarie. Ma, soprattutto quando la presa di parola per gli animali è connotata in senso zoofilo o pietistico e considera la loro sofferenza come un problema affrontabile in modo completamente svincolato dagli assetti sociali e dalla distribuzione del potere fra umani, un animalismo di destra non può essere liquidato

1 Per una vera e propria mappatura, con riferimento in particolare alla destra estrema, cfr. <http://antispefa.noblogs.org/>, in particolare Antispefa, «Conoscerli per isolarli, isolarli per eliminarli. La destra, più o meno estrema, in ambito ecologista e animalista in Italia».

2 Il tentativo di utilizzare le istanze femministe in funzione neo-colonialista (in riferimento all'uso del velo da parte delle donne di religione islamica o alla condizione delle donne nei Paesi attaccati o in procinto di essere attaccati militarmente dagli Stati occidentali) è un fenomeno ben noto; altrettanto quello di strumentalizzare le richieste delle comunità *gay* (cfr., ad es., Samuele Grassi, *Anarchismo queer: un'introduzione*, ETS, Pisa 2013, pp. 104-107; e Jin Haritaworn e Tamsila Tauqir Esra Erdem, *Imperialismo Gay: discorsi su genere e sessualità all'epoca della guerra al terrore*, trad. it. a cura di «Facciamo Breccia», <http://www.facciamo-breccia.org/documenti/imperialismo%20gay.pdf>).

semplicemente affermando che si tratta di una contraddizione in termini, né utilizzando la pur utile distinzione fra “animalismo” e “antispecismo”³. Proprio per tale ragione, è utile prendere in esame questi discorsi e vedere come si intrecciano fra loro.

Destra “di lotta” e destra “di governo”: una questione di consenso

Un primo ambito in cui le retoriche di esclusione sono facilmente riconoscibili come tali è quello dell’estrema destra. È noto come il neo-fascismo, negli ultimi anni, abbia spesso adottato strategie di camuffamento delle proprie radici ideologiche più “scomode” e delle parole d’ordine, del vocabolario più compromettente, per adottare modalità comunicative attente a non richiamare troppo esplicitamente né l’identità fascista né alcuni suoi aspetti come il razzismo, l’intolleranza nei confronti dei diversi o la violenza squadrista come strumento di gestione dei conflitti politici. È altrettanto noto che a quest’opera di travisamento dei propri obiettivi si accompagna la colonizzazione di temi tradizionalmente “di sinistra” (l’attenzione all’ingiustizia sociale, il diritto alla casa, ecc.) o di temi percepibili come istanze progressiste e, in senso generico, condivisibili (la salvaguardia della diversità in un contesto di omologazione culturale, la presa in carico del territorio e la difesa dell’ambiente dallo sfruttamento delle società industrializzate, ecc.). In seno a partiti e formazioni della destra radicale sono sorte sigle che si occupano di uno o dell’altro di questi aspetti, cercando di infiltrare gli ambiti di lotta tramite gruppi monotematici. Uno dei terreni che va ad aggiungersi agli altri è ora quello dei diritti animali. Sorgono “sezioni tematiche” dei gruppi neo-fascisti che organizzano convegni sulla sperimentazione animale, partecipano a proteste, raccolgono fondi per cani e gatti, ed altro ancora. Tali gruppi riescono, almeno in parte, ad intrattenere rapporti con realtà animaliste. Ciò avviene per diversi motivi: la diffusione del dogma del carattere “apolitico” dell’animalismo; il fatto che questi gruppi si dichiarano non interessati alle implicazioni politiche della difesa degli animali; la presenza di elementi di “cerniera” che sviluppano in modo più o meno sofisticato le potenzialità

3 Cfr. Marco Maurizi, che utilizza tale distinzione terminologica, ma senza attribuirle quel potere taumaturgico che in altri casi si percepisce nella retorica antispecista “di sinistra” («Animalismo o antispecismo?», in «Liberazioni», n. 22, autunno 2015, pp. 33-50). Cfr. su questo anche Marco Reggio, «Etica ed etichette: il veganismo entra nei supermercati?», settembre 2015 (http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=406:etica-ed-etichette-il-veganismo-entra-nei-supermercati-di-marco-reggio).

aperte dal cosiddetto “crollo delle ideologie” in materia di reinserimento dei gruppi fascisti negli ambiti di lotta⁴. Al di là del fatto che sono riconoscibili per via dei rapporti che intrattengono con i loro gruppi di origine, o per le persone cui danno spazio, quale tipo di *discorso animalista* contraddistingue queste realtà?

Anzitutto, l’attenzione alla sofferenza animale è espressa attraverso il ricorso alla “Natura”, intesa come riferimento normativo, essenza immutabile e autorevole cui sarebbe necessario uniformarsi⁵. Un’altra spia del tentativo di coniugare la difesa degli animali con i temi cari alla destra è la coloritura nazionalista degli argomenti usati contro lo sfruttamento animale: lo smodato consumo di carne è, ad esempio, frutto della diffusione di «diete d’importazione atlantica» contro cui sarebbe necessario che l’Italia ritornasse «a un tipo di alimentazione consona alla sua cultura mediterranea»⁶; la flora e la fauna devono essere conosciute, come nei (bei?) tempi andati, soprattutto in quanto flora e fauna *nazionali*. Inoltre, un certo anti-intellettualismo, che si esprime nel disprezzo per i «parolai», del “politically correct” e nel culto dell’azione, contribuisce a mostrare il tipo di retorica che permea questi gruppi. Tali elementi, che qui costituiscono indicatori della provenienza politica e delle reali intenzioni sottese alle attività in favore degli animali, ricorrono però anche in altri settori dell’animalismo.

Accanto alla destra estrema di matrice neo-fascista, esiste, ovviamente, una continua attività di recupero del consenso animalista da parte delle destre istituzionali. Le iniziative più conosciute in tal senso sono quelle della ex Ministra di Forza Italia Michela Vittoria Brambilla, ma sostanzialmente tutte le formazioni della destra italiana danno spazio a esponenti che dialogano con il mondo dei diritti animali. In generale, le istanze espresse si caratterizzano per l’approccio protezionista quando non zoofilo⁷. Tali istanze

4 Sui gruppi ecologisti e animalisti all’interno delle formazioni di estrema destra, si vedano in particolare: Antispefa, «Conoscerli per isolarli: Memento Naturae» (<http://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-memento-naturae/>) e «Conoscerli per isolarli: La Foresta Che Avanza» (<http://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-la-foresta-che-avanza/>). Sugli elementi di collegamento ideologico fra tali gruppi e il mondo animalista/antispecista, cfr. Antispefa, «Conoscerli per isolarli: rossobrunismo e predecessori ecologisti di destra» (<http://antispefa.noblogs.org/conoscerli-per-isolarli-rossobrunismo-e-predecessori-ecologisti-di-destra/>) e Troglodita Tribe, «Intervista al gruppo Antispefa» (<https://troglolovegan.wordpress.com/intervistiamo/antispefa-antifasciantispecisti/>).

5 Uno striscione del gruppo ecologista di Casa Pound Italia «La Foresta che Avanza» recita significativamente: «Per un regime della natura».

6 La Foresta che Avanza, «Il programma», <http://www.laforestacheavanza.org/2013/04/il-programma.html>.

7 Su M. V. Brambilla, cfr. Aldo Sottofattori, «Le ambiguità di un “non-manifesto”: Michela Brambilla e l’animalismo», in «Liberazioni», n. 15, inverno 2013, pp. 88-93. Per un altro esempio interessante in tal senso, cfr. A. Sottofattori, «*Farefuturo* e gli animali. L’intraprendenza

fanno leva, a fini elettorali, sui sentimenti di pietà nei confronti degli animali e di rabbia nei confronti delle ingiustizie di cui sono vittime, ma non solo: ammiccano, spesso, alla diffidenza e all'odio nei confronti delle categorie che, per le persone cui si rivolgono, fungono da capri espiatori delle disegualanze sociali, puntando il dito con particolare veemenza contro le pratiche violente agite da culture "inferiori". È fra i sostenitori/trici dell'animalismo *à la* Brambilla che si riscontra l'indignazione per le abitudini alimentari di alcune culture orientali, per la macellazione *halal* e *kosher*⁸ e, in generale, per le modalità di sfruttamento animale con cui il carattere multietnico della società attuale impone un confronto. Si tratta del tema della "barbarie" e della "civiltà"⁹, che irrompe in modo quasi esplicito sui social network insieme ad altri *leitmotiv* della rabbia animalista.

Piazze virtuali e ansia da prestazione

Non è facile comprendere il senso delle modalità espressive di tante persone che sui social network denunciano la violenza sugli animali. La quantità di informazioni proposte e fatte circolare per unità di tempo rende pressoché impossibile l'analisi dei contenuti. Tuttavia, può essere utile prendere in esame le espressioni più ricorrenti che si presentano a un ipotetico utente con prevalenza di contatti animalisti, per capire quale sia il terreno su cui possono attecchire le strumentalizzazioni della propaganda xenofoba, razzista o sessista.

Un primo elemento che emerge è quello delle espressioni misogine, che tradiscono una scarsa considerazione delle donne o quantomeno una preoccupante superficialità nel riconoscere il carattere violento e offensivo di alcune forme di denuncia dello sfruttamento animale (aspetto, quello della sofferenza animale, che viene considerato invariabilmente così importante da rendere insignificante qualsiasi altra valutazione di tipo politico o comunicativo). La frequenza dell'accanimento nei confronti delle donne che indossano pellicce o fanno uso, ad esempio, di trucchi testati su animali è

della destra nel panorama animalista», in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 78-88.

8 Ma «*kosher*» l'ho aggiunto io, per completezza: nelle invettive di cui sopra il bersaglio è sempre e soltanto la cultura islamica (malgrado la macellazione rituale accomuni, nelle modalità, pratiche islamiche ed ebraiche).

9 Per una critica puntuale di questo atteggiamento, cfr. «I barbari e noi»: una critica antirazzista e antispecista alle campagne contro la macellazione *halal*» (http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=398:halal).

rimarchevole, così come la modalità tipica dello "sfogo" animalista, l'insulto alla singola consumatrice o testimonial ("troia in pelliccia").

Altro aspetto ricorrente è la tendenza al giustizialismo, il richiamo alla pena di morte, all'ergastolo, alla legge (del taglione)¹⁰. È degno di nota il fatto che il forcaiolismo faccia appello, spesso contemporaneamente, da una parte alla rabbia e alla frustrazione di chi assiste ad un'ingiustizia senza che vi siano strumenti validi e riconosciuti per contrastarla e dall'altra alle leggi dello Stato con i loro dispositivi poco più che simbolici di sanzione della violenza specista. L'ambivalenza di questo atteggiamento esplose chiaramente quando – molto spesso – la richiesta di "pene più severe"¹¹ convive candidamente con l'apologia delle attività (illegali) dell'Animal Liberation Front o con la denuncia della repressione che colpisce chi libera gli animali dai luoghi di detenzione.

Diffusissima, inoltre, è l'individuazione di categorie di "sfruttatori di animali" connotati in senso etnico: le popolazioni orientali che si cibano di animali che la cultura europea (carnocentrica) considera immangiabili (talvolta perché, come cani e gatti, godono di uno *status* sociale superiore agli animali da macello, ma più spesso perché, come insetti e serpenti, subiscono una particolare squalificazione a livello simbolico); i rom/sinti che utilizzano i cuccioli di cane per chiedere l'elemosina, o che instaurano con gli animali con cui vivono relazioni non facilmente decodificabili secondo i parametri della relazione "proprietario-*pet*" cui siamo abituati*; o persino i migranti che "rubano" risorse alla tutela dei non umani (dopo aver rubato per anni donne, lavoro, case agli italiani "doc"...).

L'elenco delle tipologie di espressioni discriminatorie che compaiono nelle campagne delle associazioni animaliste o sui social network potrebbe continuare a lungo, includendo ad esempio le sfumature machiste e omofobiche di alcuni proclami in favore della liberazione animale o del veganismo. Tuttavia, più che un elenco esaustivo, interessano qui altri aspetti:

- a) come questi discorsi si sostengano a vicenda;
- b) come vengano mobilitati per diffondere argomenti tipici delle destre.

Riguardo al primo punto, alcune idee generali fungono da collante e facilitano la proliferazione degli insulti razzisti o sessisti. L'essentialismo che talvolta permea la retorica del "selvatico", dell'"innocenza" degli animali

10 Per un'analisi di più ampio respiro, rimando ad Antonio Volpe, «Mostri animalisti», in «Liberazioni», n. 10, autunno 2012, pp. 58-64.

11 «Pene più dure per chi maltratta gli animali» è, ad es., il titolo di una campagna dell'associazione Animalisti Italiani, il cui *testimonial* è la pornstar Rocco Siffredi (cfr. <http://www.animalisti.it/press-room/comunicati-stampa/penepiudure-per-chi-maltratta-gli-animali-rocco-siffredi-testimonial-della-nuova-campagna-degli-animalisti-italiani-onlus-1.html>).

(e che è all'opera nella pubblicistica dell'estrema destra filo-animalista), influenza il modo di sentire di molt* attiv* strutturando, in parte, l'indignazione per la sofferenza animale sulla polarizzazione "natura"/"contronatura", una polarizzazione che incoraggia, inevitabilmente, le venature omofobe che talvolta si possono riscontrare nella denuncia dell'antropocentrismo¹².

Queste ed altre costanti della rabbia animalista sui social network sono poi sorrette da una diffusa retorica dell'"animale apolitico" e del carattere trasversale del movimento per i diritti animali. L'argomento è noto: «Ai singoli animali in pericolo non interessa se chi li salva è di destra o di sinistra, perciò le nostre convinzioni politiche non devono influenzare la denuncia della violenza esercitata su di loro». Al di là della miopia di tale atteggiamento, vale la pena di far notare come proprio in questi ambienti che predicano il trasversalismo le convinzioni politiche degli/delle attiv* finiscano per emergere *nel modo in cui ci si schiera dalla parte degli animali*. La dichiarazione di "apoliticità", infatti, *favorisce sempre le posizioni di destra, conservatrici o conformiste rispetto alle norme egemoni*. L'intenzione di (auto)censurare le proprie idee politiche trascura il fatto che esiste una differenza di *status* fra posizioni che, se non sottoposta a critica, si ripercuote inesorabilmente su qualunque azione a favore degli animali: vi sono infatti posizioni che vengono realmente sottoposte a censura perché "contaminerebbero" la chiarezza delle espressioni di solidarietà in favore degli animali e posizioni che possono tranquillamente associarsi a tali espressioni di solidarietà senza intaccarle nella loro purezza. Ad esempio, l'approccio qualunquista, trasversale, "apolitico" spende molte energie nel censurare l'antifascismo, la solidarietà a (e fra) soggetti *gender non conforming*, a minimizzare la denuncia del linguaggio sessista, o a sminuire le esigenze di approfondimento teorico. Si tratterebbe di temi dannosi alla "causa": fuorvianti, dispersivi in termini di energie, troppo complessi per un ambito che si dà degli obiettivi semplici(stici) e, soprattutto, controproducenti dal punto di vista dell'aggregazione e del consenso. In compenso, tale approccio non spende altrettante energie affinché vengano "lasciati fuori" dall'attivismo i sentimenti di odio razziale o patriarcale, ed è facile comprenderne il motivo: se non emergono in maniera eccessivamente violenta – ossia inaccettabile anche per il senso comune – non minano il potenziale aggregativo di cui sopra.

Si consideri, inoltre, che persino nell'ambito dell'elaborazione "teorica" animalista si rintracciano argomenti che incoraggiano questo tipo di

12 Sulla polarità natura/contronatura e i suoi effetti sull'elaborazione di contenuti antispecicisti, cfr., ad es., Yves Bonnardel, «Farla finita con l'idea di natura, riallacciarsi all'etica e alla politica», trad. it. di B. Bucciarelli (<http://tahin-party.org/finita-idea-natura.html>) e Filippo Trasatti, *Contronatura. Omosessualità, Chiesa e biopolitiche*, Elèuthera, Milano 2008, pp. 54-83.

approccio, come è il caso del "neo-animalismo". Quest'ultimo, per prima cosa, coglie «del termine antispecismo solo il senso superficiale, che è quello di discriminazione di specie»¹³ e, soprattutto, «trascura bellamente le implicazioni del mero fatto che l'uomo è un animale»¹⁴. L'interlocutore di tale proposta è, del resto,

un movimento misantropo, antropofobo, paraestinzionista, che non abbracciando neppure l'estinzionismo *tout court* ripiega sul razzismo contro cinesi, islamici, rom, giapponesi, capri espiatori collettivi di uno sguardo etnocentrico a cui le posizioni per cui l'etica è astorica e universale offrono una giustificazione teorica¹⁵.

Al che sorge la domanda: è forse il fatto stesso di adottare una postura ostinatamente eurocentrica – per cui lo stesso specismo che caratterizza l'Occidente industrializzato può essere considerato "naturale" e quindi, con un gesto tipicamente colonialista, *universale* – che si riverbera nelle manifestazioni xenofobe della rabbia (neo)animalista sui social network?

D'altro canto, l'*ansia da prestazione* che caratterizza un movimento – quello animalista – "giovane", marginalizzato e raramente riconosciuto come movimento politico a pieno titolo porta anche gruppi e associazioni indubbiamente non collegabili in alcun modo alla destra e alle sue pratiche ad un'attenzione eccessiva per l'*immagine* degli animalisti (più spesso: dei vegan). Questa attenzione, già di per sé problematica per il suo identitarismo, genera inevitabilmente pratiche conformiste, che tendono a rafforzare una serie di norme egemoni in modo acritico, barattando la (presunta) incisività della denuncia dei diritti animali con la diffusione di messaggi a favore della conservazione dello *status quo*. Un esempio interessante in tal senso è quello di una mobilitazione svoltasi in alcune città italiane, in cui si invitavano le/gli attiv* a partecipare ad una rappresentazione di piazza. Come per altre performance simili, lo scopo era quello di portare a conoscenza dei passanti e dei mass media la realtà degli allevamenti intensivi. Mentre in altre occasioni, però, la denuncia avveniva tramite l'uso dei corpi degli/delle attiv* (mascherati, chiusi in gabbia, sdraiati a terra, ecc.) o, al più, con la proiezione di un filmato su di uno schermo, in questo caso veniva chiesto alle persone di presentarsi in piazza con un *tablet pc*, per realizzare una

13 Serena Contardi e Antonio Volpe, «Editoriale», in «Animal Studies», n. 7, 2014 (pp. 5-15), p. 5. Rimando a questo saggio per una critica dettagliata delle implicazioni (a)politiche della "teoria" neo-animalista.

14 *Ibidem*, p. 8.

15 *Ibidem*, p. 9.

coreografia fatta, letteralmente, di questi dispositivi, collocati in cerchio e sorretti dai manifestanti. Su ognuno di essi, lo stesso filmato. Come si vede, la coloritura di questa manifestazione è opposta, se si bada alle tecnologie, a quanto prodotto da chi è influenzat* dall'essenzialismo di cui si è detto: là una deriva tecnofobica, qui una narrazione "tecno-entusiasta" delle possibilità dell'antispecismo "2.0". Alcune delle critiche a questa performance si sono in effetti concentrate proprio su tale tecnofilia, a mio avviso ignorando aspetti più problematici.

La richiesta di portare in piazza un *tablet*, dando per scontato (ed in modo esplicito) che chiunque ne possieda uno o che comunque possa procurarselo facilmente, rivela il tipo di attivista a cui ci si vuole, più o meno consciamente, rivolgere: giovane, tecnofilo, consumista (quasi *trendy*, si potrebbe dire). E, soprattutto, non troppo povero (cosa a cui il mondo vegano sembra tenere molto quando, ad esempio, stringe sodalizi mediatici con cuochi vegan di ristoranti di lusso presentandoli come se fossero degli "ambasciatori" dell'antispecismo). L'idea della coreografia descrive inoltre quale messaggio si intenda proporre all'opinione pubblica, non solo in relazione agli animali, ma in relazione agli *animalisti*. Come è evidente, l'immagine che si vuole veicolare è un'immagine in contrasto, per certi versi, e in armonia per altri, con l'idealtipo dell'animalista che domina l'immaginario collettivo. Se molto probabilmente questo tipo di autorappresentazione è intesa a contestare l'aura di settarismo, di fanatismo e di marginalità che l'animalista occidentale si trova cucita addosso, lo fa però sintetizzando questi diversi stigmi nello stigma dell'anormalità e, di conseguenza, costruendo in qualche modo un'identità iper-normale. Il fatto che questa costruzione lavori a favore della normalizzazione è evidente: basti pensare a quali sono gli aspetti che vengono ostentati, primo fra tutti l'elemento di classe. Il risultato, contraddittorio, è che alcuni pregiudizi relativi alla militanza animalista e al veganismo vengono, involontariamente, confermati. In particolare, l'idea – sostanzialmente errata – che "essere vegan è roba da borghesi" viene implicitamente rafforzata, contribuendo ad alimentare uno stereotipo che non fa male tanto ai/le vegan, quanto agli animali macellati, i/le quali vedono diminuire le loro possibilità di trovare alleati preziosi nei movimenti anticapitalisti.

L'alleanza fra soggetti antispecisti e altri soggetti marginalizzati, anche quando si presenta in modo estemporaneo e circoscritto, è percepita più come un rischio che come una potenzialità. Eppure, sono gli stessi mezzi di comunicazione che tendono a metterla in ombra. Il 4 novembre, al mercato di Testaccio (Roma), una commerciante di prodotti vegan viene aggredita

da una pescivendola¹⁶. I motivi dell'aggressione, per la gran parte, sono da ascrivere ad una forma di vegefobia da parte dei vicini venditori di prodotti animali. Infastidisce, innanzitutto, che qualcuno esponga prodotti dichiaratamente *cruelty-free*; ma soprattutto è inaccettabile che la commerciante espliciti il legame fra ciò che ha scelto di vendere e ciò che ha scelto di *non* vendere, proprio in mezzo a pescivendoli e macellai; peggio ancora, quando si esprimono apertamente i motivi *etici* di una scelta *commerciale*, esponendo volantini contro lo sfruttamento animale e a favore del veganismo. Oltre a ciò, si aggiunga che il negozio accoglie i cani al suo interno e che la presenza dei piccioni non suscita nella gestrice le tipiche reazioni di disgusto e di violenza (anzi, ai piccioni viene dato spesso del cibo). Il clima di odio a questo punto si rende palpabile. Diversi venditori del mercato emarginano la commerciante vegan, le cui reazioni sono sempre corrette e rispettose, ma non remissive, neanche di fronte ai primi piccoli dispetti e soprusi. Si arriva così alla vera e propria aggressione – non grave: le forze dell'ordine, accorse sul posto, minimizzano l'accaduto anche di fronte alle minacce di dar fuoco al locale proferite in loro presenza. Come testimoniano i primi articoli di giornale, nonché entrambe le commercianti coinvolte, vi è però un altro peccato imperdonabile al centro del conflitto: nel negozio vegan si ospitano regolarmente *bambini/e rom*. Le lamentele dei venditori di carne si concentrano quindi su due elementi: la contestazione della produzione di carne in quanto atto violento e l'accoglienza di soggetti "sospetti" – cani, piccioni, rom –, sostanzialmente animalizzati tutti allo stesso modo, ossia evocandone la sporcizia. Dopo l'aggressione, i bambini dichiarano che rinunceranno a chiedere l'elemosina il tempo necessario per presidiare il negozio e difendere la proprietaria. Questa alleanza, vissuta su un piano molto concreto, è un elemento importante nella vicenda, ma sembra passare in secondo piano – quando non viene fatta scomparire – nei resoconti giornalistici. Delle due dichiarazioni di solidarietà da parte di grandi associazioni animaliste, una omette del tutto tale aspetto. È chiaro che il sostegno reciproco fra la donna e i bambini influenza la percezione pubblica del soggetto vegan. Si tratta di una relazione paritaria, in cui i bambini non sono solo individui da proteggere, ma scelgono dove e come schierarsi, difendendo chi li difende, e che in quanto rom non sono solo l'oggetto delle politiche più o meno inclusive di un mercato rionale. Ma la tendenza a "mettere al centro gli animali" e a non rovinare l'immagine dei vegan introducendo elementi controversi fa sì che

16 Per una breve rassegna stampa sull'episodio e sulle reazioni delle associazioni animaliste, cfr. <http://it.vegephobia.info/index.php?post/2015/11/10/Sull-aggressione-alla-commerciantevvegana-a-Roma-rassegna-stampa>.

dei rom si cerchi di non parlare, mentre è la pescivendola a rimarcare questa presenza “scomoda”, questa alleanza che per lei – e non solo per lei – costituisce evidentemente un’aggravante.

«Azioni, non parole!»

Il collante di questi elementi, che permette sia di farli emergere che di parare i colpi della critica, è l’anti-intellettualismo diffuso nell’ambiente animalista. La risposta più frequente – accanto ai casi in cui si fa candidamente professione di trasversalismo politico – è che riflettere sia tempo sprecato. Alcune delle varianti in cui ci si può imbattere, se si provano ad avanzare obiezioni ad alcune pratiche, sono le seguenti:

a) «*Le azioni contano più delle parole*». Al di là del fatto, banale, che le parole sono azioni, gli stessi detrattori della riflessione sanno bene come usare le parole in tutta la loro virulenza: contro le donne in pelliccia, gli islamici che macellano gli animali senza stordimento, i rom che sfruttano i cani;

b) «*L’unica cosa che conta è salvare animali*». In questa inconsapevole contro-contabilità, gli animali sottratti alla morte sono semplicemente argomenti da sbattere in faccia all’interlocutore.

c) «*Non abbiamo tempo per le polemiche*». Formulazione più sottile del medesimo mantra, con un’aperta rivendicazione di *produttività* (la stessa, a ben vedere, che spinge incessantemente a riempire i mattatoi di corpi da smembrare). L’efficientismo che permea questa risposta poggia sulla convinzione che si possa misurare facilmente l’utilità di ogni singola azione e di ogni singol* attivist*, e suggerisce che alcune azioni siano a priori più utili delle discussioni sui metodi, sul linguaggio o sugli obiettivi di una politica antispecista. Le pratiche che, in quanto efficaci a prescindere, finiscono per diventare *non* criticabili possono essere le liberazioni di animali, quando questo tipo di anti-intellettualismo è espresso da soggetti più radicali o, più frequentemente, le manifestazioni pubbliche e mediatiche di denuncia dello sfruttamento (sit-in, petizioni, interviste in televisione, campagne di comunicazione, ecc.). La contraddizione più evidente di questo atteggiamento – che finisce per ridursi ad un’esortazione a “non disturbare il manovratore” (dell’immagine dei vegan) – è che lo scopo dichiarato di tali pratiche sarebbe quello di “suscitare un dibattito”. All’interno del movimento, però, la modalità di organizzazione, elaborazione e messa in atto di tali iniziative finisce per essere impermeabile alla critica, perché la critica fa perdere tempo, appunto. Se e quando si aprirà, che strumenti avremo

per affrontare il dibattito pubblico, se lo rifuggiamo come la peste quando si presenta al nostro “interno”? Ben pochi, inutile dirlo. E infatti qualche assaggio, nei primi dibattiti televisivi, lo abbiamo avuto: la presenza degli animalisti davanti a milioni di telespettatori, persino con il metro identitario dell’ “immagine dei vegan”, è stata tanto dannosa quanto irrilevante.

Digressione: e se discutessimo un po’ di pornografia?

Naturalmente, la spinta ad essere accettati socialmente produce vari tipi di discorsi normalizzanti, come nel caso del marketing animalista etero-centrico, machista e familista, analizzato fra gli altri da Rasmus Simonsen, in cui emerge il panico omosessuale dei vegani maschi alle prese con una cultura che associa strettamente carne e virilità¹⁷. In alcuni di questi casi – ad esempio, le campagne contro le pellicce che usano il corpo femminile rifacendosi agli stilemi della pornografia *mainstream* – non è facile districarsi fra posizioni conservatrici e posizioni sovversive. Se tali campagne di comunicazione, infatti, assumono acriticamente la visione del corpo femminile come oggetto sessuale a disposizione dello sguardo maschile (etero), alcune delle critiche “antisessiste” che ricorrono sui social network sembrano ispirate più da una generica sessuofobia che da un cosciente rigetto del modello di pornografia dominante¹⁸. Un elemento di chiarimento potrebbe essere rappresentato dall’apertura dell’ambiente antispecista a dibattiti che sembrerebbero non riguardarlo direttamente, come quello sulla pornografia. La ricchezza di *posizioni*, che spazia dall’opposizione al porno all’elaborazione di un porno femminista, potrebbe rivelarsi salutare per aumentare la capacità di discussione su temi che invece ci riguardano in modo più che evidente, come quello della zoerastia. Anche il tipico antispecista “politicizzato” (maschio-bianco-proprietario-moralista), peraltro, potrebbe smettere di assumere sempre e solo la posizione del *missionario*.

17 Cfr. Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan* (a cura di M. Filippi e M. Reggio), Ortica, Aprilia 2014, in particolare pp. 24-33 e pp. 48-50.

18 Occorre però notare come un altro fattore di disagio nei confronti di certe campagne “pro-veg” sia rappresentato da una (più che giustificata) diffidenza nei confronti degli *argomenti indiretti*, che tradizionalmente consistono nell’appello alla salute umana o alla salvaguardia dell’ambiente al fine di promuovere diete veg, ma che in questo caso si manifestano, in modo meno evidente, in promesse di virilità, fascino e potenza sessuale aumentati. La centralità di tali “argomenti” è quindi corresponsabile della diffidenza di alcun* animalist* che hanno compreso come tali “argomenti” finiscano per mettere in secondo piano ciò che il veganismo dovrebbe continuamente ricordare: le relazioni violente fra noi e gli animali destinati a diventare cibo.

Definire il termine «zoerastia» è una questione problematica. Letteralmente, questo termine significa «violenza sessuale sugli animali». Ma se si pensa a *che cosa* viene di solito denunciato dagli animalisti quando lo utilizzano, si è portati a pensare, più genericamente, a qualsiasi contatto erotico fra umani e non umani, il che rende già l'idea di una certa confusione. Ad accrescere tale confusione, si aggiunga il fatto che il termine si applica a comportamenti personali, derivanti da qualche tipo di appetito “deviante” o da crudeltà di singoli individui, mentre non si applica ad alcuni fenomeni completamente ascrivibili all'ambito della legalità e caratterizzati da pianificazione e organizzazione totale, quali la fecondazione (artificiale e non) delle fattrici degli allevamenti, da carne e non solo. In questo caso, è probabile che la linea di demarcazione fra pratiche zoerastiche e pratiche di “semplice” sfruttamento economico risieda nella ricerca o meno di piacere sessuale da parte degli attori umani, piacere che diventa spesso un punto prioritario nella denuncia di questi atti rispetto alla sofferenza degli animali coinvolti. Ad ogni modo, questo tema è tradizionalmente appannaggio delle destre in seno al movimento animalista, e di quella palude di qualunque benpensante che abita i social network. Anche alla luce di quanto sopra, se ne dovrebbe comprendere la ragione. In primo luogo, il “sesso con gli animali” solletica il moralismo sessuofobico; in secondo luogo, mobilita le categorie di “perversione” e di “contronatura”; in terzo luogo, permette di sfogare istinti forcaioli pretendendo pene più severe. Certamente, oltre a questi fattori va considerata anche la solidarietà interspecifica. Ma non è sempre facile comprendere quale sia il suo peso specifico. Un esempio di discussione, sebbene non proprio paradigmatico, può essere preso in esame per evidenziare come emergano e come si intreccino tutti questi elementi.

Uno dei tanti casi di arresto per atti sessuali con animali (significativamente etichettato come «*bestiality*»)¹⁹ viene commentato da alcun* attivisti* animalist*: poiché si tratta di un caso controverso – una ragazza intrattiene rapporti orali (passivi) con il proprio cane e viene arrestata sulla base di alcune foto – gli utenti di facebook non si limitano a mostrare disgusto e sdegno per il ruolo giocato dal cane nella vicenda, ma si immergono in una discussione più complessa. Nonostante ci siano persone che sottolineano come la violenza (intesa come violazione della volontà di un individuo) sia tutta da dimostrare, prevale un giudizio di condanna quasi aprioristica

della diciottenne incarcerata. Questo non è, appunto, un caso paradigmatico, dato che il dibattito si svolge fra animalist* abituat* a riflettere e certamente non “di destra”. Tuttavia, l'istintiva repulsione di alcune persone per l'atto in sé (un cane che lecca la fica di una ragazza senza apparente costrizione) condiziona pesantemente il dibattito, tanto da far passare in secondo piano i più elementari principi del garantismo. L'impostazione della discussione intorno al carattere più o meno consenziente dell'atto, apparentemente un criterio “antispecista”, finisce per togliere *agency* proprio a quel soggetto – il cane – che si pretende di mettere al centro: se il cane non ha detto chiaramente: «Sì, lo voglio», si tratterebbe di violenza. La possibilità di un rapporto, di una relazione fra individui di specie diverse viene esclusa a priori e la prima (se non unica) preoccupazione diventa la punizione dell'umano di turno adatto a fungere da capro espiatorio di tutte le violenze (istituzionalizzate) perpetrate dalla nostra specie sulle altre. La doverosa condanna della violenza sessuale sugli animali diventa in questo modo uno strumento per ingigantire lo iato esistente fra la “nostra” e la “loro” capacità di autodeterminazione e, in definitiva, per escludere dai rapporti interspecifici la dimensione erotica, indipendentemente dal modo in cui si esprima. Il punto è che, affinché possa avere luogo una discussione seria sul tema, è necessario sgombrare il campo dai residui di un animalismo misantropo e sessuofobico, proprio perché questi non permettono di misurarsi in modo autenticamente antiautoritario con problemi complessi come quello della sessualità interspecifica.

Dalla Cina al Trentino: antispecismo o barbarie

Compilare una lista dei capri espiatori a disposizione per rimediare al senso di impotenza degli animalisti è fin troppo facile, dato che i soggetti che si prestano sono sostanzialmente quelli che sono stati già designati a tale scopo da parte delle destre (non che le sinistre non fruiscono, spesso e volentieri, della possibilità di scaricare la propria frustrazione su chi ha difficoltà a difendersi). Nella maggior parte dei casi, infatti, l'odio nei confronti delle abitudini culturali – e, in particolare, alimentari – “incivili” si concentra su popoli che, come i cinesi, sono additati dall'opinione pubblica per motivi decisamente meno nobili (dopotutto, la loro economia emergente concorre con una certa efficacia con la nostra). In materia di trattamento riservato agli animali, i cinesi non hanno elaborato il tabù alimentare che vieta di mangiare cani e gatti, una norma culturale che, per buona parte degli animalisti

19 Il caso di cronaca in questione, avvenuto in Florida, è stato riportato anche da diverse testate italiane. Cfr., ad es., «Leggo», 18 giugno 2015 (http://www.leggo.it/NEWS/ESTERI/ashley_milner_sesso_orale_con_un_pitbull_a_casa_della_nonna/notizie/1417660.shtm).

nostrani, è indice di un progresso quasi meccanico. Insomma, i cinesi non sono ancora arrivati al nostro “stadio” di consapevolezza circa i diritti animali, a quel livello di attenzione agli esseri senzienti che, per inciso, non ci impedisce di sterminarli a milioni nei mattatoi. È difficile capire quale peso abbiano in queste vicende, rispettivamente, il razzismo e la rabbia per il trattamento riservato agli animali, ma è chiaro che entrambi questi elementi sono presenti nell’acclamazione con cui ci si scaglia contro un intero popolo senza neppure considerare la possibilità di distinguere, se non fra diversi livelli di responsabilità politica, almeno fra differenti tipi di sensibilità individuale²⁰. Allo stesso modo, l’attuale “scontro di civiltà”, che il capitale rappresenta ad uso e consumo delle masse, colloca nel mirino dell’odio tutto ciò che è in odore di Islam e, come abbiamo visto, l’animalista ha qui a disposizione, grazie alla macellazione rituale, un’ottima scusa per prendersela con “gli arabi”. Anche in questo caso, esiste una linea del progresso dei diritti animali, che non traccia dei differenziali di specie, ma di trattamento dei corpi nelle catene di smontaggio – da una gestione *sporca*, “barbarica”, sacrificale ad una *asettica*, “umanitaria”, efficiente²¹.

La possibilità di strumentalizzare questo tipo di approccio ai diritti animali si fonda su una sorta di “patto” implicito fra destra e animalisti. La visione colonialista basata sull’adozione di un sistema di valori considerato oggettivo traccia un percorso ideale di progresso morale che permette di collocare “gli altri” fra i barbari/incivili, ossia coloro che non sono in grado di raggiungere il nostro livello di civilizzazione e che vanno aiutati, con le buone o con le cattive, a restare al passo. Questa idea di progresso si arricchisce, in base ai parametri occidentali, di aspetti significativi: il diritto di voto o di parola, la condizione delle donne, le misure legislative contro il razzismo, la tortura o l’omofobia. Ed ecco il “patto” non scritto: l’aggiunta del criterio del grado di tutela degli animali – o della sensibilità nei loro confronti – segna la possibilità di farne ricorso come elemento di discriminazione dei “barbari”. Da una parte, i diritti animali guadagnano visibilità e rispettabilità politica per il fatto stesso di essere un criterio di giudizio della superiorità occidentale; dall’altra, il neo-colonialismo aggiunge un’altra freccia al proprio arco.

Questo meccanismo, del resto, può alimentare anche micro-razzismi interni al nostro stesso Paese, come quando la rabbia per l’uccisione dell’orsa Daniza è stata espressa nei termini dell’insulto generalizzante nei confronti

20 Qualcun* si prende la briga, ogni tanto, di far notare che esistono vegetariani anche fra i cinesi? Che esistono persone che, a differenza della stragrande maggioranza degli italiani, non mangiano né cani, né gatti, né polli, né maiali?

21 Ancora, qualcun* fa notare che esistono non soltanto singoli, ma interi gruppi e associazioni di musulmani vegetariani?

dei «Trentini assassini». Laddove si percepisce l’esistenza di una comunità coesa, per alcuni animalisti virtualmente chiunque può diventare un barbaro, anche se non ha gli occhi a mandorla o la pelle scura²². Anche in questo caso, paradossalmente, l’espressione della conflittualità a seguito di quella che sostanzialmente è stata una rappresaglia istituzionale ai danni di un singolo animale, anziché valorizzare le voci critiche e di solidarietà all’orsa ribelle in seno alla “comunità” locale, le ha depotenziate con un gesto analogo a quello degli amministratori locali colpevoli dell’uccisione di Daniza: “serare i ranghi” del proprio esercito tramite la costruzione di un’immagine monolitica e caricaturale del nemico. Persino la scelta di uno strumento di lotta come il boicottaggio dei prodotti trentini – di per sé uno strumento difficilmente utilizzabile con risultati apprezzabili – diventa più che altro una specie di espressione economicista dell’insulto razzista: boicottare un’intera regione per non mischiarsi, neppure nell’atto di fare la spesa, con la cultura che esprime.

Lo scenario che si apre è quello di una strumentalizzazione neanche troppo velata della sensibilità favorevole alle altre specie. Ad esempio, siti web come «Tutti i crimini degli immigrati», che *già* mobilitano sistematicamente l’insicurezza dei cittadini, l’insoddisfazione per gli effetti della crisi economica, la povertà di relazioni fra persone ed altro ancora, contro i/le migranti, aggiungono al ventaglio delle motivazioni per l’odio razziale la violenza contro gli animali, vera o presunta che sia. Di recente, uno di questi siti ha sostenuto che in Germania monta la protesta contro i profughi che «defecano nei giardini, vandalizzano chiese e uccidono cani e gatti»²³. “Notizie” di questo tipo sono aumentate vertiginosamente negli ultimi tempi e non è difficile capirne il perché: sui social network, gli animalisti sono spesso ben felici di diffondere la propria indignazione.

A titolo d’esempio, i seguenti sono alcuni dei titoli che, quasi quotidianamente, vengono proposti al pubblico animalista più ingenuo, ma anche alla buona coscienza degli altri lettori, che possono attribuire a popoli lontani il proprio disprezzo per gli animali:

a) «Prato: decine di animali morti in un appartamento di cinesi». La descrizione della situazione sembra un reportage da un modesto mattatoio

22 Sulle contrapposizioni identitarie e la generalizzazione, sostanzialmente razzista, di alcune frange dell’animalismo nostrano nel caso Daniza, cfr. A. Volpe, «Daniza. O della guerra all’animale», in «Liberazioni», n. 19, inverno 2014, pp. 73-79.

23 <http://www.riscattonazionale.it/2015/11/10/tedeschi-denunciano-i-profughi-defecano-nei-giardini-vandalizzano-chiese-e-uccidono-cani-e-gatti/>. Naturalmente, si scopre che il riferimento a cani e gatti deriva da fonti decisamente inconsistenti: «Una donna racconta come stupri, furti, l’uccisione di animali domestici e il traffico di droga tutti sono vertiginosamente aumentati dopo l’arrivo dei richiedenti asilo».

occidentale come tanti: «Polli, oche e galline sono stati trovati in un piccolo appartamento. Alcuni già morti, pronti per essere macellati. Altri ancora vivi»²⁴. A ben vedere l'unica differenza sta nel carattere abusivo di questa attività e, naturalmente, nel fatto che sia gestita da cinesi.

b) Ancora i cinesi, con il concretizzarsi di una delle paure più frequenti fra le leggende metropolitane: «Cinese 'ruba' animali ad anziani e li strozza per cucinarli». Si noti che, poco prima che la magistratura italiana condannasse dodici attivisti* per *furto* di animali dall'allevamento Green Hill, questo titolo poneva il verbo "*rubare*" fra virgolette, con un'inaspettata virata verso l'etica antispecista per cui gli animali non sono oggetti, a dispetto di qualsiasi Codice Civile o Penale (e con un conflitto fra l'esigenza di rimarcare la crudeltà dei cinesi che trattano gli animali come cose – senza virgolette – e quella di sottolineare l'attentato alla proprietà privata). «Li strozza per cucinarli». Anche in questo caso, la sconvolgente rivelazione non fa che raccontare la realtà quotidiana delle relazioni fra noi popoli "civili" e gli animali che finiscono nei nostri piatti: come spiega l'articolo, il cinese «li ha uccisi, senza pietà»²⁵.

c) Un altro bacino di notizie, più o meno vere o verificabili, è l'Africa nera, mitico luogo di riti tribali in cui il rapporto di violenza con il corpo animale evoca, più o meno velatamente, lo spettro del cannibalismo. «Burundi: animali crocifissi per 'protestare'». L'articolo mostra una rara compassione per i gufi, vittime di dinamiche di potere fra umani, per poi rivelare i veri interessi del "reportage": «Questa immagine arriva dal Burundi, dove per protestare contro il governo, si crocifiggono poveri gufi, perché simbolo del partito al potere [...]. È come se noi dessimo alle fiamme gli oliveti per protestare contro quell'inetto al governo»²⁶.

d) Ma, come da copione, la maggior quantità di energie spese per denunciare la sofferenza animale viene dedicata al nemico pubblico numero uno, gli islamici. «Islamici fanno strage di cani: ridono mentre li abbattono». E poi: «Nuova strage islamica di cani, animale che considerano impuro: come i maiali e le donne»²⁷ (ci sarebbe da dire che forse i maiali, fra gli islamici osservanti, se la passano meglio che fra i bravi cristiani amanti del prosciutto...).

e) Ancora: «Immigrati squartano agnellini in struttura abusiva: macellazione *halal*». Il vero bersaglio è evidente: «Qualche settimana fa è stato

ritrovato il corpo di una pecora letteralmente fatto a brandelli, i responsabili di questo scempio sono gli immigrati del "Residence Marino"»²⁸.

f) Oppure: «Choc: animali sgozzati vivi in centro profughi, per festa islamica». «Voxnews» si scopre giornale antispecista: «Ieri sgozzamento a Settimo – Ai musulmani presenti nel campo è stato permesso di celebrare la cosiddetta "festa del sacrificio e dello sgozzamento", che avviene con la rituale offerta di un animale sgozzato, secondo il rito islamico: vivo, e morto per dissanguamento. In spregio dei diritti degli animali: prima di tutto, quello di non soffrire inutilmente»²⁹.

g) Addirittura, gli attivisti animalisti (purché si battano contro le violenze sugli animali di matrice islamica, sia chiaro) diventano simboli della libertà di espressione e di mobilitazione politica: «Protesta contro sgozzamento *halal* di animali vivi: processato per 'razzismo'». Spiega l'articolo: «Un attivista per i diritti degli animali che attaccava adesivi 'Halal è barbaro e finanzia il terrorismo' sulle carni *halal* di un supermercato sarà processato per 'razzismo'»³⁰. Segue un raffronto approssimativo fra la presunta impunitività di reati gravi (stupro, omicidio, ecc.) e l'implacabilità della legge contro chi critica gli stranieri.

Mentre scrivo, la notizia dei tremendi attentati di Parigi ha scatenato le tendenze islamofobiche di parte dell'opinione pubblica. Sui social network, la forma di questa ondata di odio ha assunto, come spesso accade, tratti parossistici: le esternazioni spaziano dall'invocazione dei forni crematori alla condivisione del titolo giornalistico «Bastardi islamici» (la cui pubblicazione è stata un altro, piccolo, atto di terrorismo, a ben vedere). Persino esponenti della sinistra legati ai movimenti "antagonisti" avallano misure da stato di eccezione – proprio mentre lo stato di eccezione in Francia, e forse in Europa, si prepara a diventare permanente. Le bacheche dei vegan rispecchiano questo clima di confusione in cui è possibile trovare sia manifestazioni di odio razziale estremo, sia tentativi di ragionare, sia confessioni di impotenza, paura o spaesamento. In alcuni casi, marginali, la reazione violenta nei confronti dell'intero mondo arabo è espressamente collegata al veganismo, con effetti grotteschi³¹. Probabilmente la xenofobia non affligge

24 <http://italiapatriamia.eu/prato-decine-di-animale-morti-in-un-appartamento-di-cinesi>.

25 <http://voxnews.info/2015/05/10/cinese-ruba-animale-ad-anziani-e-li-strozza-per-cucinarli/>.

26 <http://voxnews.info/2015/05/12/burundi-animale-crocifissi-per-protestare-foto/>.

27 <http://voxnews.info/2015/02/24/islamici-fanno-strage-di-cani-ridono-mentre-li-abbattono-video-choc/>.

28 <http://tuttiicriminidegliimmigrati.com/immigrati-squartano-agnellini-in-struttura-abusiva-macellazione-halal-foto/>.

29 <http://voxnews.info/2015/09/25/choc-animale-sgozzati-vivi-in-centro-profughi-per-festa-islamica/>.

30 <http://voxnews.info/2015/03/19/protesta-contro-sgozzamento-halal-di-animale-vivi-processato-per-razzismo/>.

31 Si è potuto leggere, sulla bacheca di un profilo animalista: «Maledetti musulmani statevene in Africa e fuori pure dall'Italia. Italia agli italiani basta stranieri. Essere vegani significa stare vicini alla gente del proprio paese. W Salvini».

i sostenitori dei diritti animali in modo maggiore che il resto della popolazione, né l'isteria nazionalista ha bisogno di "appoggiarsi" ai maltrattamenti sui non umani associabili al mondo islamico, data la gravità dei fatti. D'altro canto, il pensiero e la militanza antispecisti non sembrano in alcun modo fornire strumenti per la comprensione degli eventi o per il superamento delle reazioni guerrafondaie agli atti di guerriglia del 13 novembre, a parte una serie di confusi appelli alla nonviolenza e alla pace universale. Eppure, la critica dell'antropocentrismo sarebbe potenzialmente in grado di fornire un contributo significativo allo sviluppo di un nuovo movimento antimilitarista di opposizione alle derive securitarie e all'inasprimento delle modalità di controllo e di gestione dei corpi migranti.

Ricetta vegan

Siamo arrivati* al punto in cui, di solito, viene sollevata la domanda fatidica: *che fare?* Dopo la *pars destruens*, è quasi d'obbligo. In genere si risponde affermando che non si possono pretendere ricette precise, che al momento non ci sono soluzioni, che sarebbe presuntuoso suggerirne, che il mondo "liberato" non è immaginabile a priori, ecc. Ecco qui, invece, una ricetta vegan contro le destre.

Ingredienti.

a) Studiare i nessi fra sfruttamento animale e sfruttamento di specifiche categorie di umani, fra invisibilizzazione dell'animalità o dei rapporti interspecifici e normalizzazione dei comportamenti umani "devianti".

b) Ricordare che siamo animali!

c) Far notare, sempre, che esistono animalist* anche nelle culture "inferiori", anche se non sempre il loro modo di esserlo è per noi facile da comprendere; provare a sentire che cosa hanno da dire gli islamici vegetariani, gli orientali che liberano i cani dalle gabbie o quelli che aiutano gli "orsi della bile" a sottrarsi alla schiavitù.

d) Denunciare, decostruire e svelare i presupposti impliciti nelle retoriche razziste, sessiste, omotransfobiche nell'ambito dei diritti animali.

e) Interessarsi d'altro, di altre lotte, di altri dibattiti, anche se possono apparire irrilevanti "per la Causa".

f) Superare il pietismo e il paternalismo: gli animali si ribellano, evadono dai luoghi di sfruttamento, si liberano, lottano, perdono, vincono, resistono; ci interpellano, ci accusano, ci chiedono complicità e solidarietà, ci inducono

a decentrare l'umano e il nostro linguaggio, a mutare il senso di parole come "ribellione", "rivoluzione", "organizzazione", "dissenso".

g) Fottersene dell'identità, se non quando strumentalmente utile: non esiste un'"immagine dei vegan", degli animalisti o degli antispecisti da preservare; chi si preoccupa troppo di questa immagine ama, evidentemente, ciò che è puro, pulito, separato dal mondo.

h) Raccontare le storie di alleanza fra soggetti marginali, fra "anormali", fra non-abbastanza-umani di tutte le specie: la liberazione animale non è condannata inevitabilmente ad essere in concorrenza con quella dei migranti, delle donne, dei/delle froci(e), dei soggetti transgender, dei poveri, dei queer, rom, dei/delle lavoratrici/trici, dei folli, dei/delle bambin*, dei disabili...

Preparazione.

Mescolare gli ingredienti nell'ordine preferito e in proporzioni variabili. Non stufare.

Servizio.

Impiattare e gustare in (buona) compagnia.

Aldo Sottofattori

De profundis per la cultura vegan

Nei primi giorni di settembre, a Finale Ligure, su varie bacheche cittadine campeggiava un manifesto che invitava la cittadinanza a una conferenza presso l'Auditorium dei Chiostris di S. Caterina. Il tema era presentato a caratteri cubitali: "Vegan Friendly, Why not?".

Occorre notare che il suddetto Comune – il primo in Italia – ha adottato il marchio *Vegan Friendly* dando il via all'omonimo progetto. Le cronache informano che Finale «è il primo Comune in Italia ad aver creduto [sic] nella popolazione dei vegani [sic]»¹ e che tale «necessità progettuale nasce, principalmente, da una forma di rispetto verso tutte le persone che hanno fatto delle scelte alimentari e di vita differenti, dettate da motivi etici o di salute personali»². Grazie a questa iniziativa, ispirata dall'associazione "Le tre Terre - Costa Balenae", i ristoratori che espongono il marchio indicato si impegnano a fornire almeno un piatto o un prodotto vegan ai loro clienti³. A quasi un anno esatto dall'adozione del progetto, il Comune ha promosso la succitata conferenza che ha registrato la partecipazione dell'Assessore al turismo e alla cultura Claudio Casanova, dell'ispiratrice del progetto Michela Baldini e di un ospite di rilievo, il filosofo Massimo Angelini, intervenuto sul tema "Agricoltura-Cultura". Prima dell'interessante conferenza del professor Angelini, i convenuti hanno potuto assistere a un filmato sul tema del veganismo a firma della *videomaker* Moira Volterrani. Il manifesto lanciava un messaggio inequivocabile: «Un esempio civile di apertura e tolleranza verso nuovi stili di vita» e presentava gli esercenti locali sottolineandone la «personale esperienza nell'offrire servizi attenti alle esigenze dei turisti con stili di vita e alimentari diversi».

In queste poche righe si ritrova un concentrato di affermazioni che dovrebbero irritare qualsiasi vegano. Che cosa significa un'espressione come

vegan friendly? Non rappresenta una forzatura definire «amico della cultura vegan» un esercente che offre al vegano un piatto di pasta e ceci, mentre l'avventore del tavolo vicino si gusta una bistecca? Il veganismo, come ripetuto *ad nauseam* nel manifesto e nelle varie presentazioni, può essere considerato uno *stile di vita*? Un vegano può accettare la tolleranza altrui riconoscendo implicitamente uno schema del tipo: «io tollero come mangi tu e tu tollera come mangio io»? Ma, soprattutto, un vegano può trasformarsi in un turista da rifornire, insieme con la sedia a sdraio e l'ombrellone, anche di un pasto congeniale alle sue scelte? E quel «perché no?» – chissà perché in lingua inglese – non esprime forse la leggerezza e la superficialità di chi dimostra di non comprendere affatto la profondità del problema che intende affrontare?

La conferenza ha sofferto di queste e di altre contraddizioni. Il carattere commerciale dell'impresa è apparso in maniera evidente già a partire dalla stringata relazione dell'Assessore Casanova. Il docu-film di Volterrani, oltre a presentare interviste a esercenti che tradivano con altrettanta chiarezza la natura commerciale della loro adesione al progetto, ha proposto a piene mani argomenti indiretti e ha affrontato la questione etica dell'olocausto animale con estrema "delicatezza" (probabilmente per non irritare troppo). Il professor Angelini ha svolto un'interessante e originale relazione sull'agricoltura, indicando le radici indoeuropee di termini che collegano l'umano all'*humus* e all'agricoltura tradizionale. Ovviamente per svolgere una critica all'agricoltura e alla zootecnia industriali, con il loro terribile portato di distruzione della terra e di allevamenti intensivi, e al contempo per esaltare, oltre a un'agricoltura rispettosa della natura, *l'allevamento moderato dei contadini*. Alla fine dell'incontro, forse prevista per un'altra giornata e invece riassorbita nella coda di questa conferenza, è seguita la presentazione del libro di Valentina Ghione, *Alimentazione naturale senza muco per bambini*, da parte della stessa autrice. Un libro probabilmente interessante, ma in che modo avesse a che fare con il veganismo resta di difficile comprensione. Alla fine della conferenza ho scambiato qualche parola con il professor Angelini, segnalandogli come la sua relazione, veramente interessante sotto molteplici aspetti, fosse di fatto fuori tema. In un momento successivo mi sono reso conto che – oltre ad essere stato indelicato – mi ero anche sbagliato. La sua conferenza, infatti, era perfettamente in tema poiché non ha trattato di veganismo in un contesto in cui *non* si parlava di veganismo, almeno nel senso adottato originariamente dal movimento antispecista. Piuttosto fuori tema, invece, è stata la parola "vegan" ogni volta che è stata pronunciata a partire dal titolone del manifesto di presentazione.

1 <http://www.comunefinaleligure.it/comunicati.asp?azione=dettaglio&id=2306>.

2 *Ibidem*.

3 Questa affermazione mostra una certa ambiguità. Quale ristoratore del Paese della "dieta mediterranea" ha mai avuto difficoltà a offrire qualche piatto privo di derivati animali? La dichiarazione tende a "esotizzare" il veganismo che, soprattutto in Paesi come l'Italia, non richiede particolari attenzioni da parte dei ristoratori.

Per quanto detto, il pubblico, certo non numeroso ma neppure esiguo, costituito prevalentemente da vegani, avrebbe avuto buoni motivi per irritarsi. Al contrario, gli interventi sono stati seguiti con trasporto e i personaggi che si sono succeduti sul palco sono stati calorosamente applauditi. Questo è il primo aspetto sul quale occorre soffermarsi. Se ormai il vegano-tipo – i vegani in Italia vengono valutati intorno a 6/700mila – vive con soddisfazione momenti come questi, significa che è accaduto qualcosa di imprevedibile che è andato oltre le intenzioni di coloro che in passato hanno scommesso sulla parola “vegan”. E sarebbe un errore considerare Finale Ligure come un caso isolato. Altri attori si stanno muovendo per duplicare e moltiplicare l’iniziativa in modo che altri Comuni perseguano anch’essi iniziative del genere. Questo fatto induce a riflessioni che ormai si pongono con urgenza perché da tempo un alone equivoco aleggia sul termine “veganismo”, parola che, dobbiamo ammetterlo, abbiamo tanto amato.

Ricordo che prima del 2000 “vegan” era un termine semplicemente esotico e, proponendolo, l’interlocutore chiedeva quasi inevitabilmente di che cosa si trattasse. Sorprendentemente l’ignoranza stava anche altrove, dove non avrebbe dovuto esserci, e questo dimostra il fatto che non si trattasse soltanto di una questione terminologica: quante cene di autofinanziamento di associazioni animaliste nazionali proponevano piatti dentro i quali sarebbe stato meglio non guardare!

Poi, all’inizio di questo secolo, la svolta. Un numero sempre più ampio di piccoli gruppi *grassroot* ha percorso il terreno dell’animalismo, spingendosi oltre il tradizionale pietismo, spesso alimentato dalla peggiore zoofilia, e visioni più solide hanno cominciato a farsi strada. Si era finalmente compreso che lo sfruttamento animale doveva essere sottoposto a critica in tutti i suoi aspetti. Non solo la caccia o la vivisezione, gli zoo o l’abbandono degli animali “da affezione”. Finalmente si prendeva coscienza di quanto i difensori dei “diritti degli animali” avrebbero dovuto aver chiaro sin da subito: lo sfruttamento peggiore, sia in termini quantitativi che qualitativi, è quello subito dagli animali destinati all’alimentazione. In tal modo il movimento per i diritti animali (prima) e quello per la liberazione animale (poi) hanno portato l’attenzione sul veganismo, al punto che il termine si è progressivamente affermato. Veganismo come semplice e pura conseguenza di un’esigenza primaria, quella un po’ equivoca di assegnare diritti agli animali e quella ben più radicale (e di prospettiva) di liberarli dal giogo umano. In seguito si è insistito troppo su questo concetto, quando sarebbe stato più logico limitarsi ad affermare – ma ammetto che è sin troppo facile constatarlo a posteriori – che il rispetto per gli altri esseri

viventi, unito alla reale possibilità di alimentarsi di vegetali, imponeva l’adozione di pratiche etiche sia nell’assunzione del cibo che in altri comportamenti sociali. Dunque: “mangiare vegano”⁴, considerando che tale scelta è la semplice conseguenza di una visione del mondo antispecista che implica la battaglia per la liberazione animale. Il che è molto diverso da quanto accaduto. La deviazione dell’attenzione pubblica dalla liberazione animale a una pratica alimentare ha fatto sì che questa si autonomizzasse e diventasse sempre più centrata su se stessa.

Qualcosa, in tal senso, è stato intuito anche in momenti relativamente lontani. Ricordo che quando ancora gli attuali danni non erano così evidenti⁵, in un gruppo animalista informale venne posta la questione sulla differenza che corre tra l’espressione “Sono vegano” e “Sono *un* vegano”. Con evidenti forzature di natura linguistica, l’intuitivo precorritore di una critica che successivamente avrebbe visto molti sostenitori voleva segnalare la differenza profonda associata alla forma aggettivale rispetto a quella nominale. Egli sosteneva che la forma aggettivale attribuiva al soggetto una proprietà esattamente come quella di essere alto o basso, italiano, scuro di carnagione, cattivo, ironico, sano, ecc.; qualcosa, insomma, che non incideva sull’aspetto centrale del soggetto stesso, come invece dovrebbe accadere nel caso di una militanza autentica. Una tale espressione definiva semplicemente che una delle caratteristiche o attributi importanti dell’antispecista è quella di seguire un regime alimentare vegan. Niente di più. Nel secondo caso, “essere *un* vegan” significava al contrario attribuirsi un nome, conferire un risvolto peculiare alla natura essenziale del parlante. Io esisto in quanto vegan, perché nel veganismo riconosco la mia dimensione fondante per la battaglia per i diritti o la liberazione animale e un modo per evidenziare la mia natura identitaria; natura fondata, tra l’altro, su una pratica individuale facilmente riconducibile a uno “stile di vita”. Questo ragionamento aveva come scopo principale quello di mettere in guardia contro due pericoli che già allora venivano riconosciuti dalle componenti più avanzate e politicizzate del movimento animalista. Porre nel veganismo un’identità particolare il cui intento è la *propagazione* (cioè la riproduzione di se stesso nell’altro) significa, infatti, basare le proprie aspirazioni sulla presupposizione di validità: 1) dell’atomismo incrementale e 2) dell’approccio moralista. Dalla prima presupposizione discende l’idea secondo cui attraverso il progressivo convincimento di singoli, per

4 Un interessante dibattito sulla differenza esistente tra *dichiararsi vegano* e *mangiare vegano* è avvenuto, davanti a un folto pubblico, durante la decima edizione (agosto 2015) della festa antispecista “Veganch’io”, <https://youtu.be/pagRrLAJO8k>.

5 Questa discussione risale al 2007; la bozza del verbale è consultabile presso l’autore.

addizioni successive, si possa arrivare, magari in tempi lunghissimi, a trasformare la relazione umani/animali. Dalla seconda che la trasformazione sociale possa avvenire grazie all'evoluzione delle coscienze. La critica a entrambi questi aspetti, che rischiano di ri(con)durre la militanza a semplici modalità di consumo, è stata sviluppata troppe volte perché meriti di essere discussa ancora in questa sede⁶.

Ho già ammesso che far riposare la questione dell'identitarismo vegano su dubbie considerazioni di ordine linguistico costituisce un'evidente forzatura. Ciononostante quella discussione – singolare per la capacità lungimirante di intuire sbocchi comportamentali problematici –, depurata dei suoi aspetti prettamente formali e valutata nella sua sostanza, costituisce una sorprendente anticipazione dell'attuale preoccupazione per le scelte operate da parte del movimento animalista. La forzatura identitaria tramite il veganismo ha però generato aspetti anche più gravi. Il principale, alimentato da una specie di astuzia bertoldesca, è stato quello di sostenere la necessità di diventare vegani per difendere la propria salute e/o per salvaguardare l'ambiente. Tali argomenti non sono solo destinati a spostare il focus del termine su visioni "antropocentriche", e quindi assolutamente da evitare⁷, ma sono anche decisamente falsi. Non esiste, infatti, alcuna dimostrazione scientifica che un'alimentazione vegana equilibrata sia migliore o peggiore di un'alimentazione onnivora equilibrata. Poi, per quanto riguarda l'ambiente, se è vero che una popolazione vegana determina un minore impatto ambientale rispetto a quello esercitato da una popolazione onnivora ad alto consumo di prodotti provenienti da allevamenti intensivi, è altrettanto vero che una popolazione onnivora che si limitasse a bassi consumi di prodotti derivanti da (certi) animali potrebbe avere un impatto ambientale persino minore di quello di molti vegani. In altri termini, è vero ciò che si dice, ma non è vero quello che si vuole dimostrare. Oltre a ciò si consideri che l'influenza umana sull'ambiente non si limita al solo cibo. Forse una pelliccia di foca comporta un impatto ambientale minore di una "pelliccia di plastica" e il fatto che quest'ultima venga definita "ecologica" rappresenta un autentico articolo di fede. Insomma, sono stati portati avanti argomenti estranei alla questione animale con l'intento di captare con l'inganno il consenso altrui, argomenti che inoltre hanno spostato l'attenzione sull'interesse umano, per l'antropocentrismo più puro, e che si

6 La critica fondamentale all'atomismo incrementale e all'approccio moralista costituisce il filo conduttore del lavoro antispecista di Maurizi e di molti altri. Cfr., ad es., Marco Maurizi, «Animalismo o antispecismo», in «Liberazioni», n. 22, autunno 2015, pp. 33-50.

7 Le questioni della salute collettiva e della salvaguardia ambientale sono temi assolutamente primari, ma in qualche modo "esterni" alla questione animale.

sono rivelati facile preda di controdeduzioni e di discussioni sfibranti. Un esempio particolarmente significativo è quello di una famosa puntata della trasmissione di Bruno Vespa *Porta a porta*⁸. Il clima caotico, le contraddizioni nelle quali l'abile conduttore ha fatto cadere coloro che desiderava colpire, il fatto che non fossero presenti attivisti per la liberazione animale, ma esperti nutrizionisti, personaggi di spettacolo, sportivi, tutto questo ha permesso di allontanare l'attenzione dall'unico vero ed enorme problema: la liceità di disporre del corpo altrui per somministrare tortura e morte.

Un altro grave errore, nel quale a tutt'oggi ancora molti animalisti perseverano, è consistito nella richiesta di opzioni alimentari vegane nelle scuole, negli ospedali, negli autogrill, nelle carceri, nelle fiere⁹ e in altri ambienti forniti di mense. Un'istituzione a cui viene inoltrata una richiesta di tal genere si viene infatti a trovare nell'insperata condizione di poter colpire il lato sovversivo del veganismo. Che la richiesta sia accolta o meno, il richiedente (singolo o collettivo) conferma l'immagine che il potenziale offerente si è fatto di lui: un individuo o un gruppo che, per i più disparati motivi, desidera mangiare in un determinato modo. Se si considera l'elevato potenziale simbolico del cibo, astenersi da esso – in assenza di disponibilità di piatti privi di sofferenza – permetterebbe di mandare un messaggio forte, capace di creare notevole imbarazzo. Non è forse vitale per l'antispecismo far emergere l'incompatibilità tra la visione del mondo (anche riguardo al cibo) di cui è portatore e quella istituzionalizzata? Lo scopo del movimento, al netto di possibili azioni dirette, non è forse questo? Al contrario, insistere su richieste di "rispetto" per le esigenze di tutti e di ognuno ripropone l'immagine di un mondo bello perché vario; un'immagine raccolta con favore dalla cultura onnivora (in senso lato) della società liberale, che è pronta ad accettare il *molteplice* (e persino a stimolarlo) purché si iscriva nell'*unico*. Quanto detto ricorda da vicino l'espressione «*Graecia capta romam cepit*»: la cultura vegana, che crede – talvolta presuntuosamente – di affermarsi nella società, viene in realtà conquistata dalla società liberale e, perdendo tutto il proprio potenziale comunicativo e rivoluzionario, si trasforma in un banale stile di vita.

Tutto questo esercita una doppia influenza sulle forme dell'attivismo. Accanto a quelle che continuano con fatica a tenere dritta la barra sui principi e sulle pratiche, si stanno manifestando due tendenze pericolose. La prima, infiacchita dall'impossibilità di ottenere il profondo rinnovamento

8 Puntata di martedì 22 settembre 2015: <http://www.portaaporta.rai.it/puntate/oltre-4-milioni-la-carica-dei-vegani/#play>.

9 Cfr., ad es., Alessandra Galbiati, «Exponiamoci meglio», in «Liberazioni», n. 22, autunno 2015, pp. 69-74.

a lungo perseguito (ma chi milita nel movimento per la liberazione animale dovrebbe sapere che lavora su tempi più lunghi della sua vita), scivola impercettibilmente verso una condizione di vassallaggio nei confronti del sistema, apparentemente soddisfatta di vedersi concesso un feudo, o meglio una riserva indiana, entro cui operare in piena tranquillità. Il veganismo rappresenta, in questo caso, la comoda soluzione che permette di consolarsi con le ricorrenti statistiche che descrivono l'inarrestabile crescita degli adepti. La seconda, invece, cosciente delle rovinose derive descritte, perora a favore di un inasprimento delle condizioni e delle *proprietà* che configurano il *vegano autentico* al fine di rafforzare le proprie difese identitarie. Si tratta di «due vizi di fondo» ben individuati da Marco Reggio in un articolo recente¹⁰.

Così, mentre la seconda tendenza si spinge verso un rischioso isolamento, la prima si trasforma nella portatrice sana di una malattia che si sviluppa al di là delle sue stesse intenzioni: il veganismo si diffonde e, poco a poco, viene sottratto all'antispecismo e al movimento di liberazione animale da parte di soggetti animati da ben altre intenzioni. Spiritualisti, seguaci di sette, iniziati *new age* e anime candide si gettano sul veganismo fino a trasformarlo in una dieta tra le altre. I vegani oggi corrono il rischio di diventare una tribù al pari di altri gruppi che differenziano la loro alimentazione sulla base di manie e fissazioni. Non a caso i vegani possono entrare nel salotto di Bruno Vespa o in mille altre trasmissioni televisive sotto l'occhio bendisposto del conduttore o della conduttrice del caso. Occorre ammettere che frequentemente anche la questione etica fa capolino; almeno in alcuni casi, quindi, la motivazione originaria del veganismo non è stata dimenticata. Ma perfino quando, benevolmente, la questione etica viene messa al primo posto occorre dire che ciò accade in modo pregiudizievole: essa viene sbrigativamente liquidata e affrontata dal suo lato meramente compassionevole con un generale abbassamento dei toni potenzialmente irritanti. Nei salotti o nelle cucine che appaiono sugli schermi si fa gran

10 Al proposito è interessante questo passaggio: «Il primo è, come si è detto, quello di accettare acriticamente le regole del gioco del capitalismo, per cui i soggetti sono anzitutto consumatori, le ingiustizie sono l'effetto di tare individuali e il volontarismo è il comune denominatore di ogni soluzione possibile: ognuno* cambia le proprie abitudini quotidiane e il mondo cambierà radicalmente. Come si è visto, questa logica può essere facilmente estesa a piacere: come c'è un consumo vegan, potrà esserci un consumo "antispecista", "vegan etico", ecc.. Il secondo vizio di fondo è quello identitario. Al di là del modo in cui si intendono le parole-chiave, l'attenzione stessa alle parole in sé è problematica. O almeno lo è il modo in cui la scelta delle *etichette* finisce per farla da padrona nel dibattito. Provate a discutere in un gruppo di vegan, su un blog, un forum o – meglio ancora – su un social network [...]. Immancabilmente, la discussione finirà su che cosa o chi si può definire vegan», http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=406:etica-ed-etichette-il-veganismo-entra-nei-supermercati-di-marco-reggio

sfoggio di sorrisi, di complicità tra soggetti che dovrebbero essere portatori di logiche diverse e conflittuali. Al massimo si sviluppano i litigi, subito ricomposti, tipici dei *talk-show*. Nei giornali, nelle conferenze, in ogni luogo pubblico dove il veganismo fa le sue incursioni non c'è posto per un'autentica contrapposizione di mondi, di visioni, di proiezioni ideali. Tutto si riduce a defatiganti discussioni sulle caratteristiche di quella data proteina, o sugli effetti degli omega 3, o su come sostituire il burro con la margarina nella preparazione dei biscotti.

Ora si potrà comprendere perché i convenuti alla conferenza di Finale Ligure non abbiano manifestato alcuna forma di disagio di fronte ai vari interventi che si sono succeduti. Perché avrebbero dovuto? Il cordone ombelicale che avrebbe dovuto legarli alla liberazione animale, se non è andato irrimediabilmente perduto, è ormai fortemente indebolito. Questi vegani sono vegani a tutti gli effetti perché oggi il veganismo è proprio *questo*. Aspettarsi reazioni scandalizzate a Finale o in qualsiasi altro luogo significa non comprendere che una creatura aliena si è sviluppata dentro il corpo originario del "veganismo" e lo ha divorato. Una profonda trasformazione interna del senso del termine si è compiuta ed è probabilmente impossibile riavvolgere la pellicola per trovare un qualche rimedio¹¹. Il popolo dei vegani è ormai una sorta di effetto perverso di un'intenzione nobile posta in essere negli ultimi quindici anni dagli attivisti del movimento per la liberazione animale. Abbandonare a se stessi i discorsi sul veganismo, lasciare che questo si propaghi per le sue vie e cercare nuove strade per avanzare sulla strada della liberazione animale. È questo il compito impellente del movimento antispecista.

11 Va segnalato come alcuni pensino ad una *risignificazione* del termine "vegan" per darle nuova capacità combattiva e riscattarla dalle contraddizioni descritte: cfr. ad es., Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, a cura di M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprilia 2014.

Luigia Marturano

Verso un sentire collettivo postumano

È un rabbino in meditazione sul far della sera a introdurre alcuni interrogativi sulla spiritualità che Giovanni Leghissa pone all'inizio del suo saggio¹. In questa scena, un animale, che viene trascinato al macello per essere squartato, passa accanto all'uomo concentrato in preghiera. La tristezza trapassa quelle due esistenze da pelle a pelle, scorre in profondità, intesse e annoda una ruvida consapevolezza che da una parte è quella della morte imminente, dall'altra è lo smarrimento e il vuoto per un'azione solidale mancata. Leghissa si domanda se e in quale modo le grandi tradizioni religiose possano contribuire a costruire «un'interazione paritetica con tutto il mondo vivente non umano»². Sorvola però sul fatto che proprio le religioni rivelate abbiano creato per l'umano un celeste terreno d'elezione scolpendo nella pietra una tragica gerarchia fra i viventi. È comunque un'altra la questione su cui l'autore focalizza la propria attenzione: un'intensa partecipazione intellettuale ed emotiva che porti a pratiche di condivisione fra i viventi può definirsi una forma di spiritualità? Leghissa richiama qui il concetto foucaultiano di spiritualità come «esercizio» per rendere il vivere conforme a determinati principi e alla capacità performativa di questi in relazione alla «cura di sé», affinché sia possibile «vivere secondo ragione»³. Su altro asse, dunque, rispetto all'ottica del trascendente, del divino e delle rivelazioni, una tale spiritualità si concretizza nella dimensione del postumano. La stessa nozione di postumano, però, data la varietà delle sue articolazioni, necessita di venire esplorata con attenzione per ricercarne le radici teoriche. L'evoluzionismo di Darwin costituisce «un ingrediente essenziale in vista dell'acquisizione di un habitus postumanistico»⁴ grazie al fatto che intende collocare l'umano non sul piano dell'eccezionalità ma all'interno di una gradazione del possibile. Sgombrato il campo da passati

fraintendimenti come il socialdarwinismo, che sono serviti a giustificare dinamiche prevaricanti e razziste in nome della lotta per la sopravvivenza, la prospettiva darwiniana può essere utile a porre le basi per una nuova ontologia e una nuova valenza esistenziale di un'umanità ancorata all'immanenza. Tale prospettiva evidenzia, infatti, il modo specifico della specie *Homo sapiens* di abitare il mondo, modalità acquisita dai singoli attraverso l'evoluzione degli apparati percettivi e cognitivi. Lotta per l'esistenza, mutazione e selezione sono il frutto di una complessa interazione fra i differenti ambienti-risorsa ed i differenti organismi in grado o meno di dotarsi in modo adeguato alla sopravvivenza e alla riproduzione. Declinata darwinianamente, l'umanità postumana, che si voglia interrogare su se stessa, non può prescindere dalla propria esperienza del mondo, dalla consapevolezza della propria animalità e dal sapere che questa è condivisa. Nel sentire di essere insieme, viventi fra i viventi, fondato su attività cognitive ed emozionali fra loro inscindibili, come le scienze neurali insegnano, risiede il senso stesso dell'esistenza. La spiritualità postumana è pertanto vista come rispecchiamento e riconoscimento di un Altro animale verso il quale si è empaticamente predisposti, col quale si con-dividono emozioni e sentimenti. Leghissa sottolinea come ciò sia in antitesi con una visione antropocentrica che nega il piano dell'incontro reso invece possibile dalla prospettiva postumana. Pensati come creature teriomorfe, come protagonisti di narrazioni mitiche, come metafore oppure assunti a irrealistici e immateriali rappresentanti di specie, gli animali, fin dalla notte dei tempi, hanno permeato tutte le culture umane. Relegati nell'immaginario, potevano da lì esercitare il loro ruolo simbolico e servire come unità di misura della distanza. Invece, «esperire l'animalità in termini postumanistici comporta un incontro con gli animali presi nella loro singolarità»⁵, significa riportarli nella sfera di ogni loro reale e irripetibile esistenza. Vuol dire aprirsi all'imprevedibilità della relazione.

La familiarità con i non umani, che spesso prende l'avvio da proiezioni antropomorfe, è ritenuta da Leghissa una «premessa culturale indispensabile»⁶ per poter percepire l'affinità con gli altri animali: l'antropomorfismo, pur essendo criticabile per il suo produrre misconoscimenti e piani di rappresentazione fittizi, sarebbe d'aiuto nell'iniziale abbozzo di un dialogo paritetico. Se è da considerarsi però, come suggerisce Leghissa, «bizzarra» la comunicazione ricercata attraverso linguaggi fra loro diversi, come non richiamare ancora qui conclusioni scientifiche recenti che

1 Giovanni Leghissa, *Postumani per scelta. Verso un'ecosofia dei collettivi*, Mimesis, Milano 2015.

2 *Ibidem*, p. 11.

3 *Ibidem*, p. 16.

4 *Ibidem*, p. 17.

5 *Ibidem*, p. 33.

6 *Ibidem*, p. 34.

stabiliscono che esiste un effettivo comunicare, immediato e diretto, attraverso canali sensoriali che potrebbero riguardare, oltre alla vista, anche udito e olfatto, che esiste cioè un «fondamento neurologico dell'empatia»⁷?

La «costruzione di un mondo comune in cui umani e non umani siano messi sullo stesso piano»⁸ passa inevitabilmente dal «cogliere l'importanza che ha, per ogni vivente, la capacità di muoversi liberamente nel proprio ambiente interagendo con esso»⁹ e non può prescindere dall'urgenza di non infliggere alcun tipo di sofferenza agli altri animali. Presuppone di smettere di «produrli», cioè di farli nascere per farne cibo o merci. Le motivazioni teoriche adottate dall'utilitarismo e dal giusnaturalismo costituiscono ancora una prospettiva etica sufficiente? Quello dei diritti da estendere agli altri animali in quanto simili all'uomo non è, ancora una volta, un approccio basato su un paradigma antropocentrico e su una «generosa» concessione dall'alto? A questo modo «astratto» di relazionarsi con la questione degli altri animali, la prospettiva postumana contrappone la concretezza del piano emozionale condiviso e la consapevolezza di un destino comune a tutti i viventi. Abitiamo il mondo in maniera differente, ma siamo accomunati dalla stessa vulnerabilità. Passi fragili ci fanno percorrere la medesima finitudine lungo strade intrecciate, nella percezione di una comunanza che rende l'aria più leggera. «Possiamo vivere perché esiste un impercettibile che ci precede e che ci segue [...]. Quell'impercettibile è il «tra» [...] che l'umano, in quanto anch'esso attraversato e circondato dall'animale e dalla morte, è chiamato ad abitare [...], ci mostra che la morte spiritualizzata della tradizione è confine in quanto ci confina [...], confinando gli altri animali nel tentativo disperato di negare la mancanza incancellabile della mortalità». Si può invece sentire questo confine «come con-fine, come con-finitudine [...] ed essere percorsi da quel meno-differenziato che ci accomuna al resto del vivente»¹⁰.

Porre l'accento sulla morte rischia di far ricadere in una retorica umanistica?

Dalla Grecia classica ai monaci cristiani e a Heidegger, la visione antropocentrica ha assegnato al solo essere umano il primato del saper di morire e del saper morire per saper vivere. Nella cornice postumanista la morte non

7 Marc Bekoff, *La vita emozionale degli animali*, trad. it. di M. C. Catalani, Alberto Perdisa, Bologna 2010, p. 130. Recensione di Sabrina Tonutti, «Non siamo soli. La vita emozionale degli animali secondo Marc Bekoff», in «Liberazioni», autunno 2012, n. 10, pp. 66-70.

8 G. Leghissa, *Postumani per scelta*, cit., p. 35.

9 *Ibidem*, p. 40.

10 Massimo Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010, pp. 55-56.

è occasione di meditazione, «la morte è un evento che marca il vivente in quanto tale. Negli occhi dell'animale morente, sia esso un membro della nostra specie o un membro di una specie diversa, possiamo veder riflessa la nostra stessa morte, possiamo esperire empaticamente il destino comune di tutti i viventi»¹¹. La spiritualità postumana è incarnata. La morte dell'altro ci precede, è pacificante stato di attesa.

Il *cyborg* transumano pare invece fuggirla con orrore e disgusto. Superare il limite della morte intesa come «somma imperfezione» pare essere il suo obiettivo più proprio. «Semiante dell'uomo nuovo»¹², creatura ibrida di *bios* e *téchne*, procede in un solitario vaneggiamento verso l'immortalità, prendendo le distanze dall'evoluzionismo e, soprattutto, dagli altri viventi. Secondo Leghissa, il transumanesimo, altra prospettiva postumana, supera l'antropocentrismo in nome di un nuovo, estremo umanismo. Ritenendosi l'unico vivente in grado di cambiare il proprio destino, l'umano-transumano cerca di superare la propria animalità mancante per mezzo di uno sfrenato sogno di simbiosi con la tecnologia e di manipolazione dell'infinitamente piccolo dove mantiene fisso uno sguardo alienato.

A conclusione della sua analisi, Leghissa si chiede quale sia il risvolto politico della dibattuta questione del postumano. La visione postumanista, vista nel suo complesso, possiede un potenziale critico nei confronti delle attuali dinamiche di controllo biopolitico, oppure, al contrario, può esser loro d'appoggio? Quel sentire il corpo dell'altro che muove dai corpi¹³, che è essere il corpo dell'altro, che è sentire d'appartenersi ed è sentire anche da parte dell'umano la comune appartenenza al mondo, può diventare secondo Leghissa un elemento concreto di coesione, di preoccupazione ed impegno collettivo verso l'esistente, di una «democrazia dei collettivi»¹⁴.

Se esiste il rischio che le pratiche vegetariane e vegane possano essere «ulteriore segno di distinzione»¹⁵ di un'élite culturale più interessata alla definizione di una dieta e di uno stile di vita che impegnata a contrastare lo sfruttamento dei viventi, quella che Leghissa definisce spiritualità postumana contiene, proprio per il suo fondarsi sulla consapevolezza di un destino comune a tutti i viventi, la potenziale capacità di opposizione e di decostruzione di qualsiasi forma di discriminazione e di esclusione. Al

11 G. Leghissa, *Postumani per scelta*, cit., p. 44.

12 *Ibidem*, p. 46.

13 Ralph R. Acampora definisce «sinfisia» questa percezione che si realizza fra i viventi sulla base della «corpeazione» condivisa in *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008.

14 G. Leghissa, *Postumani per scelta*, cit., p. 56.

15 *Ibidem*, p. 57.

contrario, nella sua accezione transumanista e biotecnologica, il postumano pare andare proprio nella direzione opposta, quella che sancisce distanze e privilegi, nel migliore dei casi nella speranza che questi potranno poi ricadere sull'intera collettività.

L'umanità postumana sarà postantropocentrica? Solo in questo caso potrà togliersi quella maschera cieca che nasconde il suo volto e muovere il suo numero finito di passi in un mondo finalmente condiviso.

Emilio Maggio Cuore di cane

Nel romanzo di Michail Bulgakov del 1925 *Cuore di cane*¹ un randagio agonizzante in una strada di Mosca viene salvato da un *cittadino*, medico di fama mondiale, che lo accoglie nella sua dimora per poi trasformarlo in uomo, dando seguito alle sue ricerche sull'eterna giovinezza. Il cane in questione parla, ragiona, legge. Detiene un suo particolare punto di vista.

Ultimamente due non-film hanno delineato quella che sembra essere una nuova poetica nell'ambito delle espressioni audio-visive, che potremmo chiamare multi-prospettivista, che si interessa al punto di vista di un corpo e all'uso che un corpo fa di tale punto di vista. *Adieu au langage* e *Heart of a Dog*² sono film-cani, nel senso che adottano il punto di vista dei cani protagonisti. Si può dire, per riprendere in modo suggestivo l'interessantissimo saggio «I pronomi e il prospettivismo amerindio»³ di Eduardo Viveiros de Castro, che questi due esperimenti cinematografici forzano i limiti del linguaggio audio-visivo in una direzione prospettica. È come se⁴ il cinema prendesse finalmente coscienza del limite del punto di vista umanista che ne ha segnato pervasivamente la storia e affidasse le proprie sorti all'indistinzione tra sguardo animale e sguardo umano. Anche se entrambi i film sono sorretti dalla voce fuori campo dei due registi, voce che accompagna lo spettatore in una sorta di flusso di coscienza che erompe in un caleidoscopio di immagini che rendono queste pellicole delle opere totali, in tal modo

1 Michail Bulgakov, *Cuore di cane*, trad. it. di V. Melander, Newton Compton, Roma 1990.

2 Jean Luc Godard, *Adieu au langage*, Francia-Svizzera, 2014; Laurie Anderson *Heart of a Dog*, USA, 2015. Per quanto riguarda *Adieu au langage* rimando al mio «Adieu au langage. Ah D(i)eux oh langage», in «Liberazioni», primavera 2015, n. 20, pp. 70-86.

3 Eduardo Viveiros de Castro, «I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio», in «Liberazioni», autunno 2015, n. 22, pp. 4-32.

4 L'espressione *come se...* in qualche modo compendia l'intenzionalità dei dispositivi scientifici e di quelli finzionali appartenenti al romanzo e/o al cinema atti ad interpretare il mondo. Se la scienza utilizza il paradosso come verifica fenomenologica dei fatti reali, nella finzione letteraria e cinematografica la sospensione dell'incredulità offerta dal meccanismo del paradosso apre alla possibilità di mondi altri, di altre *storie*. È perciò importante sottolineare come entrambi i film siano caratterizzati da questa dialettica tra discorso scientifico e narrazione di tutte le storie possibili e universali. Il *come se...* funziona da espediente strategico per dipanare immagini e suoni.

rientrando nella disciplinarietà del cinema d'autore, le parole e i discorsi appartengono ai cani. A Proxy (il cane-Godard) così come a Lolabelle (il cane-Anderson). Ciò che noi spettatori vediamo è il risultato di un'inedita prospettiva animale. Facciamo finta che i cani siamo noi. Quante storie potrebbero sortire da questo semplice cambio di prospettiva!

Gli elementi in comune dei film di Godard e di Anderson sono molteplici⁵; sinteticamente, però, si può affermare che è proprio la loro problematica classificazione in un genere cinematografico preciso e la prossimità alla *sperimentazione*, tipica di alcuni ambiti della ricerca artistica, che li collocano in quello spazio del *dislimite* – luogo eterotopico di relazioni di significazione intersemiotica in cui video-arte, cinema, pittura, disegno, fotografia, poesia, filosofia, ecc. collidono, producendo quel *senso ottuso* evocato da Roland Barthes in uno dei suoi saggi sul cinema⁶ – in cui viene a costituirsi l'*opera aperta*. Esperimento che volutamente disperde la forza disciplinante del linguaggio nei mille rivoli della *sensualità* di una voce, la voce dei due artisti, che rappresenta il *punctum*, il *terzo senso*, il mistero che restituisce lo sguardo del corpo animale. Quell'animale che ci precede e che, nonostante tutto, continuiamo a seguire e a sognare⁷. Laurie Anderson sogna e ricorda la *rat terrier* Lolabelle, ormai deceduta, ed è a sua volta sognata da lei.

Lolabelle

Il film di Anderson, servendosi del buddismo come base concettuale e filosofica di apertura all'*alterità*, rimuove i presupposti ideologici dell'auto-referenzialità e della soggettività, che in Occidente hanno condizionato tanto negativamente le categorie di Natura e Cultura, e rimette in discussione il *disincanto* narcisista delle *evolute* civiltà contemporanee. L'artista americana rielabora i tanti lutti che hanno segnato la sua biografia tacendone i segni che rimandano all'io e al concetto di persona per come si è andato costituendo nell'attuale civiltà del controllo. Tace su ciò di cui non si può parlare⁸, non

5 Uso il termine *film* come espediente consuetudinario che permette il consumo delle opere cinematografiche: dai festival (Cannes per *Adieu au langage*, Venezia per *Heart of a Dog*) alle sale in cui vengono programmate.

6 Roland Barthes, «Il terzo senso. Note di ricerca su alcuni fotogrammi di Eizenstein», in *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, trad. it. di G. Bottioli, Einaudi, Torino 2011. Cfr. inoltre *Sul cinema*, trad. it. di S. Toffetti, Il Melangolo, Genova 1997.

7 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2009, pp. 47-48.

8 «Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philoso-*

turba i suoi morti piangendo, cela la sua tristezza al mondo perché il mondo non ha bisogno della sua tristezza, smarrisce il suo punto di vista nella cecità della cagnetta Lolabelle, si orienta con l'olfatto, come un cane. L'olfatto: il senso che l'uomo ha perso ergendosi al di sopra di tutto, ritto sulle sue gambe in modo che le sue mani fossero libere di fare, di modificare il mondo a sua immagine e somiglianza.

Quello che noi spettatori vediamo corrisponde alla visione stentata, sfocata, verde e blu di Lolabelle, quello che vediamo corrisponde al sentire della cagnetta, quello che vediamo è la voce di Laurie, sensuale come quando recitava i versi di *O Superman*⁹, quello che vediamo è la voce di Lolabelle che ad un nostro ordine risponderebbe: «Se non è divertente non lo faccio». Questo poema per immagini e suoni evidenzia come la morte, che costella continuamente la vita della *performer*, sia probabilmente il nesso che ci restituisce alla nostra animalità compromessa. I disegni, attraverso cui Anderson immagina di aver generato Lolabelle dal proprio grembo e che fungono da prologo al film, ci fanno accedere alla dimensione del post/umano, che probabilmente rappresenta la soglia per iniziare a concepire un mondo non pregiudicato dalle categorie di Natura e Cultura e di Umano e Animale e dai processi di naturalizzazione e di animalizzazione che ne hanno cristallizzato il divenire.

I continui cambi di prospettiva spiazzano lo spettatore che non ha più punti di riferimento per interpretare ciò che vede secondo i parametri del naturalismo occidentale con cui è abituato a decodificare la realtà. Il buddismo assume qui i caratteri che Philippe Descola attribuisce all'animismo: l'oggettivazione del mondo e la socializzazione sono deputate agli animali. Viene pertanto a cadere la contrapposizione occidentale, dogmatica e normativa, che naturalizza la relazione tra corpo sociale e corpo vivo, tra vita specializzata e nuda vita. Anderson sembra avvalersi dello *spirito* del buddismo, percepito in Occidente come una non-religione, per dare vita ad una vera e propria cosmologia in cui non è più possibile distinguersi dagli animali per pensarsi umani, semmai «siamo noi a dover riconoscere quanto poco umani siamo per aver opposto gli umani agli animali»¹⁰. È per questa ragione che la cagnetta Lolabelle si umanizza senza dover subire un processo di naturalizzazione antropomorfizzante. Esattamente

sophicus, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998). La celebre frase appare sovrapposta in epigrafe alle immagini del film.

9 Laurie Anderson, *O Superman (for Massenet)*, disco singolo, uscito nel 1981 e tratto dall'album *Big Science*.

10 E. Viveiros de Castro, «I pronomi cosmologici e il prospettivismo amerindio», cit., p. 17. Mi sono permesso, tuttavia, di forzare la prospettiva cosmocentrica dei moderni studi etnologici delineata dall'autore.

come la performatività di Anderson realizza la possibilità del divenire animale senza subire un processo di animalizzazione gerarchica e discriminante.

Nei film in super 8 che rievocano l'infanzia e l'adolescenza di Laurie la morte è sempre in agguato. La morte annunciata dalla memoria di Anderson e testimoniata dalle immagini successive – fatte di scarti fotografici, abbozzi di disegno e inserti digitali più recenti – erompe nel presente come un'epidemia virale, portandosi via madre, compagno, cane, amici. La regista prova a rielaborare i propri lutti condividendo con lo spettatore la mortalità rimossa dal *solipsismo* occidentale e istituendo una relazione confidenziale con un «tu, la seconda persona, o l'altro preso come altro soggetto, il cui punto di vista è l'eco latente di quello dell'io»¹¹, accomiatandosi dal linguaggio che monopolizza le attuali dinamiche delle società del controllo capillare post 11 settembre. «Se vedi qualcosa di qualcosa». È il messaggio che appare ora in tutte le fermate di treni e metropolitane di New York.

Anderson sembra invitarci a prendere coscienza della fragilità e della mortalità che condividiamo con gli animali. Siamo prede quanto Lolabelle alle prese con l'attacco dal cielo di un falco in una delle escursioni nei boschi della California, dove la regista si accompagna alla cagnetta con l'intento di insegnarle almeno 500 parole. Siamo corpi che scompaiono in pochi secondi; soggetti alla malattia, alle bombe, alla tecnologia, alla natura, e assoggettati dal linguaggio. Del resto, *Language is a Virus*, cantava lapidariamente Laurie in un brano del 1986, citando William S. Burroughs¹². Tra il mondo sotto sorveglianza e il mondo *ottuso* dei cani si aprono così spiragli di infinita dolcezza e *sensualità*. Le immagini che mostrano Lolabelle, ormai completamente cieca, che suona l'organo, dipinge e scolpisce, non fanno parte delle convenzioni attraverso cui l'immaginario contemporaneo cerca diligentemente di ridare dignità all'animale-cosa nei modi del bizzarro, strappandolo apparentemente al regno della merce per relegarlo in quello della meraviglia; sono invece immagini che vogliono farci riflettere sull'illusoria ideologia che presiede alla separazione tra umanità e animalità.

Il frammento

I frammenti di immagini sorti dall'immaginazione di Laurie-Lolabelle – *corpus* unico smaterializzato digitalmente e fotograficamente o

¹¹ *Ibidem*, p. 31.

¹² L. Anderson, *Language is a Virus*, nell'album *Home of the Brave* (1986).

materializzato graficamente – fanno da contraltare a quelli delle telecamere di controllo che parcellizzano lo spazio della metropoli americana, dando vita a una nuova toponomastica del disciplinamento territoriale. Il senso del film prorompe proprio dallo scarto tra le immagini della *significanza* – il *terzo senso* di Barthes¹³ – che liberano l'immaginazione dello spettatore e quelle dell'*informazione* e della *comunicazione* che assecondano quel sentimento di paura e paranoia che congela l'orizzonte delle attese in un eterno e imm modificabile presente. Mentre scorrono le immagini registrate dalle telecamere di controllo, che riprendono passanti che camminano velocemente lungo i corridoi della metropolitana, appare in sovraimpressione una parafrasi delle parole di Kierkegaard: «La vita ha senso tornando indietro mentre viene letta solo in avanti». Il processo psicologico della memoria e dell'attesa è oggi violentemente condizionato dal falso movimento delle tecnologie digitali di controllo. La vita dei cittadini occidentali si consuma interamente nella virtualità del *forward*, del *reward* e del *play*, modalità che ridefiniscono non solo la gestualità come atto inoffensivo ma frustrano anche l'immaginazione di una critica del presente.

Quando nel film compare l'immagine del cane che Goya dipinse, ormai completamente sordo, sulle pareti della sua abitazione intorno al 1820, Anderson rivela questa tensione. Si spoglia di tutte le sovrastrutture della detenzione civile e si pone, come la piccola testa del cane dipinta su un enorme sfondo dorato, ai margini dell'inquadratura, assumendo lo stesso sguardo vulnerabile del cane di fronte al vuoto. Il cane dipinto da Goya e Lolabelle disegnata da Anderson rappresentano delle epifanie del senso in un mondo completamente cristallizzato e fagocitato dall'ineluttabilità del presente. Sintomo ed epitome di fine del tempo storico sono la paura e la diffidenza che hanno finito per escludere ogni prospettiva di cambiamento. Quel cielo e quelle nuvole riflesse dalle superfici specchiate degli edifici dove quotidianamente transitano migliaia di informazioni riguardanti i cittadini americani rappresentano un modo per *riavere indietro il tempo*¹⁴.

Vi hanno mai colpito con uno stivale? A me sì. Vi siete mai beccati una mattonata fra le costole? Io, di mattonate ne ho rimediate abbastanza. Ho provato di tutto, accetto la mia sorte, e se ora piango, è soltanto per il dolore fisico e per il freddo, perché il mio spirito non si è ancora spento... è tenace, lo spirito di un cane¹⁵.

¹³ R. Barthes, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, cit., pp. 43-55.

¹⁴ *Turning Time Around* è il brano di Lou Reed, compagno di Laurie Anderson recentemente scomparso, che accompagna i titoli di coda del film.

¹⁵ M. Bulgakov, *Cuore di cane*, cit., p. 15.

Luca Cartolari

La zoofilia e il vegetarianismo religioso di Piero Martinetti

Ogni uomo di buona volontà è, nell'età di tenebre spirituali, simile ad un buddha solitario. Il suo dovere essenziale ed immediato è quello di attendere in silenzio al suo perfezionamento spirituale: ma la sua saggezza semplice e modesta diffonderà egualmente intorno a sé un'azione tranquilla e benefica, che è assai più efficace e soprattutto meno importuna di quella di coloro che si credono chiamati a riformare il mondo¹.

Un antifascista solitario

Nel 1931 il regime fascista pretese un giuramento di fedeltà da parte dei professori universitari. Chi non avesse giurato, non avrebbe più potuto continuare ad insegnare. Quasi tutti giurarono: i fascisti convinti, gli opportunisti, gli antifascisti liberali come Croce ed Einaudi, quasi tutti gli esponenti della sinistra intellettuale. Soltanto poco più di una dozzina su circa 1250 docenti si rifiutarono di giurare: tra questi Piero Martinetti (Pont Canavese 1872, Spineto di Castellamonte 1943), unico professore di filosofia.

Malgrado questo atto di isolata coerenza ed intransigente dignità morale, Martinetti non è certamente tra gli intellettuali antifascisti più conosciuti o celebrati. Il fatto che oggi pochi lo ricordino è forse più comprensibile se si tiene presente che il suo antifascismo è difficilmente riconducibile ad una determinata area politica. Non traeva nemmeno origine dalla difesa dei «così detti governi democratici», che considerava piuttosto come «olarchie di industriali e di legulei»². Martinetti, sebbene sia stato propugnatore di un peculiare socialismo su base morale, era inoltre un «critico risoluto

del marxismo»³, nonché del regime comunista che i bolscevichi stavano cercando di imporre in Russia:

L'ideale comunistico è stato già più volte realizzato nella storia [...] ma sempre in piccole società soggette a rigorosa disciplina e animate da un entusiasmo religioso quasi ascetico. Ma volere estendere questa costituzione ideale alla società intiera così imperfetta moralmente, è un'utopia irrealizzabile [...]. Illudersi che l'interesse personale possa nei molti venir sostituito da un'educazione economica e morale, che manca ancora nei dirigenti stessi, è un condannare irrimediabilmente la società alla decadenza economica⁴.

Martinetti è stato un pensatore profondamente religioso, ma contemporaneamente aconfessionale, laico, antidogmatico e ferocemente anticlericale, oltremodo critico nei confronti della chiesa cattolica che considerava come la chiesa che più di ogni altra si era «allontanata dallo spirito del Cristo»⁵, «una teocrazia, che, sotto l'apparenza di una religione internazionale, è realmente un'organizzazione politica aspirante al dominio materiale»⁶.

Furono proprio i cattolici e i fascisti a obbligare, nel marzo del 1926, la questura di Milano a vietare, tre giorni dopo l'apertura, il regolare proseguimento del sesto Congresso Filosofico Nazionale di cui Martinetti era stato nominato presidente. Martinetti reagì al divieto con un corso di cristologia, che tenne negli anni 1927-1928, corso turbato anch'esso da non poche manifestazioni di intolleranza. Da tale corso nacque *Gesù Cristo e il Cristianesimo* che apparve a spese dell'autore nel 1934, subito colpito da decreto di sequestro.

Pur venendo annoverato, «ancora nel 1943», come uno «dei “tre grandi” del nostro idealismo»⁷, a differenza di Croce e Gentile, Martinetti «nutriva una grande avversione per la filosofia hegeliana», mentre il suo punto di partenza era piuttosto un'interpretazione religiosa della filosofia di Schopenhauer, così come «sostanzialmente schopenhaueriana» era la sua lettura dell'idealismo tedesco, che gli aveva permesso di recuperare il pen-

3 Amedeo Vigorelli, *Piero Martinetti – La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Bruno Mondadori Editore, Milano 1998, p. 292.

4 P. Martinetti, *Breviario spirituale*, cit., p. 126.

5 *Id.*, *Gesù Cristo e il Cristianesimo – edizione critica*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 608.

6 *Ibidem*, p. 609.

7 A. Vigorelli, *Piero Martinetti – La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, cit., p. 5.

1 Piero Martinetti, *Breviario spirituale*, UTET, Torino 1999, p. 12.

2 *Id.*, *Il compito della filosofia e altri saggi inediti ed editi*, Paravia, Torino 1951, p. 87.

siero di Kant e di Fichte⁸, nonché quello di Spinoza e di Platone⁹.

Secondo Amedeo Vigorelli mentre è «improprio ridurre la complessa posizione politico-religiosa di Martinetti alla dicotomia fascismo/antifascismo (specialmente nel significato ideologico che essa tenderà ad assumere nel secondo dopoguerra), meno arduo è il riconoscimento di un più ampio valore pedagogico, di educazione alla libertà, che l'esempio morale di Martinetti ebbe per quella generazione di intellettuali antifascisti che trovò negli anni Trenta un decisivo punto di riferimento nella "Rivista di filosofia", da lui informalmente diretta»¹⁰.

Il carattere etico-religioso dell'opposizione di Martinetti al fascismo traspare dalla lettura della sua storica lettera di rifiuto, inviata all'allora ministro della Pubblica Istruzione, il filosofo Balbino Giuliano:

Ieri sono stato chiamato dal Rettore dell'Università che mi ha comunicato le Sue cortesi parole, e vi ha aggiunto, con squisita gentilezza, le considerazioni più persuasive. Sono addolorato di non poter rispondere con un atto di obbedienza. Per prestare il giuramento richiesto dovrei tenere in nessun conto o la lealtà del giuramento o le mie convinzioni morali più profonde: due cose per me ugualmente sacre. Ho prestato il giuramento richiesto quattro anni or sono, perché esso vincolava solo la mia condotta di funzionario: non posso prestare quello che oggi mi si chiede, perché esso vincolerebbe e lederebbe la mia coscienza. Ho sempre diretto la mia attività filosofica secondo le esigenze della mia coscienza e non ho mai preso in considerazione, neppure per un momento, la possibilità di subordinare queste esigenze a direttive di qualsivoglia altro genere. Così ho sempre insegnato che la vera luce, la sola direzione e anche il solo conforto che l'uomo può avere nella vita è la propria coscienza, e che il subordinarla a qualsiasi altra considerazione, per quanto elevata essa sia, è un sacrilegio. Ora, col giuramento che mi è richiesto, io verrei a smentire queste mie convinzioni ed a smentire con esse tutta la mia vita; l'Eccellenza Vostra riconoscerà che questo non è possibile. Con questo io non intendo affatto declinare qualunque eventuale conseguenza della mia decisione: soltanto sono lieto che l'Eccellenza Vostra mi abbia dato la possibilità di mettere in chiaro che essa procede non da una disposizione ribelle e proterva, ma dall'impossibilità morale di andare contro ai principi che hanno retto tutta la mia vita¹¹.

8 Luigi Pareyson, «Introduzione», in Piero Martinetti, *Ragione e fede*, Guida, Napoli 1972, p. 9.

9 Occorre inoltre ricordare l'orientalismo di Martinetti, evidente fin dalla sua tesi di laurea sul pensiero indiano: *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*.

10 A. Vigorelli, *Piero Martinetti – La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, cit., p. 299.

11 Angelo Paviolo, *Piero Martinetti aneddotico*, Le Château Edizioni, Aosta 2003, p. 35.

Al rettore dell'Università che aveva cercato di dissuaderlo dalla sua decisione che avrebbe privato gli studenti delle sue belle lezioni, aveva risposto: «Non ne darò mai loro una più bella che andandomene»¹². Lasciata la cattedra di Filosofia dell'Università di Milano, Martinetti si ritirò nella sua vecchia casa di campagna a Spineto di Castellamonte, ai piedi delle Alpi canavesane, in una solitudine meditativa ricca di studi, fino alla morte avvenuta nell'ospedale di Cuorgnè il 22 marzo del 1943.

Vegetarismo e zoofilia

L'amore e il rispetto per gli animali costituiscono un capitolo importante dell'idealismo religioso di Martinetti:

Amava tutti gli animali domestici: era divenuto vegetariano, diceva che le galline gli servivano per le uova, ma che nessuna in casa sua era mai morta se non di vecchiaia, si curava nella cattiva stagione degli uccellini che provvedeva a nutrire con un po' di becchime, aveva una passione per i gatti e molta compassione per i cavalli e gli animali da tiro¹³.

Alessandro Di Chiara ha accostato, per «rigorosità ed intransigenza»¹⁴, il vegetarianismo di Martinetti a quello dei catari, movimento religioso medioevale strettamente legato alla tradizione dualistica manichea, anche se, come lo stesso Martinetti ricordava in *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, quello dei catari, di cui ammirava la «purezza morale», la «semplicità evangelica, la fermezza eroica dei suoi martiri»¹⁵, non era propriamente parlando vegetariano: essi piuttosto avevano esteso il precetto di non uccidere «al mondo degli animali superiori», ossia si cibavano «di pesci e vegetali»¹⁶.

Sulla zoofilia e il vegetarianismo di Martinetti ci rimangono molti aneddoti e testimonianze, a volte contraddittori, probabilmente non immuni da un certo tradizionale pregiudizio:

12 Giacomo Zanga, «Introduzione», in P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. XVII.

13 A. Paviolo, *Piero Martinetti aneddotico*, cit., p. 43.

14 Alessandro Di Chiara, «Introduzione», in P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, il melangolo, Genova 1999, p. 9.

15 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, cit., p. 394.

16 *Ibidem*, p. 398.

Negli ultimi anni di vita [...] questa sua zoofilia assunse forme che i più ritenevano maniacali [...]: nella sua casa era proibita anche l'uccisione di ragni, mosche, di qualsiasi essere vivente che vi chiedeva [...] ospitalità e protezione¹⁷.

La cultura religiosa orientale e la filosofia di Schopenhauer hanno probabilmente rafforzato in Martinetti la sua innata zoofilia. La maggior parte degli studiosi, in effetti, sostiene che sia stata soprattutto la sua «sensibilità eccezionale» a portarlo a «un istintivo vegetarianismo» e alla «ripulsa di ogni violenza contro gli animali»¹⁸:

Protegeva tutti gli uccelli ed anche i rettili che frequentavano la sua vigna e che incontrava nelle sue passeggiate mattutine e che non si scostavano impauriti perché – egli riteneva – lo sentivano amico¹⁹.

Aveva fatto inserire nel contratto con l'agrimensore che gestiva i suoi terreni, una speciale clausola che proibiva assolutamente il maltrattamento degli animali. Non di rado discuteva violentemente con i carrettieri quando li vedeva maltrattare i cavalli, così come non tollerava i cacciatori²⁰:

Sui grandi alberi del parco nidificavano migliaia di uccellini e senza una recinzione i cacciatori si ritenevano liberi di cacciarli. Appena sentiva uno sparo Martinetti si precipitava furente fuori dalla casa e non era pago sino a che non riusciva ad acciuffare e redarguire l'improvvido cacciatore. Ben presto si rese conto che una recinzione era indispensabile ai suoi studi²¹.

Aveva una passione particolare per i gatti, per la loro fierezza, per la dignità e l'indipendenza che mostravano anche quando si affezionavano all'uomo e «che formavano la sua consolazione»²²:

Aveva sempre in casa alcuni gatti [...] che entravano e uscivano dal suo studio, e notava in loro segni indubbi di bontà e amicizia [...]. Era affezionato

17 A. Paviolo, *Piero Martinetti aneddotico*, cit., p. 45.

18 A. Vigorelli, *Piero Martinetti – La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, cit., p. 55.

19 Michelangelo Giorda, *Piero Martinetti*, Consiglio della Biblioteca Civica “Carlo Trabucco”, Castellamonte 2003, p. 18.

20 A. Paviolo, *Piero Martinetti aneddotico*, cit., p. 44.

21 *Ibidem*, p. 73.

22 Guido Bersellini Rivoli, *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 14.

specialmente a una vecchia gattina cieca, divenuta anche lei vegetariana, che girava sulla sua scrivania senza fare danni: quando la bestiola morì volle serbarne un ricordo visivo e chiese a un fotografo castellamontese di venirla a fotografare; poi la depose in una cassetta fatta costruire appositamente e la sotterrò ai piedi di una magnolia²³.

Tra gli inediti di Martinetti, si ritrovano anche dei commoventi epitaffi per i suoi amati gatti, tra cui quello datato 26 maggio 1935:

Questa notte verso le 3 è morta, dopo quindici giorni di malattia, la povera gattina grigia. Era il povero essere caro che mi seguiva per la vigna, che mi faceva compagnia, qui sulla poltrona, nello studio, per lunghe ore. Nei suoi occhi riposavo i miei, nel suo essere caro io sentivo un conforto, come in nessun essere umano²⁴.

La psiche degli animali

Anche se la riflessione sugli animali ha accompagnato tutto il percorso filosofico di Martinetti, sono principalmente due le opere in cui ha affrontato esplicitamente la questione animale: il saggio «La psiche degli animali» (pubblicato nel 1926 nella raccolta *Saggi e discorsi*) e il *Breviario spirituale*, pubblicato anonimo nel 1923, nel quale all'orribile modo con cui gli umani trattano gli altri animali, è dedicata la parte centrale del capitolo sulla morale, intitolata «La bontà».

Ne «La psiche degli animali», Martinetti difende la tesi dell'esistenza di una vita psichica in ogni animale, contrapponendo la propria posizione alle tradizionali posizioni negazioniste della filosofia scolastica e cartesiana. Secondo il filosofo canavesano, infatti, anche se «non abbiamo una conoscenza obiettiva della coscienza animale»²⁵, data l'indubbia analogia «nell'attitudine e negli atti» tra la nostra condotta e quella degli altri animali, «siamo perfettamente autorizzati ad assumere, sia pure con tutte le cautele e riserve possibili, che essi rivelano una vita interiore analoga alla nostra»²⁶.

23 A. Paviolo, *Piero Martinetti aneddotico*, cit., p. 43.

24 P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, cit., p. 140.

25 *Ibidem*, p. 44.

26 *Ibidem*.

Quando Martinetti si riferisce genericamente “agli animali” intende effettivamente riferirsi non solo ai mammiferi o ai cosiddetti animali superiori, ma ad ogni specie animale, insetti inclusi. Uno degli aspetti che colpiscono immediatamente il lettore del saggio è che Martinetti nel difendere la propria posizione, non prende in esame, come ci si sarebbe potuti aspettare, soltanto i mammiferi o le scimmie antropomorfe, ma anche quegli animali che biologicamente e morfologicamente sono tra i più lontani da noi, come appunto gli insetti:

Anche negli insetti vi è una serie di espressioni, di gesti che rinvia con evidenza ad una corrispondente vita interiore: negli stessi esseri infimi, se noi li guardiamo senza preconcetti, troviamo la rivelazione d’una vita psichica più o meno analoga alla nostra²⁷.

Martinetti è consapevole che la sua posizione, da cui traspare la sua profonda religiosità, è tacciabile di antropomorfismo, così più volte chiarisce e precisa:

L’ammettere negli animali una coscienza analoga alla nostra non vuol dire che si debba senz’altro interpretare ogni loro atto con criteri umani. Bisogna saper osservare e far dire ai fatti solo quello che essi dicono²⁸.

Secondo Martinetti, se gli animali possiedono una vita psichica, allora questa può venir studiata da una branca specializzata della psicologia. Come esiste la scienza della psiche umana, così è necessaria una scienza dello studio della psiche animale:

La psicologia degli animali deve seguire gli stessi criteri e metodi della psicologia umana con questa riserva: che nel caso della psicologia animale l’interpretazione psicologica delle osservazioni obiettive è molto più difficile e deve essere soggetta a molto maggiori cautele²⁹.

Se gli animali hanno una «vita interiore analoga alla nostra» occorre ripensare radicalmente la dicotomia ragione/istinto. Secondo il filosofo canavesano l’istinto può essere ricondotto ad «un’abitudine fortemente

27 *Ibidem*, p. 46.

28 *Ibidem*, p. 48.

29 *Ibidem*, p. 53.

meccanizzata [ed] ereditaria nella specie»³⁰. Esso presenta delle affinità con due aspetti fondamentali della psiche umana: il riflesso e l’abitudine. Come il riflesso, infatti, l’azione istintiva «è una reazione inevitabile»³¹:

D’altra parte l’istinto non è una reazione semplice, come il riflesso, ma una serie di atti; che perciò come l’abitudine implica sempre in parte il concorso della coscienza [...]. Di più l’istinto non solo è un’abitudine fortemente meccanizzata, ma è un’abitudine ereditaria della specie³².

L’uomo non è affatto un essere puramente razionale, permangono in lui comportamenti che si ricollegano alla cosiddetta istintualità animale:

Questo concetto dell’istinto ci permette ora di giudicare che cosa valga la distinzione comune, secondo cui l’uomo segue la ragione e l’animale l’istinto. L’istinto è un meccanismo psicologico ereditario: ma nessuna vita è puramente meccanica, come nessuna è senza meccanismi. Anche l’uomo ha i suoi istinti: quanta parte della vita umana è retta da questi meccanismi!³³.

Così come gli umani non sono sempre razionali, gli animali non sono puro istinto; inoltre la ragione non è affatto una facoltà esclusivamente umana, poiché «l’intelligenza comincia con i primi albori della vita animale»³⁴:

Non si può negare all’animale [...] una facoltà rudimentale d’astrazione [anche se] probabilmente questa facoltà non si eleva sopra le astrazioni di primo grado, quelle che sorgono dalle immagini sensibili e dai sentimenti, che esse destano³⁵.

Non solo gli animali «operano, non in apparenza, ma in realtà come esseri intelligenti»³⁶, ma in loro è riscontrabile persino «il senso del dovere e di moralità», cosicché «bisogna essere volontariamente ciechi per non vederlo»³⁷.

30 *Ibidem*, p. 68.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 *Ibidem*, p. 76.

34 *Ibidem*, p. 94.

35 *Ibidem*, p. 104.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*, p. 105.

Si potrebbe essere tentati di considerare il mondo animale come «una variazione o una riduzione del nostro mondo, del vero mondo, in cui essi e noi viviamo»³⁸, ma tale tesi presupporrebbe di nuovo una cesura netta tra gli umani e gli altri animali, cesura che però non è dimostrabile. Esistono profonde differenze tra il mondo così come è percepito e vissuto dagli umani e quello degli altri animali ma, secondo Martinetti, esistono altrettante “gradazioni” di mondi all’interno della stessa umanità:

Anche noi uomini abbiamo ciascuno il nostro mondo: e i mondi nostri si dispongono nella stessa gradazione in cui sono le intelligenze che li apprendono. I grandi spiriti vedono un mondo che il volgare non vede: un mondo più vasto, più ricco, e più vero. Essi vedono noi nel nostro mondo, come noi vediamo gli animali, e dicono di noi, come noi diciamo di questi: «Vi sono nel mondo questi e questi altri aspetti per cui il loro occhio è cieco e la loro coscienza è chiusa»³⁹.

Se «ogni specie animale, come ha la sua anima, ha il suo mondo», la nostra pretesa di conoscere completamente gli altri animali, «misteriosi esseri che come noi qui vivono, soffrono e si elevano»⁴⁰ è illusoria; ma altrettanto illusoria è la pretesa di conoscere pienamente qualsiasi altro essere umano, anche quelli più vicini. Se la conoscenza ultima delle cose «ci sfugge», scrive Martinetti,

nondimeno sentiamo che il processo del conoscere non è un tentativo irragionevole e disperato, ma un tendere infinito che ha la sua ragione nei compiti più gravi della nostra natura⁴¹.

La conoscenza «è un’unificazione» che attraverso la sua estensione porta «lo spirito individuale» a fare «del mondo la sua coscienza»⁴²:

Ma questa estensione del conoscere non è soltanto un’appropriazione esteriore e superficiale – sempre imperfetta – bensì anche una penetrazione pratica, un riconoscimento progressivo dell’identità di natura che collega le cose col nostro spirito; un’estensione della nostra vita verso quell’unità essenziale e

38 *Ibidem*, p. 130.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*, p. 131.

41 *Ibidem*.

42 *Ibidem*, p. 132.

profonda che stringe in una vita sola tutti gli esseri del mondo⁴³.

Questa «estensione» del conoscere attraverso un lungo processo storico «ha fatto sentire» innanzitutto «all’uomo, al di là delle differenze superficiali di stato e di classe, l’identità della natura più profonda in tutti gli uomini»⁴⁴:

Giova perciò sperare che, quando penetrerà in noi un più vero concetto della natura dell’animale e dei suoi rapporti con noi, esso aprirà anche al nostro occhio spirituale un regno dello spirito più vasto che il regno umano: allora gli uomini riconosceranno che vi è tra tutte le creature un rapporto ed un’obbligazione vicendevole ed estenderanno, senza sforzo, a tutti gli esseri viventi quei sensi di carità e giustizia, che ora considerano dovuti soltanto agli uomini⁴⁵.

Il breviario spirituale

Ne *Il breviario spirituale* Martinetti riprende e prosegue le riflessioni de «La psiche degli animali», soffermandosi maggiormente sulle implicazioni morali e religiose della sua filosofia. La nota di speranza (che un giorno l’uomo possa estendere «a tutti gli esseri viventi» il senso «di carità e giustizia») con cui si concludeva la conferenza del 1922, trae il proprio fondamento, come si è accennato, dallo stesso sviluppo storico della morale. Martinetti nota che i sentimenti di carità e giustizia non comprendevano fin da principio l’umanità intera:

Limitati prima alla cerchia dell’unità familiare, essi si sono estesi, di mano in mano che si è venuto costituendo un sistema sempre più vasto di relazioni civili tra gli uomini, a tutti gli individui della propria gente, alla propria città, alla nazione, e quindi a tutti gli uomini⁴⁶.

La speranza di Martinetti è che in un domani non troppo lontano anche gli altri animali possano venir inclusi nella comunità morale, ponendo fine

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*, p. 133.

45 *Ibidem*.

46 *Id.*, *Breviario spirituale*, cit., p. 132.

al dominio e alla «schiavitù crudele» che l'uomo esercita sugli altri viventi. Per Martinetti, infatti, il modo con cui l'uomo tratta gli altri animali è profondamente ingiusto:

Gli animali che a lui servono sono privati della libertà, assoggettati a lavori penosi senza alcun riguardo ai loro bisogni ed ai loro istinti: gli altri vengono considerati come cose insensibili e privati differentemente della vita, spesso coi mezzi più barbari, per egoismo, per capriccio, qualche volta per crudeltà e per il piacere veramente umano di veder soffrire. Ora il dolore è sempre dolore: ogni sofferenza inflitta senza necessità ad un essere sensibile rappresenta semplicemente l'esercizio di una volontà malvagia ed una crudeltà, un'ingiustizia, un male in chi la infligge⁴⁷.

Ripercorrendo il cammino dell'amato Schopenhauer, Martinetti denuncia innanzitutto il fatto che troppo spesso l'uomo, rivelando tutta la sua «insensibilità [...] di fronte alle sofferenze animali»⁴⁸, sfrutta o utilizza i non umani senza alcuna particolare necessità: ad esempio quando tiene «in prigione per semplice diletto animali selvatici, strappandoli alla loro vita naturale e libera»⁴⁹; quando si serve «per i puri capricci del lusso e della moda di prodotti d'origine animale»⁵⁰; quando pratica la caccia, «la più vana e la più ingiustificata delle violazioni del diritto dell'animale»⁵¹:

Uccidere per necessità, è doloroso; ma cercare il proprio piacere nelle angosce della morte di altre creature è d'una stupidità desolante⁵².

A differenza di Schopenhauer, però, Martinetti non ricade nel solito pregiudizio di considerare la dieta carnea come necessaria alla vita umana, ma difende pienamente la scelta vegetariana, che in nessun caso ritiene possa venir ridotta a mero sentimentalismo. La maggioranza di noi occidentali che giudica come sentimentale la scelta vegetariana, dovrebbe, per coerenza, considerare se stessa «sentimentale» quando condanna la pratica dell'antropofagia:

47 *Ibidem*, p. 134.

48 *Ibidem*, p. 136.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*, p. 137.

52 *Ibidem*.

L'ultimo re delle isole Fidgij, il re Takumbao, [...] raccontava con compiacenza, nei suoi momenti d'abbandono, che egli aveva consumato più di ventimila lingue provenienti da nemici, uccisi durante o dopo la battaglia, e faceva volentieri considerazioni comparative sul gusto della carne indigena ed europea. Noi non siamo in fondo molto dissimili dal re Takumbao; anch'egli avrebbe probabilmente accusato di sentimentalismo chi gli avesse mosso delle osservazioni sopra il modo col quale trattava i suoi prigionieri ed i suoi nemici⁵³.

Martinetti non nega che anche nel movimento vegetariano possano esserci «esagerazioni ridicole»⁵⁴ ma, secondo il filosofo canavesano, esso è ormai «uscito dalla fase utopistica per entrare nella realtà»⁵⁵:

Ed è anche un fatto che il sentimento di ripugnanza che prova ogni persona sensibile al pensiero della macellazione si accentua sempre più e che questo fatto orribile è sottratto alla vista e considerato come una professione ignobile e degradante⁵⁶.

Martinetti rinnova così la propria speranza che «in un avvenire più o meno lontano l'uomo non [abbia più] bisogno, per vivere, di divorare le carni degli altri animali»⁵⁷:

«Qualunque sia la mia abitudine personale», scrive Thoreau, «io non dubito che la razza umana nel suo cammino progressivo sia destinata a lasciare l'alimentazione animale così certamente come le tribù selvagge hanno abbandonato l'antropofagia quando sono venute a contatto con i popoli civili»⁵⁸.

Sofferenza animale e inquietudini religiose

La speranza di Martinetti in un'estensione dei «sentimenti di carità e giustizia» a tutti gli animali non lo porta però a condividere un facile

53 *Ibidem*, p. 135.

54 *Ibidem*, p. 134.

55 *Ibidem*, p. 135.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*, p. 136.

58 *Ibidem*.

ottimismo sul progresso morale dell'umanità:

Mettiamoci seriamente di fronte alla realtà e chiediamoci: si può dire che l'umanità, l'ultima delle razze animali apparse, sia dal punto di vista morale la corona della creazione? Si può dire che la storia degli uomini si risolva in una conquista progressiva dei valori spirituali, che sono i valori essenziali della vita?⁵⁹

Non bisogna [...] illudersi che dei progressi particolari, come la rinuncia all'antropofagia o all'abolizione della schiavitù, che furono possibili in determinati momenti favorevoli, siano conquiste definitive: del resto la schiavitù ha fatto di nuovo oggi, sotto mutato nome, la sua apparizione ed ha trovato i suoi apologisti⁶⁰.

A Martinetti si può quindi applicare lo stesso giudizio che egli aveva coniato per Schopenhauer: il filosofo del «pessimismo immanente» e «dell'ottimismo trascendente»⁶¹. Proprio la sofferenza animale è uno degli aspetti del mondo che rafforzano in Martinetti la convinzione che esso non sia affatto il paradiso perduto, né che «l'opera di moralizzazione» possa mai conseguire «il suo fine»⁶². Il mondo sembra piuttosto equiparabile ad una «creatura diabolica»:

Noi oggi soffriamo perché siamo così offesi nelle nostre esigenze morali: ma che cosa è questo di fronte agli strazi che soffrono, da miriadi di secoli, tante povere creature innocenti del mondo animale? Il mondo è veramente una creatura diabolica⁶³.

Il problema della sofferenza animale ha sempre profondamente angosciato il filosofo piemontese. Nella precedente citazione, in particolare, riecheggia un famoso pensiero di Malebranche, che Martinetti cita ripetutamente in molti dei suoi scritti, secondo cui «se le bestie soffrissero Dio sarebbe ingiusto»⁶⁴:

«Essendo gli animali innocenti, come tutto il mondo riconosce, se fossero capaci di sentire, si avrebbe che sotto un Dio infinitamente potente e giusto, una creatura innocente soffrirebbe il dolore, che è sempre la pena di qualche peccato»⁶⁵.

Malebranche, da cartesiano *sui generis*, ne concludeva che la sofferenza degli animali non può che essere apparente, essi infatti non possono soffrire data l'infinita bontà di Dio. Per Martinetti, al contrario, la sofferenza animale non è affatto apparente e come tale non può essere negata:

Come è vero che la terra è per gli animali un inferno e l'uomo il loro demonio! Negli ammazzatoi Dio non esiste⁶⁶.

È un fatto che nel mondo ci siano degli innocenti che soffrono pene infernali. C'è persino chi con «gioia diabolica» prova soddisfazione nell'ucciderli o nel farli soffrire; così come è «diabolica [...] l'indifferenza con cui le moltitudini e purtroppo anche le chiese considerano il dolore degli animali»⁶⁷.

Queste continue riflessioni metafisiche e teologiche con cui Martinetti accompagna i suoi inquieti pensieri sulla sofferenza animale sembrano avvalorare le interpretazioni dualistiche del suo pensiero, così come mostrano innegabili convergenze tra la sua religiosità e quella manifestata dalle eresie manichee e catare. In maniera più convincente, Giovanni Fornero e Salvatore Tassinari ne *Le filosofie del Novecento* si limitano ad evidenziare la coesistenza nel pensiero del filosofo canavesano di due prospettive tra loro apparentemente incompatibili:

Da un lato l'idea, maturata anche attraverso la consuetudine con le antiche filosofie indiane e l'amato Schopenhauer, di un profondo dualismo che divide il mondo empirico del molteplice e del mutamento, dominato dall'illusione, dal male e dal dolore, dalla realtà noumenica trascendente, nell'unione con la quale le apparenze svaniscono e si guadagna l'autentica libertà spirituale; dall'altro la ferma, spinoziana certezza dell'altrettanto profonda unità del reale, garantita dalla presenza della divina assoluta Unità in ogni grado costitutivo del mondo empirico⁶⁸.

59 *Id.*, *Schopenhauer*, il melangolo, Genova 2005, p. 228.

60 *Ibidem*, p. 229.

61 *Ibidem*, p. 226.

62 *Id.*, *Ragione e fede*, cit., p. 378.

63 A. Paviolo, *Piero Martinetti aneddotico*, cit., p. 45.

64 P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, cit., p. 33.

65 *Ibidem*.

66 *Id.*, *Ragione e fede*, cit., p. 289.

67 *Ibidem*.

68 Giovanni Fornero e Salvatore Tassinari, *Le filosofie del Novecento – Volume I*, Bruno Mondadori Editore, Milano 2002, p. 245.

Fede morale e pietà verso gli animali

Martinetti fa propria la tesi di Schopenhauer secondo cui «l'essenza [...] dell'atto morale» è la compassione, che egli traduce e declina religiosamente come «pietà», come «rivelazione dell'unità spirituale degli esseri»⁶⁹. Tale «rivelazione» non è deducibile dalla sola «descrizione scientifica dei fatti», ma si fonda su una «concezione complessiva delle cose», ossia su una «metafisica»⁷⁰:

Per interpretare l'agire umano, noi dobbiamo interpretare la natura umana, investigare quale sia il posto che l'uomo occupa nella natura, le sue relazioni col gran Tutto: la morale non sfugge quindi alla metafisica⁷¹.

Secondo Martinetti, la morale, pur avendo un'origine che precede la vita religiosa, così come del resto «la vita organica» precede quella «morale», «tende verso la religione»⁷²:

Le forme più alte e pure della morale, come la carità eroica, la pietà verso gli umili, i deboli, i sofferenti, non hanno valore tanto per riguardo alle conseguenze morali, quanto come preparazione ad una vita più alta, alla vita religiosa⁷³.

La stessa pietà verso gli animali rientra tra «le forme più alte e pure della morale». Essa è «il cadere d'un velo, è un'intuizione, una rivelazione»:

Intuizione di che cosa? Dell'unità spirituale più vasta, di fronte a cui la separazione degli esseri è parvenza e la limitazione dell'essere egoista è cecità, illusione, colpa⁷⁴.

La morale, pur potendo esistere indipendentemente dalla vita religiosa, trova in questa il suo culmine. Secondo Martinetti, infatti, tutti i tentativi delle diverse forme di naturalismo di offrire una spiegazione riduttivamente mondana all'agire morale si sono rivelati insufficienti. L'agire morale

69 P. Martinetti, *Ragione e fede*, cit., p. 265.

70 *Id.*, *Scritti di metafisica e filosofia della religione – volume primo*, Edizioni di Comunità, Milano 1976, p. 594.

71 *Ibidem*.

72 *Ibidem*, p. 595.

73 *Ibidem*.

74 *Id.*, *Ragione e fede*, cit., p. 265.

non può trovare il proprio fondamento sulla possibilità di successo; basta rammentare quanto il mondo sia «pieno di miserie davanti alle quali ogni carità è impotente»⁷⁵. Il fondamento della morale non può che essere trascendente:

Ciò che vi è di essenziale in ogni forma d'azione morale è unicamente la direzione della vita interiore, l'adesione sempre più profonda dello spirito all'ordine divino⁷⁶.

«La considerazione della vanità dei nostri sforzi» non ne distrugge comunque «il valore: la constatazione di questa vanità non sopprime la verità in apparenza opposta, che la realizzazione dell'ideale morale nel tempo e nel mondo» rimane per noi «un dovere assoluto»⁷⁷:

È già detto nel quarto Vangelo: «La luce risplende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta» (I, 5) [...]. Tutti gli uomini, che, come Mazzini, hanno combattuto per la causa della libertà, hanno sovente provato l'impressione come d'una solitudine desolata⁷⁸.

La speranza di un domani in cui gli umani possano finalmente riconoscere che «vi è tra tutte le creature un rapporto ed un'obbligazione vicendevole» e in cui estendano «a tutti gli esseri viventi quei sensi di carità e di giustizia, che ora considerano come dovuti soltanto agli uomini»⁷⁹, trae quindi la sua forza non tanto dalla concreta possibilità di un rivolgimento utopico della società umana, sempre «imperfetta moralmente», ma dall'intima forza della propria fede religiosa, da quella kantiana «fede morale», che anche per Martinetti è «l'unico criterio, la guida di ogni fede storica, di ogni rivelazione»⁸⁰.

75 *Ibidem*, p. 341.

76 *Ibidem*, p. 341.

77 *Ibidem*, p. 378.

78 *Ibidem*, p. 377.

79 *Id.*, *Pietà verso gli animali*, cit., p. 134.

80 *Id.*, *Kant*, Fratelli Biscocca Editori, Milano 1943, p. 265.

Rodrigo Codermatz

Specismo e pensiero di sorvolo

Nell'ambito della lotta per la liberazione animale, il veganismo è afrancamento e rimozione dell'animale non umano dalla posizione in cui l'antropocentrismo l'ha costretto, è lotta contro il concetto di sovranità in quanto sicurezza e normalità. È un vero e proprio attacco alla tranquillità dei rapporti interpersonali, al gruppo di parenti, amici, colleghi, vicini e conoscenti che contribuiscono, volenti o nolenti, al mantenimento dello *status quo* sterile e nevrastenico della loro quotidianità serena, abitudinaria, naturale e normale e delle architetture ideologiche, quali la famiglia – metamorfosi transferale dei nostri primi oggetti gratificanti – su cui tale *status quo* si regge.

Il veganismo è un vero e proprio attacco a partire dalla messa in gioco della corporeità: già con la sua semplice presenza fisica, sorta di *acting-out* contro l'abituale essere-nel-mondo, il vegano-antispecista sospende l'oggetto culturale quale presupposto per la percezione dell'altro («Non sono io a toccare», scrive Merleau-Ponty, «ma il mio corpo, quell'altro soggetto che sta sotto di me»¹); di conseguenza, sconnette il campo intersoggettivo poiché mette tra parentesi l'altro come luogo di una specifica visione del mondo fondata sui propri oggetti familiari. Il corpo vegano è, quindi, *crisi percettiva*. In quanto “oggetto imbarazzante”, provocazione, toglie *catene e lenzuola* al sapere della norma, agisce come un arto fantasma che apre un nuovo discorso, una nuova “storia terapeutica”, un “terzo pianeta”², innescando, come direbbe Harry Guntrip, dei *potenziali non evocati*; il corpo vegano scioglie i nodi e riempie i vuoti e i silenzi di una situazione interpersonale che la cultura vuole mantenere istituzionalmente sicura, esaspera i rapporti spaziali, innesca una spazialità inedita in cui la denuncia antispecista va ad abitare le cose e il suo messaggio di condanna ad investire il proprio gruppo sociale con le sue strutture e le

sue architetture³. Il veganismo, perciò, costituisce una grave minaccia alla situazione interpersonale: esso alza il velo della distorsione paratassica e ne decostruisce il linguaggio autoptico e reificante al pari dell'immaginario ideologico; smaschera la disattenzione selettiva e pone sotto gli occhi il *perturbante*, cioè la sofferenza e la morte di un'altra *esistenza*⁴.

Il dialogo tra l'interlocutore onnivoro e il vegano antispecista diviene in tal modo insopportabile, creando una situazione in cui ci si trova a parlare due lingue diverse. L'uno si sente disapprovato moralmente, l'altro si trova solo e scoraggiato dinnanzi al muro della collusività del gruppo che fa apparire l'onnivoro forte e inattaccabile. L'uno non sa cosa aspettarsi dall'altro: le strutture comunicative di scambio sono completamente stravolte, si rivelano insufficienti e inadeguate; si realizza una diffrazione tra le due posizioni in campo per cui quelle che Sullivan chiamava *configurazioni me-te* non riescono più a corrispondere, restano sospese, girano a vuoto.

Questa crisi comunicativa è solo un problema di contenuti? Può essere completamente rubricata come uno stato di panico, come una condizione di forte disagio e di angoscia o sotto a questa *impasse* si nasconde un problema ben più profondo, un problema strutturale che sta a monte della parola? L'incistamento della situazione interpersonale in strutture fisse e infantili, in un complesso di adattamenti e di tendenze aventi come fine la sicurezza interpersonale, non comporta forse una limitazione effettiva, un indebolimento e un livellamento dei processi associativi e di ideazione? In effetti, distorcendo la realtà in termini di sicurezza interpersonale e rimuovendo attraverso la disattenzione selettiva tutti gli oggetti ansiogeni e inquietanti, il bisogno di sicurezza interpersonale forgia una *forma mentis* ben precisa, compromettendo e delimitando drasticamente il pensiero: l'ideazione resta a un livello superficiale e sono messi in relazione tra loro solo gli oggetti (interni ed esterni) che rientrano e vengono assorbiti nel quadro della sicurezza interpersonale. Tutto il resto è trasfigurato o rimosso.

La sicurezza interpersonale rende tutto più agevole, a portata di mano, a disposizione, facilmente manipolabile e gestibile; aggredisce il mondo e lo rende abituale, riconducendolo alla nostra sfera d'agio: il mondo viene ravvicinato e si accorcia. Ogni fase, passaggio, oggetto, elemento, idea e immagine intermedi che non siano omologati come sicuri, che non siano

1 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani Milano 2009, p. 414.

2 Per i concetti di “storia terapeutica” e “terzo pianeta”, cfr. Maurizio Andolfi e Claudio Angelo, *Tempo e mito nella psicoterapia familiare*, Boringhieri, Torino 1987.

3 Al proposito, cfr. Rodrigo Codermatz, *Il corpo vegano giudicante come imputazione*, <http://animalistifvg.blogspot.it/2015/03/il-corpo-vegano-giudicante-come.html>.

4 *Id.*, *Veganesimo e famiglia*, Lulu, 2014.

conosciuti e familiari vengano eliminati completamente. Al pari di ogni pensiero un poco più complesso e profondo che provi a muoversi verso la radice delle cose. Questo è il falso orizzonte, l'orizzonte ideologico in cui prospera il bisogno di sicurezza interpersonale, un orizzonte che non prevede altra prospettiva che non sia quella della collusione, della simbiosi, della felice partecipazione al gruppo. Certezza e sicurezza si fonderanno perciò nell'appropriazione, nell'avvicinamento delle cose a sé per porle sotto controllo: volendo fare del mondo la propria casa, lo si aggredisce in una vera e propria scorribanda volta alla confisca di tutto ciò che potrà essere afferrato.

Lo spazio ideativo del bisogno di sicurezza interpersonale potrà anche essere esteso, ma si tratterà comunque di uno spazio vuoto, uno spazio che sarà pura dilatazione senza profondità, uno spazio rarefatto, in cui oggetti effettivamente distanti si attraggono e si fanno virtualmente vicini, complementari, perché partecipano della stessa situazione sicura mentre gli elementi disturbanti vengono allontanati, cancellati, livellati. Uno spazio, quindi, interrotto e tempestato da veri e propri buchi neri nel contesto dialogale. All'interlocutore "onnivoro" mancano elementi semantici e immagini che il vegano, sospendendo il bisogno di sicurezza interpersonale, è riuscito a recuperare e a integrare nello sviluppo e nella maturazione (intesa anche come allontanamento dall'infanzia come base di rifornimento emotivo) della sua persona nel suo mondo⁵.

L'onnivoro spesso fatica a seguire le argomentazioni del vegano, non riconosce i punti "cardine" del discorso e ha fretta di "saltare" alle conclusioni a scapito di ogni forma di approfondimento e di delucidazione. La sua preoccupazione di muoversi da sicurezza a sicurezza si tramuta perciò in disattenzione, disinteresse e disinformazione, il che fa sì che la sua ideazione non proceda da idea ad idea, da immagine ad immagine, ma appunto a salti, in modo simile all'*Uebersprungen*, il pensiero saltante della mania. Consideriamo, ad esempio, la distorsione paratassica: sono al ristorante e al tavolo vicino un'altra persona sta mangiando una bistecca. La situazione è semplicissima nella sua quotidiana ripetitività. Ma quanta realtà, quanta oggettività, quanto "mondo", quante idee, quante immagini e quanta vita reale ed esistenza, il linguaggio quotidiano, autoptico e reificante, ha di fatto sacrificato, saltato? Che ne è del "chi" che ora è in quel piatto? La tassonomia l'ha esiliato! Il semplice nome "bistecca" ha fatto

saltare una parte cospicua di mondo: l'esistenza stessa dell'animale e il suo *continuum* ontologico sono scomparsi con la macellazione e il pezzo di carcassa che sta sulla tavola. Dov'è finito il boia? Le urla dell'animale e il suo sguardo? La cultura si fa garante della messa in scena di una carneficina, ci rende usufruibile un atto criminale e, nel far questo, tempesta il mondo di buchi neri, di non-luoghi in cui la realtà è risucchiata e lo strappo prodottosi nello spazio si richiude su se stesso. La processualità ideativa e immaginativa viene a mancare: la bistecca viene "isolata" al pari di un isotopo per essere ricostituita con il suo nuovo piccolo mondo artificiale costruito a misura dell'uomo. Il nome esilia il fatto e si realizza l'esodo del tragico.

L'*Uebersprungen* è la *forma mentis* del carattere sociale che la cultura, come società e modo di produzione, riproduce per autoriprodursi e produrre un pensiero spesso superficiale, "saltante", maniacale, invadente e indiscreto, vorace, incontinente e prepotente; l'umano che ha fatto della sicurezza interpersonale il senso della propria vita, che compra e che consuma per essere gratificato dal vicino, dal collega, dall'amico invade il mondo con il suo narcisismo e con la sua onnipotenza allucinatoria, i suoi sfoghi logorroici, la sua fretta e faciloneria, la sua impazienza, il suo ottimismo, la sua aporeticità, la sua iperchiarezza, la sua iperlucidità e onniscienza, la sua grande disponibilità che risponde all'ingiunzione del "detto-fatto" e del "volere è potere!". Il bisogno di sicurezza interpersonale, inteso come lettura fantastica e ideologica, depaupera lo spazio, i legami e i rapporti reali tra le cose, associa senza problemi le condizioni immonde e inimmaginabili in cui vivono gli animali negli allevamenti (la loro sofferenza, le torture che subiscono, il triste viaggio verso la macellazione, la loro consapevolezza, l'estenuante attesa della morte, partecipando a quella dei loro simili, tra urla di dolore, di disperazione, di paura, i vani tentativi di fuga e di ribellione, e infine l'esecuzione, il sangue e gli umori che si disperdono, le membra sezionate) con un pranzo tra amici o in famiglia. Questa rimozione completa delle realtà scomode e ansiogene, questo riassorbimento dello spazio, realizza un orizzonte fasullo in cui i processi ideativi e le associazioni di pensiero non hanno più alcun vincolo ed alcun obbligo: gli oggetti familiari e sicuri che popolano tale orizzonte si legano gratuitamente tra loro generando un mondo compatto, costretto e intrappolato nella rete di sicurezza che non lascia spazio al perturbante, a ciò che disturba, inquieta e "rompe i piani", all'inatteso, all'imprevisto, all'improvviso, al "nuovo", allo "straordinario", al "diverso", alla coincidenza, al non pianificato; in poche parole a tutto ciò che è contingenza e caso, a tutto ciò che non corrisponde a un'attesa. Eugène Minkowski affermava:

⁵ In questo contesto si parla di antispecismo e di veganismo, ma vale la pena di ribadire che le dinamiche descritte insorgono in qualsiasi situazione in cui viene compromessa o minacciata la sicurezza e la familiarità del mondo, la normalità.

Per la strada incrociamo tante persone, ma non ci preoccupiamo di sapere perché si trovano sulla nostra strada; accettiamo questi incontri come naturali e se qualcuno ci interrogasse a questo proposito, risponderemmo senza la minima esitazione: «È un puro caso»⁶.

La nozione di caso gioca un ruolo fondamentale nella nostra vita. Per rendersene conto, basta considerare da questo punto di vista tutti gli avvenimenti detti indifferenti (per esempio tutti gli incontri di persone, conosciute o sconosciute, che facciamo uscendo) che si svolgono ad ogni istante attorno a noi; si tratta di caso, diremmo noi se qualcuno ce ne domandasse la ragione; e pertanto non vi attribuiamo nessuna importanza⁷.

Un processo ideativo così serrato e conglomerante come quello descritto, volto al ravvicinamento e alla gestione della situazione, nonché alla rimozione o al livellamento dei nessi e degli elementi mediani destabilizzanti, non può che focalizzarsi e immobilizzarsi nella sua prospettiva centrata sul dettaglio, con grave limitazione della contingenza e della casualità della realtà che ci circonda quotidianamente e che costituisce il nostro ambiente e il nostro spazio vissuto.

Il bisogno di sicurezza imposta i propri processi ideativi e associativi molto precocemente nel corso della nostra esistenza; la nostra crescita è così accompagnata da un sostanziale deterioramento della capacità di recuperare concetti, idee, immagini, associazioni di idee rimosse o sublimite dalla cultura, della capacità di addentrarci nelle cose e nella vita:

Il livello medio della normalità occidentale corrisponde di fatto a un depauperamento psicologico medio, e non di rado esso equivale al minimo grado vitale di stabilità dell'io ottenuto al caro prezzo d'una serie di menomazioni più o meno profonde dell'entusiasmo di vivere [...]. Queste condizioni possono anche non sfociare mai nella malattia o non impedire al soggetto di ottenere nella vita un certo successo (sempre considerato dal punto di vista dei livelli medi); la menomazione delle funzioni, però, può nondimeno farsi risentire in una serie di impedimenti psicologici più o meno gravi verso una vita intensa e gioiosa⁸.

6 Eugène Minkowski, *Il tempo vissuto*, trad. it. di G. Terzian, Einaudi, Torino 1971, pp. 414-415.

7 E. Minkowski e Rogues De Fursac, «Contribution à l'étude de la pensée et de l'attitude autistes», in «Encéphale», n. XVIII, 1923, pp. 217-228.

8 Marjorie Brierley, *Trends in Psychoanalysis*, Hogarth, Londra 1951, cit. in Harry Guntrip, *Struttura della personalità e interazione umana*, trad. it. di L. Nahon e L. Schwarz, Bollati Boringhieri, Torino 1971, p. 117.

Forse la perdita più grave è proprio quella della dimensione della contingenza e del caso. Il caso, infatti, come sosteneva Jaspers, è l'elemento fondamentale e comune di tutte le situazioni-limite: la lotta, la colpa, la sofferenza e la morte⁹. Nel falso orizzonte del bisogno di sicurezza interpersonale va persa la natura contingente e casuale della situazione-limite. Così, ad esempio, per gli animali negli allevamenti la morte perde il proprio aspetto casuale essendo inserita in un processo seriale e il senso della loro "esistenza" diviene quello di inerire all'intera mandria come quantità e numero. La serialità costituisce la causalità e la necessità; la morte di un animale non viene più vista come contingenza, come possibilità – l'animale potrebbe anche non morire *hic et nunc* –, ma appunto in chiave di causalità e di necessità: l'animale viene fatto nascere solo perché dovrà necessariamente morire. Il processo ideativo che sta alla base del bisogno di sicurezza interpersonale non dà spazio alle situazioni-limite: nel suo orizzonte c'è un'apertura molto superficiale alla sofferenza, alla morte, che si riduce ulteriormente nel caso della situazione-limite della morte animale. E, non dimentichiamolo, la superficialità è tautologia: quando deve giustificare l'uccisione di un animale la tautologia dice: «Perché è così, perché è necessario, naturale, normale, perché è tradizione, costume». La sofferenza animale ci è presentata tautologicamente e chi lo fa sa bene di ricorrere ai colori, alle ninne nanne, al teatro di ombre, ai caroselli e alle lanterne magiche della nostra infanzia e della nostra adolescenza – il periodo dell'esistenza in cui ci si sente più sicuri e più cullati.

Sostenere una situazione interpersonale sicura ed univocamente condivisa dal consenso anonimo della società richiede già in partenza una buona dose di capacità di scendere a compromessi, una buona dose di ipocrisia, un saper chiudere gli occhi, un saper tacere, la capacità di voltarsi dall'altra parte al momento giusto. Sostenere una situazione interpersonale sicura vuol dire nascondersi dietro una maschera, vuol dire lasciarsi strangolare dai mille compromessi con la società e con ciò che conviene, ignorando lo sfruttamento e la sofferenza animali.

9 In *Psicopatologia generale* (1913), Karl Jaspers sostiene che il caso è una situazione-limite particolare accanto alla morte, alla sofferenza e alla colpa; in *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), la sofferenza perde la propria caratterizzazione di situazione-limite particolare e diviene correlato soggettivo dell'antinomicità del reale, assumendo in tal modo un carattere generale; al suo posto, come situazione-limite particolare, subentra la lotta. In *Filosofia* (1931), il caso, da situazione-limite particolare, è costituito ad aspetto generale della situazione-limite e al suo posto, come situazione-limite particolare, è reintrodotta la sofferenza riconsiderata come vero e proprio dolore fisico – non a caso Jaspers parla di dolore e non di sofferenza.

CIRQUE

Ho visto una ragazza baciare un cane**Intervista a Carmen Dell'Aversano**

Il Centro Interuniversitario di Ricerca Queer (CIRQUE) è nato nella primavera del 2015 e ha da poco dato vita alle prime iniziative seminariali. Abbiamo intervistato la direttrice Carmen Dell'Aversano sul progetto e le sue implicazioni nell'ambito dei *Queer Studies* e dei *Critical Animal Studies*.

Come è nata l'idea di un «Centro Interuniversitario di Ricerca Queer», «uno spazio inclusivo, aperto e vitale per gli studi queer all'interno dell'accademia italiana»?

L'idea è nata all'indomani del primo convegno italiano di studi queer, organizzato da Silvia Antosa (che attualmente è vicedirettrice del CIRQUE) presso l'Università di Palermo nell'estate del 2010. Con Alessandro Grilli (Università di Pisa) e Francesco Bilotta (Università di Udine, che tra l'altro è l'ideatore dell'acronimo CIRQUE – Centro interuniversitario di ricerca queer) ci ritrovammo per un fine settimana di *brainstorming* da cui emerse l'idea, da un lato di colmare il ritardo dell'accademia italiana rispetto al panorama internazionale nel campo degli studi queer, e dall'altro di affermare una concezione del queer che non trattasse il termine come un semplice (e pleonastico) sinonimo di LGBTI (Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Intersex) ma che generalizzasse l'approccio a una decostruzione di tutte le identità e delle loro rappresentazioni, e a una critica di tutte le forme di normatività. I quattro anni e mezzo successivi sono trascorsi nel superamento di difficoltà burocratiche, fino alla fondazione del centro, che ha avuto luogo nella primavera del 2015.

Per me personalmente, la spinta ad affermare un'idea inclusiva del queer, che tornasse alle sue radici teoriche più radicali, è nata da un'esperienza che mi ha segnata. Nel 2009 Marie-Hélène Bourcier (che adesso è nel CIRQUE) mi aveva invitata a presentare presso il seminario queer che all'epoca dirigeva presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales a Parigi un primo abbozzo di quello che poi sarebbe diventato il mio lavoro sull'*animal queer*. Anche se chiaramente la stessa Marie-Hélène non aveva alcuna difficoltà a riconoscere la pertinenza della mia ricerca per gli studi

queer, parecchi ospiti, anche illustri, in quell'occasione manifestarono un atteggiamento di assoluta e violenta chiusura, affermando nella maniera più ostile che gli studi queer possono occuparsi unicamente di questioni di sesso e di genere (perché altrimenti arriva la polizia LGBTI e gli fa la multa, suppongo...). Questa esperienza si ripeté in occasione del congresso di Palermo, quando un noto teorico queer, subito dopo la presentazione del mio intervento, esclamò «Una volta ho visto una ragazza baciare un cane e mi si è rivoltato lo stomaco»; la risposta che ricevette fu: «Bene, adesso sai esattamente cosa prova un omofobo quando vede te e il tuo compagno che vi baciato» (per la cronaca, il mio lavoro sull'*animal queer* non ha alcuna attinenza con la zooerastia, pratica che condanno incondizionatamente, e il mio intervento non la nominava neppure...). Incontrai la stessa chiusura quando cercai di pubblicare il lavoro, che non a caso è poi comparso sul «Journal of Critical Animal Studies»¹; questa seconda esperienza mi ha spinto a progettare insieme ai colleghi del centro una rivista internazionale online a libero accesso, «Whatever – A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies», che ha proprio il fine di accogliere e stimolare le ricerche che applicano una prospettiva teorica queer ai contenuti di qualsivoglia disciplina (dalla critica e teoria letterarie alla pedagogia, dalla giurisprudenza alle scienze politiche, dalla psicologia ai *Critical Animal Studies...*), colmando un vuoto editoriale di estensione planetaria, ed offrendo a tutti gli studiosi che usano gli strumenti teorici del queer uno spazio dove incontrarsi, dialogare, apprendere gli uni dagli altri ed esplorare possibilità di collaborazione. Attualmente stiamo pianificando il primo numero.

Che spazi ci sono in Italia per la teoria queer, all'interno e all'esterno del mondo accademico?

Ogni stato del mondo si presenta come definitivo; ogni visione del mondo si presenta come completa. Per questo in teoria non esiste mai spazio per la novità, soprattutto non per un progetto, come quello queer, che si presenta non come riformistico bensì come rivoluzionario. Ma gli spazi non “esistono”: gli spazi si creano; e personalmente ho grande fiducia nella capacità di una rete di soggetti assai diversificati (singoli studiosi che operano anche al di fuori dell'accademia, gruppi e centri di ricerca, istituzioni...), ma uniti da una visione comune, di creare insieme uno spazio di cambiamento. Non solo intellettuale ma anche sociale, politico, etico.

1 Carmen Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot Be Spoken. Queering the Human-Animal Bond», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 8, nn. 1/2, 2010, pp. 73-125.

L'idea di queer che anima CIRQUE sembra distinguersi da un'idea di queer come approccio legato ai *Gender Studies*, ai *Gay/Lesbian Studies*...

Sul nostro sito (cirque.unipi.it) c'è una sezione intitolata «Un'idea del queer» (<http://cirque.unipi.it/unidea-del-queer/>) in cui spieghiamo il nostro approccio; fin dal titolo, abbiamo cercato di evidenziare nella maniera più chiara che non abbiamo alcun interesse a fondare un'ortodossia o a marcare un territorio, che la nostra è, appunto, *una* possibile idea del queer, e che altri possono considerare più interessanti e più produttive idee diverse dalla nostra. Siamo comunque convinti che una collaborazione armoniosa e fattiva possa fondarsi solo sulla condivisione di un certo numero di principi fondamentali, che per poter essere liberamente accettati o respinti devono essere anzitutto esplicitati. La prima cosa che credo sia importante dire è che non avremmo mai fondato il CIRQUE, e non ci avvieremmo a creare una rivista internazionale di studi queer, se non fossimo profondamente convinti che il queer può ispirare e fondare un programma di ricerca a raggio molto ampio, e con notevolissime potenzialità innovative. Potenzialità che stanno cominciando a manifestarsi, ad esempio, nell'uso di termini come *neuroqueer* per definire le persone non neurotipiche, nel lavoro sulla pedagogia queer (che non ha certo unicamente l'obiettivo di creare – cosa scontata e doverosa – un ambiente di apprendimento rispettoso delle persone LGBTI), nella *queer legal theory*, nell'*animal queer* che forma il nucleo della mia ricerca, ma che prima della creazione del CIRQUE non avevano (e non solo in Italia) uno spazio dove confrontarsi, collaborare e crescere insieme. Per realizzare pienamente la promessa intellettuale, sociale, politica ed etica di queste potenzialità è però necessario andare al di là dei limiti che hanno finora caratterizzato nel campo degli studi queer la selezione sia degli oggetti d'indagine sia degli obiettivi. Nella pratica concreta, anche se non nei pronunciamenti teorici, il queer ha avuto la tendenza ad allinearsi alla posizione, epistemologica prima ancora che politica, LGBTI; ma questo, per quanto produttivo possa essersi dimostrato, non è che un accidente storico. L'idea fondamentale del queer è infatti assai più astratta: il queer ha per oggetto la problematizzazione e decostruzione delle categorie, in primo luogo delle categorie rispetto a cui una determinata cultura rende obbligatorio posizionarsi, vale a dire quelle che configurano l'identità sociale. Tra queste categorie quelle del sesso e del genere hanno sicuramente un rilievo notevole, ma non più, ad esempio, di quelle della classe, della cittadinanza, dell'abilità/disabilità o della specie. Inoltre, focalizzare la decostruzione delle categorie identitarie sulle variabili del sesso e del genere vuol dire aderire, in maniera implicita

e per questo ancora più insidiosa, a una definizione dell'identità incentrata sui tratti del sesso e del genere, e di conseguenza, in ultima analisi, non problematizzare l'identità ma, al contrario, essenzializzarla, collegandola appunto a un insieme ristretto e omogeneo di parametri considerati incondizionatamente fondanti e ineludibilmente definitivi. Questo può essere un problema.

Un secondo problema è che questa operazione, che, come dicevo, non è forse eccessivo definire paradossalmente di essenzializzazione, dedicando un'attenzione esclusiva e continua alle componenti sessuali e di genere delle categorie identitarie, finisce, in pratica anche se non in teoria, per confinare nel non-detto e nel non-visto teorico, sociale e politico le altre: reiterare la centralità e la non-negoziabilità del diritto ad affermare le componenti sessuali e di genere della propria autodefinizione vuol dire rendere, per effetto di una disattenzione e di un silenzio forse inconsapevoli ma certamente non innocenti, marginali e negoziabili le altre, creando una situazione in cui innumerevoli modalità e situazioni di oppressione possono continuare non soltanto a perpetuarsi, ma ad essere escluse dall'ambito del concettualizzabile e del percepibile purché non riguardino pochissime variabili predefinite che vengono rese oggetto di una sistematica vigilanza.

Questo modo di approcciarsi alla ricerca queer, già da te espresso nell'articolo citato, offre maggiori possibilità di pensiero intersezionale, anche in relazione al tema (emergente) delle soggettività non umane. Che cosa può offrire, dunque, tale pensiero alla riflessione anti-antropocentrica?

Anzitutto una prospettiva alternativa sulla questione dei diritti. Dall'Illuminismo in poi, il discorso sui diritti nella cultura occidentale ha sempre preso le mosse dalla definizione di un soggetto presentato come normale e normativo che è, appunto, il soggetto "naturale" dei diritti; gli altri soggetti possono arrivare ad avere dei diritti soltanto nella misura in cui sono capaci o disposti ad assimilarsi a questo soggetto. Questa premessa illuministica è ancor oggi alla base di gran parte delle argomentazioni in favore dei diritti degli animali: dall'utilitarismo di Singer al neo-kantismo di Regan, gli animali hanno dei diritti nella misura in cui sono simili a noi umani, che rappresentiamo appunto il soggetto naturale dei diritti, con cui tutti coloro che aspirano ad avere dei diritti devono dimostrare di avere qualcosa in comune; e la nostra disponibilità a riconoscere loro dei diritti sarà appunto funzione della salienza percettiva di questi tratti comuni, come dimostra, ad esempio, la posizione di eccezionalità privilegiata che anche i più convinti specisti sono disposti di norma ad accordare alle

scimmie antropomorfe.

Un approccio queer alla questione dei diritti parte, al contrario, dal riconoscimento della violenza ricattatoria di tutto l'apparato di standardizzazione e omologazione che produce i soggetti come soggetti a cui possono essere riconosciuti dei diritti, e di conseguenza mette radicalmente in questione la scelta politica ed etica di subordinare il godimento dei diritti alla disponibilità e alla capacità a presentarsi riconoscibilmente come prodotti di tale apparato (come razionali, come normali, come umani...).

Gli animali non umani sono naturalmente i soggetti che hanno la massima difficoltà a presentarsi credibilmente come prodotti riusciti di questo apparato di omologazione; per questo in un'ottica queer i diritti animali rappresentano per me personalmente il caso focale, quello teoricamente più interessante e politicamente più urgente, di tutta la questione politica dei diritti, e dell'etica queer nel suo complesso.

NOTE BIOGRAFICHE

*R*odrigo Codermatz, laureato in Filosofia all'Università degli Studi di Trieste con Pier Aldo Rovatti, da anni si dedica allo studio dell'impatto dell'antispecismo sulla famiglia e sulla società da una prospettiva socio-antropologica e psicoanalitica. Ha pubblicato on-line diversi articoli tra cui «L'evangelizzazione dei circensi come nuovo fronte del colonialismo imperialista», «Il veganismo come scacco dell'animalismo» e «Il corpo vegano giudicante come imputazione». È autore di *Veganesimo e famiglia* (Lulu, 2014).

*C*armen Dell'Aversano insegna all'Università di Pisa e in diverse scuole di specializzazione in psicoterapia. La sua ricerca abbraccia e collega diversi campi, dagli studi ebraici alla psicologia, dalla filosofia alla retorica, dalla teoria letteraria ai *Critical Animal Studies*, dalla linguistica alla teoria del cinema, dal costruttivismo radicale agli studi queer. È volontaria in diverse organizzazioni per i diritti degli animali non umani.



Massimo Filippi
Sento dunque sogno
Frammenti di liberazione animale
Ortica, 2016

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.

IN LIBRERIA DAL 28 GENNAIO 2016