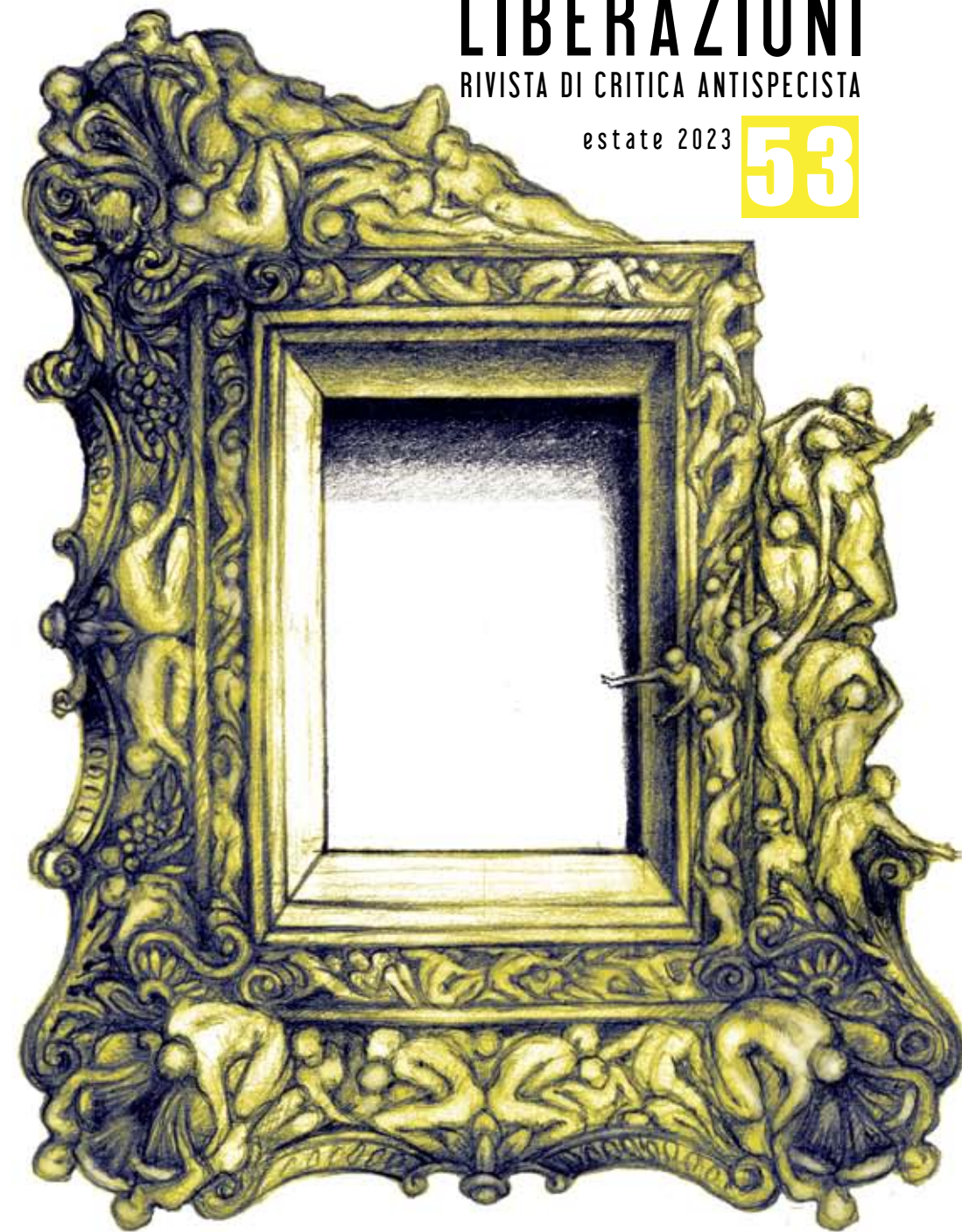


“ Parlare solo con le pecore. Non avere altro timore che quello di imbattersi in un orso.  
– Hervé Le Corre ”

liberazioni

53



M.FILIPPI Specie, specismo, antispecismo F.TIMETO Né sottomesse né antispeciste: origine e contraddizioni della questione animale nel femminismo occidentale L.FERNÁNDEZ E G.PARADA MARTÍNEZ Il veganismo non è una dieta. Una revisione critica antigraffobica e antispecista del “veganismo come stile di vita” M.INGUSCIO Carne e tradizione. Il rapporto simbolico tra alimentazione e pensiero reazionario ASSEMBLEA ANTISPECISTA E COLLETTIVA SCOBİ Sentieri selvaggi. Orsi in fuga fra propaganda, gabbie e proprietà privata E.MAGGIO Eo, *au hazard*, gli animali, il cinema... A.GALBIATI E L.MARTURANO Cani del tempo L.DI PIETRO La voce dei cani – 2019 M.D'ARCANGELO E T.MASTROTOTARO Siamo bambini nella fame N.ANYADU L'incontro



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

€ 6,00

liberazioni

# Liberazioni

Trimestrale Anno XIV n. 53 / Giugno 2023

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

## *Direttore responsabile*

Roberta Marino

## *Coordinatore di redazione*

Massimo Filippi

## *Redazione*

Luca Carli, Silvana Ferrara, Emilio  
Maggio, Luigia Marturano, Bianca  
Nogara Notarianni, Chiara Stefanoni,  
Federica Timeto, Ilaria Toson

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

Finito di stampare nel Giugno 2023  
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.eu](http://www.liberazioni.eu) - [redazione.liberazioni@gmail.com](mailto:redazione.liberazioni@gmail.com)

## *Abbonamenti*

- Annuale (4 numeri): 20 €  
- Annuale simpatizzante: 30 €  
- Annuale sostenitore: a partire  
da 50 €

## *Abbonamenti per l'Europa*

- Annuale (4 numeri):  
\* con invio trimestrale: 50 €  
\* con invio semestrale: 45 €  
\* invio annuale: 40 €  
- Annuale sostenitore (4 numeri)  
con invio trimestrale: a partire  
da 70 €

## *Per richieste e informazioni*

[redazione.liberazioni@gmail.com](mailto:redazione.liberazioni@gmail.com)

## *Per i pagamenti:*

- con bonifico bancario: **IBAN**  
**IT52V0760101600001009083229**

- con versamento su conto corrente  
postale: **ccp 1009083229**  
intestato a "Associazione Culturale  
Liberazioni"

Dove trovare la rivista (L'elenco aggiornato è reperibile su [www.liberazioni.eu](http://www.liberazioni.eu))

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - <a href="mailto:info@rifugiojillphipps.org">info@rifugiojillphipps.org</a>
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Asti	Centro di Documentazione Libertario Felix - Via Enrico Toti, 5
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Tarò	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - <a href="http://www.agriturismovegan.it">www.agriturismovegan.it</a> Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 3807704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61 Nuova Libreria Rinascita - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Catania	Libreria Calandra - Via Antico Corso, 63
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 <a href="http://www.spazio-solebaleno.noblogs.org">www.spazio-solebaleno.noblogs.org</a>
Forlì	Equal Rights Forlì - <a href="mailto:equalrights@inventati.org">equalrights@inventati.org</a>
Genova	Libreria Adespotos - Via delle fontane, 15
Grado	CaVegan - <a href="mailto:tamarasandrin@virgilio.it">tamarasandrin@virgilio.it</a> - 3473080298
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	Libreria Les Mots - Via Carmagnola ang. Via Pepe Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
Napoli	Libreria Tamu - Via Santa Chiara, 10/h Libreria Ubik di To. Mar. s.r.l. - Via B. Croce, 28
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Rimini	Associazione Grottarossa - Via della Lontra, 40 Biblioteca Civica Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Via Marino Mazzacurati, 76 Libreria Anomalia - Via dei Campani, 73 Libreria Antigone - Via dei Piceni, 1 Mr. Ibis Ludopub - Via Luigi Filippo de Magistris, 91-93
San Piero a Grado	Ippoasi - Via Livornese, 762
Torino	Biblioteca Civica Centrale - Via Della Cittadella, 5 Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via San Francesco da Paola, 6 Radio Blackout - Via Cecchi, 21/A
Trento	Biblioteca antispecista Rossana Fontanari - Via del Suffragio, 13
Valchiusa	KOIVU - Strada provinciale per Trausella, 20 - 3770847881
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
Verona	Libre! - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - <a href="mailto:libreverona@gmail.com">libreverona@gmail.com</a> Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a

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

# LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni  
ASSOCIAZIONE  
CULTURALE

Prima di portarci al mattatoio, com'era nei suoi programmi, volle prepararci

a quella visita. Affrontò prima l'argomento nel corso di parecchie lezioni, spiegandoci e rispiegandoci che gli animali non dovevano più soffrire, i tempi erano cambiati e non si agiva più come una volta, ora si faceva in modo che le bestie andassero incontro a una morte rapida e indolore. Arrivò al punto di usare in proposito il termine «umano» [...].

Io avevo di lui una tale stima e gli ero così affezionato che accettai anche questi preparativi un po' troppo circospetti per la visita al mattatoio, senza concepire nei suoi riguardi la minima avversione. Sentivo che voleva abituarci a qualcosa di inevitabile [...].

Pensavo tuttavia con grande angoscia al giorno della visita, che si faceva sempre più prossimo. [...]

Quando venne il momento e attraversammo il mattatoio, [...] mi tenne accanto a sé. Illustrò tutte le attrezzature come se fossero state appositamente studiate per compiacere gli animali. [...] Ripensandovi oggi, ho l'impressione che si comportasse come un prete che si sforza di distogliere qualcuno dal pensiero della morte. [...]

A un certo punto fu travolto dal suo amore per la scienza e ci mostrò qualcosa che distrusse tutto. Passammo accanto a una pecora appena macellata, che giaceva squarciata davanti a noi. Nella placenta nuotava un minuscolo agnellino, poteva esser lungo mezzo pollice, nemmeno testa e zampe erano chiaramente riconoscibili, ma tutto pareva ancora trasparente. [...]

Noi gli stavamo tutti attorno e lui mi aveva perso di vista. Ma in quel momento fui io che levai lo sguardo su di lui e dissi piano: «Assassinio».

#### OFFICINA DELLA TEORIA

---

- 4 Massimo Filippi  
**Specie, specismo, antispecismo**
- 11 Federica Timeto  
**Né sottomesse né antispeciste: origine e contraddizioni della questione animale nel femminismo occidentale**

#### TERRITORI DELLE PRATICHE

---

- 30 Laura Fernández e Gabriela Parada Martínez  
**Il veganismo non è una dieta**  
Una revisione critica antigraffobica e antispecista del “veganismo come stile di vita”
- 44 Marco Inguscio  
**Carne e tradizione**  
Il rapporto simbolico tra alimentazione e pensiero reazionario
- 59 Assemblea Antispecista e Collettiva Scobi  
**Sentieri selvaggi**  
Orsi in fuga fra propaganda, gabbie e proprietà privata

#### TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

---

- 68 Emilio Maggio  
**Eo, au hazard, gli animali, il cinema...**
- 76 Alessandra Galbiati e Luigia Marturano  
**Cani del tempo**
- 84 Lucia Di Pietro  
**La voce dei cani – 2019**
- 89 Massimo D'Arcangelo e Teodora Mastrototaro  
**Siamo bambini nella fame**
- 91 Nnamdi Anyadu  
**L'incontro**

#### NOTE BIOGRAFICHE

---

Massimo Filippi

**Specie, specismo, antispecismo**

Il termine *specismo* è stato coniato e introdotto nel dibattito sulla questione animale nel 1970 da Richard Ryder, psicologo inglese che aveva ripudiato per motivi etici la sperimentazione animale, ed è stato reso popolare da Peter Singer in *Liberazione animale* del 1975 e da Tom Regan in *I diritti animali* del 1983<sup>1</sup>. Per Singer lo specismo è «un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie»<sup>2</sup>. *Pregiudizio* che opera secondo gli stessi meccanismi che regolano le violazioni intra-specifiche del principio di eguaglianza: «Il razzista viola il principio di eguaglianza attribuendo maggior peso agli interessi dei membri della sua razza qualora si verifichi un conflitto tra gli interessi di questi ultimi e quelli dei membri di un'altra razza. Il sessista viola il principio di eguaglianza favorendo gli interessi del proprio sesso. Analogamente, lo specista permette che gli interessi della sua specie prevalgano su interessi superiori dei membri di altre specie. Lo schema è lo stesso in ciascun caso»<sup>3</sup>.

Più recentemente, a questa definizione di specismo se ne sono affiancate altre volte a sottolineare con maggior forza il nesso tra specismo e pratiche materiali di sfruttamento animale. Tra queste, una delle più note è quella del sociologo marxista David Nibert secondo il quale lo specismo è «un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali»<sup>4</sup>. Per Nibert, lo specismo non è tanto un pregiudizio, quanto piuttosto un'ideologia *giustificazionista* sviluppata per rendere conto delle pratiche di oppressione dell'animalità (inclusa quella umana): lo specismo, e di conseguenza l'antispecismo, non risiede immutato e immodificabile dalla notte dei tempi nel mondo

delle idee e non coinvolge solamente il mondo animale, ma è un prodotto della storia sottoposto e plasmato da forze materiali, economiche e sociali che pervadono anche la società umana e che necessitano di essere comprese e contrastate politicamente.

Tra le molte critiche che possono essere mosse a queste definizioni di specismo la più importante è certamente quella secondo cui tutte si rifanno a un'idea fissista ed essenzialista, quasi linneana, della nozione di *specie*, vista in un modo o nell'altro come un dato di fatto naturale. A partire (almeno) da Charles Darwin la “specie” dovrebbe invece essere considerata qualcosa di diverso da un mero descrittore biologico dal momento che è lo stesso naturalista inglese ad affermare a chiare lettere nel suo capolavoro che «il termine specie [è] applicato arbitrariamente, per ragioni di convenienza, a gruppi di individui molto somiglianti fra loro»<sup>5</sup>. Come sostiene il biologo ed epistemologo francese Jean-Jacques Kupiec, non a caso «Darwin non dice cosa sono le specie bensì cosa fanno: variano in continuazione»<sup>6</sup> e prosegue affermando che se la «concezione genealogica» di Darwin «fosse stata accolta e assimilata, lo stesso termine “specie” avrebbe dovuto essere abbandonato e sostituito con quello di “linea”»<sup>7</sup>. Va poi sottolineato che lo specismo non si esercita tra le specie ma tra due “specie” molto particolari: *l'Umano e l'Animale* – due astrazioni reali gemelle con funzione oppressiva. Questo è stato ben evidenziato da Derrida che ha avanzato la proposta di sostituire il termine “l'Animale” con il termine «*animot*»: *animot* suona come *animaux* (animali, al plurale) e contiene il termine “*mot*” (parola) a indicare il ruolo che il carnofallogocentrismo ha giocato nella svalutazione degli altri animali e dell'animalità in generale<sup>8</sup>.

In effetti, a ben pensarci, sia i meccanismi di *animalizzazione*, che accompagnano, giustificano e rendono possibile lo sfruttamento di specifici gruppi di umani, sia l'impresa tecno-scientifica contemporanea, in grado di produrre organismi ibridi ingegnerizzati, sia infine il capitalismo, che non si arresta di fronte alla barriera di specie e anzi si fonda proprio sulla messa al lavoro di qualsiasi corpo, non importa se umano o non umano, purché possa rivelarsi ri/produttivo, mostrano come la

1 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E Ferreri e P. Cavalieri, Mondadori, Milano 1991; Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990.

2 Peter Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 22.

3 *Ibidem*, p. 24.

4 David Nibert, *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield, Lanham 2002, p. 243.

5 Charles Darwin, *L'origine delle specie*, trad. it. di L. Fratini, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 123.

6 Jean-Jacques Kupiec, *La concezione anarchica del vivente*, trad. it. C. Milani, elèuthera 2021, p. 158.

7 *Ibidem*, pp. 168-169.

8 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 82.

specie sia più un *costrutto politico/performativo* che una descrizione innocente, ingenua e neutrale di gruppi di viventi molto simili tra loro tanto che il suo confine principale – Umano/Animale – può essere ridisegnato con grande disinvoltura dallo stesso sistema che si fonda sulla più intransigente accettazione ideologica di quello stesso confine.

Se così stanno le cose possiamo affermare che *non siamo mai stati specisti* oppure che le definizioni di specismo che si sono susseguite nel tempo sono *insufficienti* in quanto non hanno colto che è proprio dietro il presunto fissismo essenzialista della nozione di specie – che, volenti o nolenti, le pervade – che si nasconde quella che potremmo chiamare la *mobilità trasformista e oppressiva* dello specismo.

Tenendo conto di quanto affermato e per contribuire alla costruzione di una politica antispecista all'altezza del compito che deve fronteggiare, definiamo allora lo specismo come la *norma sacrificale* in cui si realizza l'intersezione letale tra un' *ideologia* che legittima lo smembramento istituzionalizzato dei corpi e l'insieme dei *dispositivi* che rendono possibile ed effettuano tale smembramento. La prestazione principale di questa intersezione sacrificale è quella di separare i *corpi che contano*, da tutelare, proteggere e sacralizzare, dai *corpi che non contano*, che possono essere sfruttati e uccisi impunemente.

Cominciando dall' *ideologia*, lo specismo può essere pensato come una *macchina*. Una macchina simile, in termini di funzionamento, a quella che Giorgio Agamben ha chiamato «macchina antropologica»<sup>9</sup>. Entrambe queste macchine lavorano, infatti, per produrre l'Uomo – ciò che si intende per umano –, separandolo dalla nuda vita attraverso un'operazione complessa che, ruotando attorno a un centro vuoto, si avvale di meccanismi che sono, simultaneamente, escludenti e includenti.

Il concetto di *centro vuoto* sta a indicare che, al di là delle differenze storiche che ne hanno caratterizzato il funzionamento e i “prodotti”, la macchina specista è messa in moto da definizioni stabilite a priori di che cosa sia l'Umano. In altre parole, la materializzazione dell'umano non è il risultato della scoperta empirica di tratti biologici identificativi, ma la certificazione burocratica dell'origine presuntivamente naturale dei rapporti sociali vigenti. In breve: *ciò che sembra essere il prodotto del lavoro della macchina specista è in realtà ciò che essa è chiamata a giustificare*. Ciò che conferisce a questa macchina tutta la sua efficacia operativa è proprio il centro vuoto, dove si realizza il cortocircuito

9 Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 42.

tra produzione e giustificazione dell'Uomo.

Per quanto riguarda invece il sincronismo dei meccanismi di *esclusione/inclusione*, si può dire che, come tutte le macchine, anche quella specista produce (include) dissipando energia e accumulando scarti (escludendo) – e viceversa. Questi fenomeni sono indissociabili: il dentro e il fuori si formano insieme e si “piegano” l'uno sull'altro; l'inclusione (il riconoscimento, l'intelligibilità sociale, l'*umanità*) si realizza tramite il *rigetto* (la rimozione, l'invisibilizzazione, la smaterializzazione, l'*animalizzazione*) di determinati tratti e di determinati gruppi e l'esclusione tramite l'*appropriazione* e la *cattura* di chi e di ciò che viene escluso.

Con queste premesse è possibile definire i tre meccanismi attraverso cui opera la componente ideologica della macchina specista: 1) la *definizione* del “proprio della *specie* dell'Uomo” (definizione stabilita a priori che la macchina deve restituire invariata ma con la “certificazione di naturalità”); 2) la *misurazione* della distanza che corre tra la *specie* standard di riferimento e tutti gli altri animali; 3) la *distribuzione gerarchica* delle *specie* secondo un ordine inversamente proporzionale alla suddetta distanza (maggiore è la distanza dal proprio dell'Umano, inferiore è la posizione che si andrà a occupare lungo la scala degli esseri). In breve, *il centro vuoto è la specie* non intesa come una linea genealogica biologicamente mobile ma come un'essenza tragicamente plasmabile capace di produrre, nel continuo “rimescolamento” e “riposizionamento” del dentro e del fuori, *specialità* (che sacralizzano alcune caratteristiche umane e i corpi che vi si conformano) e fenomeni di *speciazione* (l'*animalizzazione* dei corpi che possono essere smembrati impunemente).

Per completare la descrizione dello specismo vanno presi in esame quelli che abbiamo chiamato i *dispositivi di smembramento* dei corpi animali (umani e non). Questi dispositivi sono sia materiali che performativi. *Dispositivi materiali* sono l'allevamento, il mattatoio, il laboratorio e tutti gli altri nonluoghi di reclusione e reificazione con le loro strutture disegnate fin nei minimi dettagli e che non lasciano nulla al caso: dalla scelta del posto dove costruirli (generalmente lontani dai centri abitati in modo da sottrarli alla vista e non causare problemi igienico-sanitari) all'architettura il più funzionale possibile agli scopi dello specifico settore di sfruttamento, dall'“ottimizzazione” degli spazi (disposizione degli uffici, delle gabbie, dei tavoli operatori e delle catene di smontaggio) alla precisione maniacale, burocratica e certificata con cui ogni aspetto dell'attività industriale è standardizzato, dai

tempi di lavoro alle mansioni degli operai o dei tecnici, dalle piastrelle per facilitare le operazioni di pulizia ai sistemi di smaltimento dei rifiuti non commercializzabili, ecc. I *dispositivi performativi* sono anch'essi molteplici e comprendono una serie di *parole che uccidono*, di cui è possibile dare qui solo una lista incompleta: 1) le leggi nazionali e sovranazionali che regolano sia le pratiche di smembramento – la “macellazione umanitaria”, la “buona sperimentazione” e il “benessere animale” – sia le sovvenzioni pubbliche a loro sostegno; 2) le delibere delle associazioni degli industriali di settore o dei sindacati di categoria; 3) le disposizioni regolamentari su come e dove cacciare, su come e dove si possono attendere i circhi, su come fare ristorazione, su come gestire i canili, ecc.; 4) le misure amministrative volte, per esempio, a definire gli spazi in cui gli animali “da compagnia” possono entrare o dai quali sono tassativamente banditi, oppure le condizioni che comportano la “soppressione” dei cani mordaci.

Per ulteriore chiarezza vale la pena sottolineare che ciò che si sta cercando di sostenere non è l'inesistenza di tratti biologici maggiormente o più frequentemente presenti in questa o quella “specie” o, con altre parole, che non esistano differenze tra umani, cani, gazzelle e coleotteri. Quello che si sta affermando è che *l'operazione di individuazione delle caratteristiche che permettono di tracciare la linea di confine tra l'Uomo e l'Animale – la linea di specie più che mai mobile nella sua presunta immobilità – non è un'operazione neutra e naturale, ma una decisione normativa e normalizzante*. Detto più semplicemente: ciò che ci permette di distinguere *Homo sapiens* non è tanto la semplice osservazione di una serie “muta” di caratteristiche più o meno esclusive quanto piuttosto che queste *vengono fatte parlare* dall'indiscutibilità della norma sacrificale (la somma di ideologia e dispositivi) che, nell'ombra, ha già deciso chi è degno di vivere e chi può invece essere macellato in tutta tranquillità.

Allora, se si vuole davvero superare lo specismo ci si deve muovere contemporaneamente su due fronti: vanno decostruiti i suoi sistemi di sapere (la sua ideologia e le sue narrazioni) e vanno smantellate le sue strutture sezionanti (i suoi dispositivi di potere materiali e performativi), non fosse altro perché, una volta che il sistema funziona a pieno regime, centro vuoto, meccanismi di inclusione/esclusione e dispositivi di smembramento si rafforzano a vicenda, poiché, qui come altrove, non sono indipendenti gli uni dagli altri, ma si rincorrono in un circolo vizioso, in cui la *favola* del centro vuoto *normalizza i calcoli* di inclusione/esclusione e dei dispositivi e in cui questi ultimi *naturalizzano* la

favola del centro vuoto.

Questa doppia operazione di decostruzione e smantellamento dovrebbe tradursi in una *politica affermativa della gioia*, in cui l'*informe* della vita non genera più repulsione, schifo o «terrore del dissimile»<sup>10</sup>, ma il potente bisogno di creare nuovo essere: nuovi mondi, nuovi soggetti, nuovi desideri e nuovi piaceri, tramite un ininterrotto susseguirsi di *alienazioni produttive*. In breve, abbiamo più che mai bisogno di un antispecismo che comprenda che il problema non risiede nel *dove* si traccino le linee di confine o *quante* queste debbano essere, ma *nel fatto stesso che si continui a tracciarle*. Chiamiamo questo antispecismo *antispecismo viscido del comune*<sup>11</sup>.

Facendo propria l'idea della specie come linea genealogica, questo ulteriore movimento di opposizione allo specismo intende i viventi animali, senza eccezione alcuna, come *ibridi e meticci*, in una parola *impropri*. Gli animali, umani e non umani, sono costitutivamente relazionali: non sono individui che entrano in relazione, ma relazioni che eventualmente, perdendo in ricchezza e in potenza, possono venire individualizzate. Tutt'è siamo intrecci di relazioni, tutt'è siamo parte di un'incessante *creolizzazione* con “chi” ci ha preceduto, con “chi” ci ha accompagnato e ci accompagna e con “chi” ci seguirà. In altri termini, non siamo tanto individui differenti, quanto piuttosto singolarità immerse in un continuo processo di differenziazione alienante, di divenire-con-tra.

*Antispecismo del comune*, quindi, perché ciò che più di ogni altra cosa mette in stato di arresto la nozione di “specie” è il riconoscimento della *faglia di vita impersonale e transpersonale* che percorre l'intero vivente sensuale; vivente che, desiderando e desiderando di essere riconosciuto, “ci” interpella fin dentro le viscere e le pieghe più intime della carne. Il comune è lo spazio in perenne mutamento dove la *vulnerabilità* e la *finitudine* dei differenti corpi sensuali incontrano la capacità tutta “animale” di *gioire*, di *giocare*, di rendersi *inoperosi*, ossia di muoversi e sentire senza un fine prestabilito, sottraendosi in tal modo agli imperativi categorici della produttività e della riproduzione. Il comune è ciò che permette all'antispecismo di oltrepassare il *bíos* – la vita specializzata di cui si occupano le scienze biologiche – in direzione di *zoé* – che

10 Georges Didi-Huberman, *La conoscenza accidentale. Apparizione e sparizione delle immagini*, trad. it. di C. Tartarini, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 19.

11 Questa proposta è stata avanzata soprattutto in Massimo Filippi, *Questioni di specie*, elèuthera, Milano 2017, pp. 67-82 e in Massimo Filippi ed Enrico Monacelli (a cura di), *Divenire invertito. Dalla Grande Scimmia all'antispecismo viscido*, ombre corte, Verona 2020, pp. 13-27.

non è nuda vita ma potenza produttrice di mondi. Non sorprende allora che per l'antispecismo del comune la libertà è *liberazione, un processo collettivo che si materializza tra e con gli altri*. Il che, in fondo, corrisponde a restituire alla libertà la sua accezione originale che deriva dall'idea di una *crescita comune*, di una *fioritura* intesa come potenza connettiva della vita<sup>12</sup>.

*Antispecismo viscido*, infine, perché non si intende cadere nelle subdole trappole cripto-antropocentriche o, all'opposto, in quelle separazioniste che hanno caratterizzato fino a oggi l'antispecismo in cui si accorda riconoscimento rispettivamente all'Animale pseudo-umanoide simile a Noi (La Grande Scimmia) o all'Animale totalmente estraneo a Noi in quanto ancora-Naturale (Il Selvatico Ultra-Originario): l'Altro o, meglio, l'altro ci precedono e se molto più spesso sono a noi dissimile fino alla repulsione, nondimeno sono a noi inestricabilmente legati sia genealogicamente che ecologicamente.

Se la pandemia di Covid-19 ci avesse insegnato qualcosa, avremmo capito che, piaccia o meno, il mondo in cui viviamo è informe, viscido e comune. Per questo abbiamo bisogno di un *antispecismo neo-materialista* capace di rispondere alle sfide che *questo* mondo ci pone, un antispecismo che non si senta chiamato a mostrare e a dimostrare l'indubitabile, ossia che gli animali soffrono, ma a *domandarsi come sia possibile modificare politicamente l'esistente*. Quindi, proprio perché non siamo mai stati specisti, possiamo proporre una nuova definizione non di specismo ma di antispecismo che, riecheggiando Marx e Engels<sup>13</sup>, potrebbe suonare così: «L'antispecismo non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. *Antispecismo è il movimento reale che, liberando e liberandoci, abolisce lo stato di cose presente*».

12 Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Volume secondo, Potere, diritto, religione*, trad. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001, pp. 246-256.

13 Karl Marx e Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 25.

Federica Timeto

## Né sottomesse né antispeciste: origine e contraddizioni della questione animale nel femminismo occidentale

Ragioniamo profondamente, quando sentiamo con forza  
Mary Wollstonecraft

Nel 1790, due anni prima di andare a vivere a Parigi in piena rivoluzione, Mary Wollstonecraft, filosofa ed educatrice politicamente vicina al repubblicanesimo, che sarebbe morta qualche anno più tardi di setticemia dopo avere dato alla luce la futura scrittrice Mary Godwin Shelley, pubblicava *A Vindication of the Rights of Men*<sup>1</sup>. Un anno dopo<sup>2</sup>, la stessa dava alle stampe l'oggi più noto *Vindication of the Rights of Woman* (1792)<sup>3</sup>, un appello a considerare le donne come soggetti politici detentori di diritti. Per Wollstonecraft, l'inferiorità delle donne era imposta dagli uomini nel contesto familiare e domestico e non era una questione di natura, ma di educazione; rivendicando eguali diritti, era necessario dimostrare che le donne sono esseri razionali, a differenza delle bestie, e che la loro femminilità era piuttosto il risultato di un'educazione alla sottomissione, un vero e proprio addomesticamento che finiva per escluderle dalla sfera pubblica, dunque dall'azione. Per questo motivo, nei suoi testi, la pensatrice inglese si poneva l'obiettivo di rompere la barriera tra le due sfere, politicizzando lo spazio del privato e delle relazioni familiari come luogo dell'educazione alla virtù civile<sup>4</sup>. Su Wollstonecraft influiva certamente la posizione della storica radicale Catharine Macaulay e le sue *Letters on Education* (1790): oltre a sottolineare la mancanza di empatia e compassione dei bruti rispetto agli umani civilizzati e, pur riconoscendo anche ai contemporanei

1 Mary Wollstonecraft, *I diritti degli uomini. Risposta alle riflessioni sulla Rivoluzione francese*, trad. it. di B. Casalini, Plus, Pisa 2003.

2 Nel solco delle posizioni filo rivoluzionarie di Thomas Paine, che in *Rights of Man* (1791) muove una critica a *Reflections on the Revolution in France* (1790) del teorico anti-illuminista Edmund Burke, noto per la sua teoria estetica del sublime.

3 M. Wollstonecraft, *I diritti delle donne*, trad. it. di F. Ruggeri, Editori Riuniti, Roma 1977.

4 Cfr. Adriana Cavarero, *Prefazione*, in Carlotta Cossutta, *Avere potere su se stesse. Politica e femminilità in Mary Wollstonecraft*, Edizioni Ets, Pisa 2020.



una propensione alla crudeltà quale corollario dell'esercizio del potere, Macaulay discuteva l'analogia schiavi-animale e quella donne-schiavi, non però quella donne-animale. Nella trattatistica abolizionista del tempo<sup>5</sup> il paragone fra animali e schiavi – come bestie da soma trattate in modo inumano – era comune, come d'altra parte il paragone fra la condizione sociale delle donne senza diritti o tutele e quella degli schiavi: un'analogia non reversibile, la seconda, che serviva, purtroppo, solo gli interessi delle donne bianche<sup>6</sup>.

Nell'antologia per ragazze di Wollstonecraft *The Female Reader: Or, Miscellaneous Pieces* (1789), l'inclusione di storie di schiave nere e di proprietarie di schiavi era usata per dimostrare che un'unica natura femminile, per di più una natura delicata, non esisteva affatto. Tra le altre cose, Wollstonecraft stessa aveva recensito per la «Analytical Review» il libro *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa* (1789), resoconto dettagliato della vita di uno schiavo in cui veniva ripresa l'analogia tra schiavi e animali<sup>7</sup>. Wollstonecraft recensiva per la rivista anche testi di storia naturale, che certamente frequentava, conoscendo le teorie di Linneo e Buffon. In questi saggi, erano in genere i primati, in particolare l'orango, non le donne, a essere considerati l'anello mancante fra l'uomo e le bestie<sup>8</sup>. L'idea di una catena degli esseri faceva derivare l'inferiorità mentale delle donne dalla loro debole costituzione fisica. Si sosteneva che gli oranghi, bruti di ordine superiore in quanto i più vicini agli umani, violentassero le donne ottentotte, umani di ordine inferiore perché più vicine alle bestie, mentre le femmine di scimpanzé facevano mostra di una modestia che indicava come questa virtù fosse un attributo naturale e non un costrutto sociale, come invece sostenuto da Wollstonecraft<sup>9</sup>. Le profemministe illuministe, Wollstonecraft con loro, preferivano richiamarsi, allora, al

dualismo cartesiano (che postulava una differenza essenziale fra umano e animale) e sostenere un egualitarismo di stampo razionalistico, perché questo consentiva loro di superare la differenza essenziale fra maschio e femmina umani – non importa se a discapito di quella tra animale non umano e umano, che veniva al contrario accentuata – e di affermare che la mente non aveva sesso (in seguito le femministe avrebbero mostrato come questo standard fosse piuttosto escludente che inclusivo).

Il focus dell'analisi di Wollstonecraft sarebbe sempre rimasto l'umano sebbene, per esempio nel libro per bambini *Original Stories from Real Life* (1789), affrontasse anche il rapporto con gli altri animali e nella seconda edizione della più nota *Vindication* si soffermasse sul valore educativo dell'insegnare la compassione nei loro confronti. Nei suoi scritti, Wollstonecraft approfittava retoricamente del fatto che con lo stesso sostantivo, *brutes*, e con lo stesso aggettivo, *brutish*, si definivano gli animali, gli umani incolti e anche gli umani crudeli<sup>10</sup>. Le donne erano paragonate a schiavi in catene perché come loro tenute alla catena (decisamente di altro tipo) e schiave del ruolo e delle aspettative sociali che ne impedivano l'autonomia e il libero esercizio della ragione, relegate alla sfera dei sensi e del piacere (degli altri) come fossero bambini o animali. Wollstonecraft paragonava i mariti che tengono le donne in una condizione di sottomissione a proprietari di schiavi, e questi a loro volta erano paragonati ai selvaggi, o bruti. Le donne, se proprio il paragone con gli animali non umani era da farsi, somigliavano agli animali in quanto domate o addomesticate (come uccellini, cagnolini o bestie da soma), tenute in gabbia, e *non* perché fossero naturalmente inferiori agli uomini. Poteva anche darsi il caso che la “brutalità”, oltre che per mancanza di educazione, sopravvenisse per un eccesso di civiltà, come nell'esempio in cui una donna tenesse più al cagnolino che ai figli oppure, ancora, si curasse solo dei propri figli e non delle questioni di giustizia civile al di fuori delle mura di casa o, in generale, quando si mostrasse egoista, in questo caso palesando la corruzione di certi istinti “naturali” come la cura, altrimenti evidenti negli animali non umani (una argomentazione non senza contraddizioni logiche).

Poco dopo l'uscita di *A Vindication of the Rights of Woman*, un pamphlet satirico pubblicato anonimamente, *Vindication of the Rights of Brutes* (1792) rispondeva a Wollstonecraft portando alle estreme conseguenze quello che considerava un paradosso, cioè che, se le donne avessero avuto diritti al pari degli uomini, anche gli animali non

5 La Commissione per l'Abolizione della Tratta degli Schiavi era stata costituita nel 1787, lo *Slave Trade Act* che aboliva la schiavitù nel Regno Unito sarebbe stato approvato nel 1807.

6 Cfr. Penelope Deutscher, *Analogy of Analogy: Animals and Slaves in Mary Wollstonecraft's Defense of Women's Rights*, in Susanne Lettow (a cura di), *Reproduction, Race and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*, Suny, New York 2014, pp. 187-216.

7 C. Cossutta, *Avere potere su se stesse*, cit., pp. 127 sgg. Non che questa attenzione, tuttavia, le impedisse di ricorrere all'immagine dell'harem come esempio della sottomissione femminile, secondo il gusto orientalista proprio dell'epoca.

8 Un'idea di derivazione aristotelica che ritroviamo anche in Frances Power Cobbe quando in «The Final Cause of Woman» definisce le donne come «nient'altro che un anello nella catena della vita»: in Josephine Butler (a cura di), *Woman's Work and Woman's Culture: A Series of Essays*, Macmillan & Co., Londra 1869, p. 9.

9 Jane Spencer, «“The Link which Unites Man with Brutes”: Enlightenment Feminism, Women and Animals», in «Intellectual History Review», vol. 22, n. 3, pp. 427-444.

10 P. Deutscher, *Analogy of Analogy*, cit., p. 196.

umani (*brutes*) avrebbero dovuto averne. Il ragionamento per assurdo del testo anonimo, ossia estendere i diritti anche alle bestie e, perché no, alle cose non vive (per esempio, la polvere) o agli animali fantastici (consentendo, per esempio, anche ai draghi di sposarsi), poggiava sulla comparabilità di donne e bestie, qui impiegata per colpire ancora più a fondo le argomentazioni di Wollestonecraft.

L'autore dell'anonimo libretto era in realtà Thomas Taylor, il cui salotto Wollestonecraft aveva frequentato per qualche mese, intellettuale pubblico di nobili origini, filosofo e grecista (soprannominato "Il Platonista") che, al pari di Burke, avvertiva l'appello rivoluzionario all'egalitarismo come una minaccia ai privilegi dell'aristocrazia. Nella sua polemica, Taylor presentava gli animali come intrinsecamente dotati di diritti perché senzienti e coscienti, pur se allo scopo di sminuire la pretesa di riconoscere diritti alle donne, un'argomentazione biocentrica *ante litteram*<sup>11</sup> piuttosto fuori dal coro rispetto all'interpretazione prevalente del periodo, secondo cui, partendo dalle riflessioni di Kant, il rispetto delle relazioni interspecifiche era fondamentale per il rispetto di quelle intraspecifiche e a questo, in effetti, funzionale. Taylor si richiamava a figure come Pitagora, Porfirio, ma anche agli antichi Egizi e ai Persiani, per sostenere il valore morale dei non umani e addirittura in alcuni casi (come nell'esempio degli elefanti) la loro superiorità culturale e sociale rispetto agli umani. Ovviamente, sempre con intento satirico, Taylor sosteneva altresì la scelta di non mangiare carne, di non usare gli animali a scopi di intrattenimento, di non cacciarli, mostrando un afflato "sublime" antitetico alla visione illuminista, estrattivista, della natura al servizio dell'umanità<sup>12</sup>. Questa sarebbe divenuta poi bersaglio anche dell'ecofemminismo, che avrebbe smascherato l'universalità e la razionalità del Soggetto illuminista come ideologicamente funzionali al dominio di un certo tipo di umano sugli altri non umani, sub- e dis-umanizzati. La differenza appare evidente, però, quando la *reductio ad absurdum* di Taylor arriva a ipotizzare, come logica conseguenza del ragionamento, l'estensione di diritti anche a piante e minerali, inquadrando ironicamente la questione nei termini del tutto-o-niente, un ulteriore dualismo del pensiero, in seguito smantellato soprattutto dai

11 Peder Anker, «Commentary. A Vindication of the Rights of Brutes», in «Philosophy and Geography», vol. 7, n. 2, pp. 259-264.

12 Cfr. S. Marek Muller, «Archival Mocking as Feminist Praxis: A Rhetorical Repurposing of "A Vindication of the Rights of Brutes"», in «Women's Studies in Communication», vol. 44, n. 1, 2021, pp. 23-43.

saperi situati<sup>13</sup>.

L'eco di questo confronto arrivò al 1813, quando, un anno prima di incontrare l'allora quindicenne Mary Godwin, Percy Bysshe Shelley, ispirandosi a Plutarco e al libro di John Frank Newton, *The Return to Nature, or Defence of Vegetable Regimen* (1811), scriveva *A Vindication of Natural Diet*, spostando maggiormente il focus sugli animali, ma pur sempre mantenendo una chiave di lettura morale per sostenere la "naturale" condizione non carnivora dell'umano e la maggiore salubrità della dieta non carnea (e non alcolica). In questo breve testo, Shelley si spingeva, per esempio, fino a leggere la tirannia di Bonaparte come conseguenza della sua dieta e a richiedere l'eliminazione dei pascoli che non avrebbero avuto ragione d'essere senza il sistema individualista del profitto e della guerra, auspicando un ritorno alla natura e a uno stile di vita comunitario – più salubre anche per eliminare l'insorgere di nuove malattie, da Shelley collegate agli animali addomesticati e "da reddito". Le posizioni del poeta romantico erano proprie di chi auspicava una *food reform*, nella convinzione che adottare una dieta vegetariana fosse più salubre e prevenisse molte malattie; una visione condivisa anche da diverse femministe, prima ancora che si occupassero della questione animale in base ad argomentazioni meno antropocentriche.

Una più recente ripresa del dibattito è contenuta in un dialogo filosofico di Justin Lieber<sup>14</sup> intorno alla nozione di persona. Il dialogo è costruito come trascrizione di un'audizione intorno alla domanda se animali e macchine possano considerarsi persone, avvenuta di fronte alla United Nations Space Administration Commission (UNSA) presso la sede aerospaziale di Quito, Ecuador, alla presenza di alcuni commissari e la consigliera "Mary Godwin" come querelante. Lo spunto è la chiusura annunciata da parte della corporation Humanico della base aerospaziale e la necessità di terminare forzatamente la vita della scimpanzé Washoe Delta, incapace di vivere se non in assenza di gravità a causa del duro training cui è stata sottoposta, e del computer AL, costru-

13 Anche Peter Singer cita Taylor per spiegare che «il principio fondamentale di eguaglianza non prescrive eguale o identico *trattamento*; prescrive eguale considerazione» (P. Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 24) – nulla di più lontano dal femminismo, ovviamente, della visione non contestuale di Singer, già oggetto delle critiche di Brigid Brophy: cfr. *Id.* «I diritti degli animali»; «La felicità degli animali», trad. it. di I. Toson, in «Liberazioni», n. 45, 2021, pp. 7-25. È interessante la proposta di leggere Taylor, al fine di cambiarlo di segno, avanzata da Marek Muller («Archival Mocking as Feminist Praxis». cit.), che nel suo esercizio di storiografia radicale ne offre una lettura persino vegana ed ecofemminista e lo inserisce nel canone femminista per riciclarlo in modo "sostenibile", come si fa con i rifiuti.

14 Justin Lieber, *Can Animals and Machines be Persons*, Hackett Publishing Company, Indianapolis & Cambridge 1985.

ito appositamente per funzionare in assenza di gravità; alcuni membri dell'equipaggio si rivolgono ad Amnesty International e il dialogo, che si svolge in due giornate, vede confrontarsi le varie parti coinvolte. Godwin sostiene che non è possibile togliere la vita a Washoe Delta e AL perché persone, dunque aventi diritto alla vita. Il respondent della Humanico Peter Godman afferma che soltanto gli umani sono definibili come persone, anticipando che forse Mary Godwin, non a caso omonima della scrittrice, potrebbe voler portare il personaggio del mostro in *Frankenstein* come esempio del contrario. È a questo punto che la consigliera risponde richiamandosi, piuttosto, a Mary Wollestonecraft e alla sua seconda *Vindication*, spiegando come non sempre “essere umano” abbia coinciso con essere legalmente “persona” – essendone prova il fatto che le donne per molto tempo sono state private di questa dignità e dei diritti collegati. A questo punto Godwin cita il pamphlet satirico di Taylor proprio a indicare che quello che si crede ovvio, cioè che tutti gli umani sono persone, in effetti non lo è, è una conseguenza dell'affermarsi solo molto recente di una visione più egualitaria. Il dialogo prosegue con Godman che controbatte definendo assurda l'idea secondo cui ogni cosa possa avere diritti, mentre da parte sua il commissario Indira Ramajan relativizza ulteriormente la questione mostrando come nel Buddismo non ci siano nemmeno persone nel senso occidentale del termine, essendo l'io un'illusione.

La presenza di un'omonima di Mary Godwin (Shelley) nelle vesti di “avvocata” dei non umani in questo dialogo, nonché il riferimento alla sua opera più nota, mi consente di continuare ad articolare la riflessione sul rapporto fra le prime rivendicazioni femministe e la questione animale soffermandomi proprio su *Frankenstein*. Il mostro è contemporaneamente non umano, ma anche non naturale, ed eccede il binarismo che ancora nel secolo precedente contrapponeva uomo e Natura, oltre a infliggere un duro colpo alla famiglia normativa, peraltro già disgregata dal personaggio di Victor. Mentre tra le letture transfemministe restano imprescindibili quelle legate alla mostruosità come deviazione dalla norma eterosessuale<sup>15</sup>, le analisi del romanzo hanno soprattutto messo in rilievo il tema della *hybris* dell'uomo-scienziato sulla natura (che tuttavia, come si vedrà, erano anche bersaglio del primo attivismo femminista antivivisezionista). Quasi mai, invece, si sono soffermate sulla

15 Cfr. Susan Stryker, «Ciò che dissi a Victor Frankenstein sopra il villaggio di Chamonix: un'interpretazione della rabbia transgender», trad. it. di feminoska, in «Liberazioni», n. 21, 2015, pp. 58-77; Janette Winterson, *Frankenstein. Una storia d'amore*, trad. it. di C. Spallino Rocca, Mondadori, Milano 2019.

scelta vegetariana del mostro<sup>16</sup>, che parrebbe persino ossimorica (se non parodica per alcuni) stando alla trattatistica del tempo, secondo cui la dieta vegetariana apportava benefici sul piano sia fisico sia morale – una minore aggressività e una maggiore temperanza. In *Carne da macello*, tuttavia, Carol Adams dedica un capitolo intero al romanzo che, a suo modo di vedere, dimostra i benefici del *ri-membrare* piuttosto che dello smembrare<sup>17</sup>: rendere cioè letterali i testi della carne, ossia il referente assente, secondo la definizione di Adams, per recuperare il corpo letterale del testo e, in esso, il corpo dell'animale. Nella sua lettura, il mostro diventa vegetariano per accentuare ancora di più la distanza dal suo creatore e suscitare maggiore empatia ne\* lettor\*. Come altri, anche Adams nota che sul romanzo hanno influito le idee e i dibattiti del tempo, da *The Cry of Nature* (1791) di John Oswald a, ovviamente, Percy Shelley (e Newton attraverso di lui); ma anche il *Paradiso perduto* (1667) di Milton, per la vicinanza della storia del libro con la caduta dell'uomo attraverso il mito di Prometeo, cui Mary Shelley si riferisce anche nel sottotitolo e che Percy Shelley richiama in *A Vindication of Natural Diet*. Se con il furto del fuoco Prometeo impara a cuocere la carne, il mostro, invece, comprende che si tratta di uno strumento pericoloso e se ne allontana. D'altra parte, il corpo del mostro si compone di brandelli di carne che il suo creatore Victor Frankenstein ha raccolto da obitori e macelli, confermando l'idea della caduta e dell'allontanamento da un'Età dell'oro alla quale il mostro con la sua irrealizzata compagna futura anelerebbe a fare ritorno. Tra gli stereotipi fallimentari di mascolinità e femminilità presenti nel libro, Frankenstein incarnerebbe allora il messaggio femminista e pacifista di Mary Shelley anche attraverso il suo vegetarianismo, raramente tematizzato in sé e spesso riportato a quello teorizzato da Percy Shelley, a dimostrazione di una svalutazione critica del tema che è prima di tutto una svalutazione ideologica e un'evidenza, forse, della maggiore visibilità dello scrittore rispetto alla scrittrice nel dibattito pubblico del tempo.

Non necessariamente una lettura accorta al tema del vegetarianismo in Frankenstein insiste sull'aspetto letterale: come le parole sono spesso

16 Per una lettura ecocritica vedi: Timothy Morton, *Frankenstein and Ecocriticism*, in Andrew Smith (a cura di), *The Cambridge companion to Frankenstein*. Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 143-157; Mascha Hansen, «“Acorns and Berries Afford Me Sufficient Nourishment”: an Ecocritical Reading of the Monstrous in Mary Shelley's Frankenstein and Patrick Ness's A Monster Calls», in «Palgrave Communications», n. 5, article 145, 2019, pp. 1-7.

17 Carol J. Adams, *Carne da macello*, trad. it. di M. Andreozzi e A. Zabanati, Vanda, Milano 2020.

trascritte e tradotte/travisate nel testo, allo stesso modo il mostro incarna tutte le ambivalenze, le difficoltà e le contraddizioni della scelta di non cibarsi di corpi animali che all'epoca si stava facendo strada. Frankenstein potrebbe segnare l'emergere del tropo del "vegano mostruoso"<sup>18</sup>, capace di evocare la paura (intrisa di sessismo, razzismo e specismo) dell'ibridazione con l'alterità da parte del maschio bianco europeo e le angosce coloniali del consumo mostruoso, che è quello degli animali da parte degli europei ma anche il temuto cannibalismo dei "selvaggi". Assemblaggio mostruoso di parti di umano e non umano, ma che non può essere identificato né come l'uno né come l'altro, Frankenstein è orribile e spaventoso da vedere, proprio come gli animali che progressivamente iniziavano a essere macellati in spazi appositamente creati per sottrarli alla vista.

È anche da questa nuova compartimentazione degli spazi che nasce una diversa attenzione per la sorte e i diritti degli animali "da compagnia". Se nella prima metà dell'Ottocento l'attenzione per gli animali riguardava soprattutto il bestiame che attraversava gli spazi urbani e le questioni igieniche a questo connesse<sup>19</sup>, nella seconda metà del secolo ci si concentrò maggiormente sugli animali domestici e in particolare sul cane, coinvolgendo inizialmente donne e uomini perlopiù medio- e alto-borghesi. Il gatto era considerato solo utile a tenere la casa libera dai topi ed era comune vederlo soprattutto nelle case dei più poveri, oltre a essere connotato negativamente per le associazioni con stregoneria e infedeltà, nonostante iniziassero a sorgere associazioni per la protezione dei gatti e i gatti come protagonisti facessero capolino anche tra le pagine di romanzi e racconti. Il cane di razza, invece, ormai protagonista della vita della famiglia borghese, assunse il ruolo di mediatore affettivo in una nuova economia dei sentimenti<sup>20</sup> e più ne aumentava la personalizzazione più era visto come portatore di diritti – i cani randagi erano al contrario associati ai mendicanti e come tali trattati.

Data la crescente valorizzazione dei cani, il furto dei cani di razza si diffuse a macchia d'olio, poiché i proprietari abbienti erano disposti a pagare lautissimi riscatti. In occasioni simili, l'ideologia domestica che teneva confinati donne e animali domestici tra le mura di casa era sia

18 Emelia Quinn, *The Monstrous Vegan: Reading Veganism in Literature, 1818 to Present*, Oxford University Press, Oxford 2021.

19 Chiara Stefanoni, «Con la puzza sotto al naso. Nascita del macello moderno, igiene e miasmi», in «Liberazioni», n. 44, 2021, pp. 4-17.

20 Christophe Traini, *The Animal Rights Struggle. An Essay in Historical Sociology*, trad. ingl. di R. Jemmett, Amsterdam University Press, Amsterdam 2016.

minacciata sia reiterata, mentre agli uomini era affidato il compito di difendere la proprietà, lo spazio e i suoi abitanti<sup>21</sup>. Il *pet* iniziò a essere molto presente in illustrazioni e opere d'arte, a partire dall'esempio dei quadri di Edwin Landseer che ritraevano la regina Vittoria insieme ai suoi cani<sup>22</sup>. Poco dopo l'apertura del Kennel Club fu aperto anche il Ladies' Kennel Club, che godeva dell'appoggio della regina e che si batteva per impedire pratiche crudeli come il taglio della coda e delle orecchie. Nell'identificarsi con i cani domestici, s'intravedeva una possibilità di sfuggire alle "leggi del padre", come avrebbe raccontato Virginia Woolf in *Flush* (1933), dal nome del cocker spaniel della poetessa romantica Elizabeth Barrett Browning. La questione animale, a partire dal secondo Ottocento, assunse progressivamente una più marcata connotazione di genere che, se inizialmente sottolineava la condizione di subordinazione che accomunava le vittime umane e non umane, successivamente fornì uno strumento per rivendicare una visibilità nello spazio pubblico alle donne e un campo di lotta per le femministe al fine di esigere pari diritti.

In epoca vittoriana, le donne si identificavano con gli animali non umani esplorando le connessioni fra le diverse forme di sottomissione umana e non umana nel campo della letteratura, della ginecologia e della pornografia<sup>23</sup>. Le donne tenute in casa-gabbia, viste come animali *riproduttivi* con il beneplacito della neonata ginecologia e accomunate ai fedeli animali da compagnia per aspetto e comportamento, iniziarono a dedicarsi alla cura degli animali di strada in difficoltà (gli stessi spesso impiegati come cavie), da un lato insistendo sulla loro comunanza con le vittime non umane della società, dall'altro perseguendo una strategia di accreditamento che, pur cavalcando certi stereotipi della femminilità, piegava il sessismo a proprio vantaggio e permetteva di ricondurre il privato al pubblico. Un tema chiave nell'attivismo animalista del XIX secolo divenne la vivisezione, non da subito una questione femminista – nonostante il coinvolgimento prevalente delle donne nell'attivismo per i diritti degli animali –, ma una questione morale su cui convergevano schieramenti politici e posizionamenti differenti: persone di orientamento liberale e conservatore, welfarista e abolizionista, laico e mistico e poi anche le suffragette costituzionaliste e quelle radicali.

21 Cfr. Julie Urbanik, *Placing Animals. An Introduction to the Geography of Human-Animal Relations*, Rowman & Littlefield, Lanham 2012.

22 Cfr. Hilda Kean, *Political and Social Change in Britain since 1800*, Reaktion, Londra 1998.

23 Cfr. Coral Lansbury, «Gynaecology, Pornography, and the Antivivisection Movement», in «Victorian Studies», vol. 28, n. 3, 1985, pp. 413-437.

Nel 1840 fu fondata la Society for the Prevention of Cruelty to Animals (diventa poi Royal Society perché patrocinata dalla regina Vittoria). L'approccio era riformista e borghese, come sarebbe stato qualche decennio dopo per le neonate associazioni americane a questa ispirate e non affrontava, per esempio, questioni legate alle attività dei ceti più abbienti, come la caccia, suscitando il disappunto dell'attivista più radicali. Anche negli Stati Uniti i primi decenni dell'Ottocento videro una serie di Stati approvare le prime leggi contro la crudeltà verso gli animali, mentre nel 1866 si costituiva la American Society for the Prevention of Cruelty to Animals (ASPCA), presieduta da Henry Bergh, che non vedeva di buon occhio una possibile leadership femminile<sup>24</sup>.

Frances Power Cobbe, autrice, tra gli altri, di *The Rights of Man and the Claims of Brutes* (1863), nel 1875 fondava la Victoria Street Society (VSS) per la regolamentazione della vivisezione, di stampo riformista, dando vita in seguito alla British Union for the Abolition of Vivisection (BUAV), di stampo abolizionista. Il 70% delle affiliate alla Victoria Street Society erano donne – nell'esecutivo arrivarono al 60% – e molte organizzazioni per i diritti degli animali furono fondate da donne, anche se non sempre erano le donne a occupare i ruoli direzionali, date le regole della morale vittoriana. Cobbe aveva posizioni politiche conservatrici e non era neppure vegetariana, cosa che la rese un bersaglio polemico<sup>25</sup> unitamente al fatto che amava indossare piume nei suoi copricapi, una questione, quella della moda sostenibile, anch'essa molto dibattuta all'epoca. Le sue posizioni single-issue furono causa di tensione fra lei e Anna Kingsford: Cobbe scriveva sulla rivista femminista della seconda, «Lady's Own Paper», ma a seguito dei loro disaccordi la collaborazione fu interrotta.

La legge sulla crudeltà verso gli animali (Cruelty to Animals Act), approvata in Inghilterra nel 1876, stabiliva che i vivisezionisti dovessero essere autorizzati, i laboratori registrati e soggetti a ispezioni ufficiali, gli esperimenti rendicontati. Si raccomandava di evitare esperimenti che causassero troppa sofferenza agli animali, perlomeno di non svolgerli in pubblico, di usare per quanto possibile gli anestetici,

24 Caroline Earle White, fondatrice di una costola femminile della associazione, la Women's Humane Society in Pennsylvania, contribuì in seguito alla fondazione della American Anti-Vivisection Society (AAVS), nata nel 1883, passata anche questa da iniziali posizioni riformiste all'abolizionismo: cfr. Diane L. Beers, *For the Prevention of Cruelty. The History and Legacy of Animal Rights Activism in the United States*, Swallow Press/Ohio University Press, Athens Ohio 2006.

25 Cfr. H. Kean, *Political and Social Change in Britain*, cit.

di dimostrare la necessità scientifica di impiegare animali domestici. In realtà, questa regolamentazione rese ancora più difficile il lavoro dell'attivista. Per Cobbe si trattava di una legge inefficace che finiva per tutelare i vivisezionisti<sup>26</sup> e fu questo che spinse la VSS verso posizioni abolizioniste e la fondazione della nuova associazione. Tra le varie azioni intraprese, Cobbe minacciò anche di pubblicare i nomi dei vivisezionisti, mentre la VSS, forse ispirata da Kingsford, iniziò a distribuire volantini e affiggere per le strade e nelle stazioni poster a colori e cartelli con immagini esplicite degli esperimenti, spesso con illustrazioni direttamente tratte dai manuali del tempo, riportate accanto a immagini di altri crimini. Poiché gli ambienti contro cui si scagliavano le proteste di Cobbe e della VSS erano perlopiù maschili, le attiviste furono spesso tacciate di isteria e sentimentalismo, screditate come incompetenti o accusate di *bestiarianismo*, termine col quale Richard Owen, anatomista e paleontologo, definiva l'anteporre gli interessi degli animali a quelli degli umani. Cobbe, dal canto suo, difese sempre il valore dell'intuizione e la legge dell'amore, "tipicamente" femminili, contro il razionalismo esasperato degli scienziati<sup>27</sup>. Per Cobbe, bisognava reprimere l'eteropatia, termine con cui designava il trarre godimento dalla sofferenza altrui e indirizzarsi verso un "sentimento sociale" guidato dalla compassione per tutti gli esseri senzienti. Cobbe contestava poi l'utilitarismo della teoria darwiniana, nonostante fosse amica della famiglia Darwin<sup>28</sup> e avesse recensito, per quanto criticamente, *Le origini dell'uomo* che Darwin le aveva fatto recapitare in anteprima – mentre Cobbe gli aveva mandato da leggere Kant. Cobbe e Darwin si scrivevano regolarmente e rimasero in buoni rapporti fino a che Darwin si rifiutò di firmare la petizione contro la vivisezione<sup>29</sup> promossa dall'attivista nel 1875 (resta una testimonianza in un breve scambio epistolare che i due ebbero qualche anno dopo).

Anche Anna Kingsford si scagliava, pur se con presupposti diversi, contro il fanatismo scienziato, criticando Darwin e Pasteur con i suoi vaccini sperimentati sugli animali. Ispirata da un misticismo sincretico, che

26 Cfr. Diana Donald, *Women Against Cruelty: Protection of Animals in Nineteenth-Century Britain*, Manchester University Press, Manchester 2019.

27 *Ibidem*.

28 Il cui ramo femminile comprendeva diverse antivivisezioniste: Julia Wedgwood, una nipote, avrebbe pubblicato il pamphlet *Why Am I an Antivivisectionist?* nel 1910.

29 Ciò nonostante, Darwin sosteneva l'educazione e l'accesso alla professione medica per le donne, mentre molti altri evolucionisti (e vivisezionisti, come Carl Vogt) erano profondamente misogini e sostenevano l'inferiorità biologica delle donne.

condivideva con il compagno, lo scrittore e mistico Edward Maitland (furono entrambi\* membri della società teosofica per poi distaccarsi e fondare la Società Ermetica), si offrì anche come cavia per la vivisezione in modo da dimostrarne la crudeltà. L'incontro con l'induismo, attraverso il colonialismo e la teosofia, era spesso alla base della scelta vegetariana: Annie Besant, socialista, femminista e compagna di George Bernard Shaw, anch'egli vegetariano su influsso di Shelley, scrisse *Vegetarianism in the Light of Theosophy* (1913). Kingsford aveva studiato medicina alla London School of Medicine for Women e poi a Parigi, laureandosi con una tesi sui benefici della dieta vegetariana e opponendosi sempre alla pratica della vivisezione già da studente. Da vegetariana che credeva nella metempsicosi, riteneva che gli erbivori fossero da considerarsi più nobili dei carnivori e che gli animali carnivori fossero un ricettacolo delle anime di umani decaduti in condizioni di brutalità.

Kingsford, anche per i suoi studi, mise in relazione il potere medico sui corpi delle donne con l'uso delle cavie. L'identificazione con l'animale vivisezionato faceva leva sul fatto che categorie deboli come i poveri e i detenuti fornivano effettivamente i loro corpi per sperimentazioni e dissezioni, ma sarebbe passato quasi un secolo perché diventasse evidente, e fosse documentato, l'intreccio di razzismo, sessismo e specismo che avrebbe reso possibili i progressi della medicina e della scienza in genere<sup>30</sup>. Non è dunque un caso che molte delle donne che avviarono le proteste antivivisezioniste negli Stati Uniti, dove la questione arrivò successivamente rispetto all'Europa, fossero già attive nei movimenti per l'abolizione della schiavitù.

La London School of Medicine for Women, dove Kingsford aveva studiato, era stata fondata dalla statunitense Elizabeth Blackwell, la prima donna a prendere il titolo di dottore in medicina negli Stati Uniti nel 1849. Blackwell sosteneva la non separabilità di morale religiosa e scienza medica e si opponeva alla vivisezione come pratica che ignorava le nostre profonde connessioni con il creato. Già Blackwell prima di Kingsford notava il modo in cui le ispezioni ginecologiche alle donne di classe sociale inferiore, che potevano comunemente avere luogo di fronte a gruppi di studenti, le trattassero come cavie, animalizzandole (cosa che rendeva anche possibile operarle senza anestesia, come sapeva bene Marion Sims, il "padre" della ginecologia). Non tutte le donne

che esercitavano la professione medica erano apertamente contrarie alla vivisezione, tuttavia: la prima chirurga inglese, Elizabeth Garrett Anderson, femminista, la sosteneva, mentre Frances Hoggan, prima dottoranda inglese in medicina, vegetariana e contraria alla vaccinazione obbligatoria, faceva parte della VSS. Di fatto, nessuna donna si registrò come vivissettrice, com'era obbligatorio dopo il 1876, fino al 1898; l'anno dopo usciva anche, sulla «*Edinburgh Review*», un articolo di Elizabeth Garrett Anderson sull'etica della vivisezione in cui l'autrice, dopo aver valutato pro e contro, si esprimeva a favore della vivisezione per il bene delle scoperte mediche. Alla causa contro la vivisezione si legò presto l'antivaccinismo, che contestava la vaccinazione obbligatoria dei bambini contro il vaiolo e si opponeva ai Contagious Disease Acts, che sottoponevano le donne (soprattutto se prostitute) a visite mediche obbligatorie<sup>31</sup>.

A cavallo del secolo, le femministe sottolinearono in maniera crescente l'importanza di condurre la lotta su più fronti. A riprova del fatto che il femminismo non scorporava la lotta per i diritti degli animali e quella per i diritti delle donne, il noto chirurgo e vivissettore Sir Victor Horsley, che a causa del suo sostegno al diritto di voto per le donne non aveva ottenuto la candidatura parlamentare nel collegio elettorale di Harborough, Leicestershire, non ottenne neppure la cattedra all'Università di Londra nonostante il suo curriculum di vivissettore presso il Brown Institute di Battersea, perché osteggiato dalle femministe antivivisezioniste. Anche l'umanitarismo tendeva a considerare i problemi sociali con un approccio più trasversale, affiancando alla lotta per la protezione degli animali questioni come la tutela dei lavoratori, il voto, la salvaguardia dell'infanzia, allontanandosi però dal sentimentalismo per adottare una cornice più "secolare", motivo per cui le donne si tenevano piuttosto lontane da questo approccio, se si eccettuano figure come Anna Kingsford, fondatrice della Food Reform Society.

Se le femministe antivivisezioniste non sempre erano vegetariane (Cobbe, per esempio), le femministe vegetariane erano quasi sempre antivivisezioniste<sup>32</sup>, mentre femministe come Millicent Fawcett, di posizioni moderate, si dichiaravano a favore della vivisezione per il progresso scientifico. Erano soprattutto le attiviste della Women's

30 Cfr. Deirdre Cooper Owens, *Medical Bondage. Race, Gender and the Origin of American Gynecology*, University of Georgia Press, Athens 2017.

31 Cfr. H. Kean, *Political and Social Change in Britain*, cit.

32 Cfr. Leah Leneman, «The Awakened Instinct: Vegetarianism and the Women's Suffrage Movement in Britain», in «*Women's History Review*», vol. 6, n. 2, 1997, pp. 271-287.

Freedom League (WFL)<sup>33</sup> a promuovere il vegetarianismo come forma di lotta politica, più sporadicamente le componenti della Women Social and Political Union (WSPU), anche se Leonora Cohen, – guardia del corpo di Emmeline Pankhurst, co-fondatrice della WSPU –, famosa per avere infranto la vetrina coi gioielli della Corona nella Torre di Londra, presiedette diverse manifestazioni culinarie vegetariane per la WSPU (oltre ad aver vissuto 105 anni e ad avere preso parte anche alla seconda ondata del femminismo). Se alcune donne erano vegetariane prima di unirsi alla causa delle suffragette per motivi di salute, religiosi o più generalmente morali, per le femministe vegetariane si aggiungeva la ragione pratica di risparmiare tempo nella preparazione dei piatti in cucina, per riposare e avere la mente sgombra da dedicare alla causa, come dichiarava nel 1907 la suffragetta Margaret Cousins parlando alla Vegetarian Society.

Sulla stampa più popolare e conservatrice, come per esempio il «Daily Mirror», il vegetarianismo era preso in giro attraverso vignette satiriche o resoconti che presentavano uomini convertiti al vegetarianismo per fare piacere alle amanti suffragette, mentre d'altro canto le suffragette erano sempre raffigurate come sciatte o patite. «Shafts», periodico femminista inglese, inizialmente pubblicato settimanalmente al prezzo politico di un penny, contribuì a promuovere il legame fra attivismo femminista e animalista che prese forma nell'ultimo decennio dell'Ottocento, pubblicando articoli “per principianti” che fornivano consigli su come adottare una dieta vegetariana e informando le lettrici sull'apertura della Women's Vegetarian Union (1895). «Shafts» ospitò anche dibattiti contro la moda delle pellicce e delle piume e ovviamente contro la vivisezione, esortando ad agire per frenare gli orrori della civiltà di cui erano vittime donne, poveri, bambini e animali di ogni genere<sup>34</sup>. Su «The Vote», organo di stampa della WFL, la serie «Suffragettes at Home» mostrava le attiviste nelle loro attività quotidiane, spesso intente a cucinare cene vegetariane.

La questione della scelta vegetariana appare ancora più politica se misurata sulla tortura allora impiegata sistematicamente per reprimere la protesta femminista: quando erano arrestate a causa delle loro azioni dirette e in carcere facevano lo sciopero della fame in segno di protesta, le suffragette venivano sottoposte a nutrizione forzata, cioè

immobilizzate e nutrite con un sondino nasale – se troppo deboli erano rilasciate in base al Cat and Mouse Act (1913), che prevedeva fossero re-imprigionate una volta ristabilite. Una pratica che nei modi rendeva i corpi delle donne assimilabili a quelli degli animali d'allevamento, come descritto nei manuali ottocenteschi quali Istituzioni scientifiche e tecniche, ossia *Corso teorico e pratico di Agricoltura di Berti Pichat* (1851)<sup>35</sup>.

Constance Lytton, bisnipote della femminista socialista Anna Wheeler e membro della WSPU, che aveva trascorso l'infanzia in India con il padre governatore (che aveva proclamato la regina Vittoria imperatrice d'India) e la cui madre divenne dama di compagnia della regina, era diventata vegetariana per ragioni di salute, ma assunse progressivamente una posizione più politica sulla questione, che la portò a collegare la sottomissione degli animali e quella delle donne, divenendo anche un riferimento all'interno della WSPU, dove il tema non era prioritario come nella WFL. Imprigionata più volte in seguito alle sue azioni, una volta provò a incidersi addosso la scritta “Votes for Women”, riuscendo a scrivere solo la V prima di essere scoperta e fermata; avendo poi iniziato uno sciopero della fame (e una volta anche della sete) fu ripetutamente nutrita con una dieta a base di carne. Avendo nascosto la propria identità sotto lo pseudonimo di Jane Warton, Lytton intendeva anche usare la sua “comune” esperienza (narrata in *Prison and Prisoners*, 1914) per dimostrare il diverso trattamento delle donne proletarie rispetto alle donne di più elevata estrazione sociale. La nonna e la madre di Lytton erano di origini irlandesi e anche la nonna, confinata in un ospedale psichiatrico dal marito, aveva un tempo intrapreso uno sciopero della fame: per gli irlandesi, spesso, un'arma politica usata come risposta alle carestie indotte dal governo inglese per sedare le ribellioni<sup>36</sup>.

La WSPU si riuniva presso l'Eustace Miles Restaurant, ma le suffragette avevano anche altri luoghi di ritrovo come il Gardenia a Covent Garden e il Criterion a Piccadilly; la WFL iniziò ad aprire una serie ristoranti vegetariani in varie parti del Paese, tra i quali il più noto era il Minerva Cafè di Londra, dove tazze e piatti erano decorati con gli slogan e i colori dell'associazione. Poiché non veniva servito alcool, molte suffragette potevano riunirsi in sicurezza in questi luoghi senza

33 La WFL era nata nel 1907 e seguito di una scissione con la WSPU e si attestava su forme di protesta non violenta e pacifista.

34 Cfr. H. Kean, *Political and Social Change in Britain*, cit.

35 Cfr. Benedetta Piazzesi, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

36 Cfr. June Purvis & Sandra Stanley Holton, *Votes for Women*, Routledge, Londra e New York 2000.

uomini intorno e discutere delle loro tattiche, usandoli come quartier generali che davano spazio a dimostrazioni e lezioni teoriche di cucina anche per raccogliere fondi. Il Nine Elms Settlement funzionava come una specie di centro d'accoglienza, forniva pasti vegetariani a basso costo, consentiva alle madri di allattare in tranquillità e organizzava corsi di cucina vegetariana, ideali per la dieta delle donne in gravidanza, al fine di mitigare i possibili rischi (anche caratteriali) per i nascituri. Il Despard Arms della scrittrice anglo-irlandese Charlotte Despard era una sorta di casa aperta adattata a *temperance pub*, luogo dove la dieta doveva riflettersi nell'adozione di un comportamento non aggressivo. Il cibo vegetariano era considerato più economico, tuttavia non era primariamente per questo che era consigliato dalle femministe alle classi povere o alle donne sole: erano soprattutto i valori associati a questa dieta a essere promossi dalle femministe-vegetariane «che, incoraggiando una maggiore uguaglianza tra le specie», intendevano contribuire «a ottenere una maggiore uguaglianza tra i sessi» e a promuovere valori come la compassione considerati “più femminili” e meno aggressivi<sup>37</sup>.

Charlotte Despard ebbe un ruolo importante nella vicenda del cane marrone, che vide protagonisti il distretto londinese di Battersea, i suoi abitanti e una coalizione abbastanza inusuale fra operai e suffragette. Tra le delegate della Seconda Internazionale e amica della figlia di Karl Marx, Eleanor, Despard aveva co-fondato e presiedeva la WFL ed era molto impegnata nel quartiere proletario di Battersea a fianco del Labour Party. Situato a sud del Tamigi, Battersea prima della Rivoluzione Industriale riforniva la città di ortaggi, semi ed erbe, in particolare asparagi, carciofi e lavanda e in seguito alla costruzione della ferrovia aveva mantenuto un parco di diversi acri, pur sviluppando attività industriali intorno a Nine Elms – fu qui che gli operai ottennero la giornata lavorativa di 8 ore con gli scioperi del 1889 – con ciminiera, gasometri, una fonderia, fabbriche di smalti, distillerie, mulini dove le donne lavavano la biancheria a domicilio. Da questa zona, molto sindacalizzata e radicale, provenivano i principali protagonisti della storia del cane marrone. Oltre alla Pig Hill, sede di un mattatoio, a Battersea c'era il più grande rifugio per cani di tutta l'Inghilterra, la Battersea Dogs' Home, e l'Antivivisection Hospital riservato alle cure delle classi non abbienti e il Politecnico. Anche la Battersea Dogs' Home, sebbene

non fosse nata come organizzazione per i diritti agli animali, poco dopo la sua fondazione aveva comunque stabilito che nessuno dei cani che ospitava avrebbe dovuto mai essere sottoposto a vivisezione<sup>38</sup>.

L'*affaire* del cane marrone ebbe inizio quando nel 1907 Louise Lind-af-Hageby<sup>39</sup> e Liese Schartau, studentesse di origine svedese iscritte alla London School of Medicine for Women, assistettero a un esperimento fatto da William Bayliss su un cane che mostrava già una cicatrice, oltre a non apparire del tutto addormentato, in violazione del Cruelty to Animals Act. Le due studentesse indirizzarono una lettera a Stephen Coleridge, nipote del noto poeta ma soprattutto Lord giudice capo della Corte d'Inghilterra nonché a capo della Anti-Vivisection Society, il quale, preso atto dell'accuratezza delle accuse, indusse le studentesse a pubblicare i loro diari con le testimonianze dettagliate dell'accaduto, *The Shambles of Science*, usciti poi in diverse versioni emendate. Bayliss citò Coleridge per diffamazione, ma Hageby insieme a Coleridge, con l'appoggio della ricca possidente e segretaria della Church Antivivisection League, Miss Louisa Woodward e della chiesa locale con la quale Charlotte Despard collaborava a sostegno dei poveri del quartiere, riuscirono a fare approvare al nuovo sindaco sindacalista laburista e antivivisezionista l'erezione di una statua (del cane marrone) al centro del Latchmere Recreation Ground<sup>40</sup>. Inaugurato il 15 settembre 1906, il monumento al cane marrone (in realtà un terrier che per far convergere anche la protesta operaia era stato definito in modo più generico senza riferimento alla razza) era composto da una fontana di marmo che si ergeva su un basamento, sormontata da una statua di un cane in bronzo scolpita da Joseph Whitehead, la cui ditta forniva arredi come pulpiti o fonti alle chiese, ma fabbricava anche abbeveratoi pubblici per il bestiame. Tra il novembre e il dicembre di quell'anno gli studenti di medicina capeggiati da William Lister organizzarono diversi raid sia contro la statua, che era costantemente pattugliata, sia contro le assemblee di suffragette e lavoratori che avevano luogo intorno alla

38 Cfr. H. Kean, *Political and Social Change in Britain*, cit.

39 Louise (Lizzy) Lind-af-Hageby, nipote del ciambellano del re di Svezia, aveva co-fondato la Animal Defence and Anti-Vivisection Society (ADAVS) e «The Anti-Vivisection Review» ed era fortemente convinta dell'inscindibilità di antivivisezionismo e femminismo.

40 Qui John Burns, primo membro progressista del Consiglio della Contea di Londra per Battersea, sindacalista socialista poi passato a posizioni liberali – che George Bernard Shaw e Charlotte Despard criticavano perché disinteressato alle rivendicazioni delle suffragette – aveva avviato un progetto di riconversione della terra comune per creare circa trecento alloggi popolari dotati di luce elettrica e servizi igienici, allora considerati un lusso, impiegando nel progetto solo manodopera locale.

37 Kallio Saara, “Pre-Eminently a Woman's Question?” *Discourses on Vegetarianism in and Connected to the Vote between 1909 and 1918*, Tesi di Master in Storia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Helsinki, 2020, p. 46.



statua, provando anche ad attaccare l'Antivivisection Hospital che, nel frattempo, aveva visto ridurre i suoi finanziamenti e, nonostante gli sforzi della chiesa locale per organizzare raccolte fondi a suo sostegno, costretto a chiudere. La rimozione della statua avvenne quando al consiglio comunale prevalsero i moderati e a nulla valsero le proteste femministe e operaie. Lo spazio rimasto vuoto dopo la rimozione della statua commemorativa fu pattugliato per molto tempo ancora<sup>41</sup>.

Nel secondo Ottocento, la lotta contro la vivisezione fu condotta dalle donne anche con argomentazioni estetiche, che niente avevano a che fare con il femminismo (persino Despard riteneva che fosse orribile e brutale *per le donne* maneggiare carne morta in cucina) ed erano decisamente classiste, dato che all'educazione alla bellezza non poteva accedere chiunque: Lady Walburga Paget, nobile di origine tedesca, antivivisezionista e vegetariana, amica della regina Vittoria, in un articolo del 1901<sup>42</sup> scriveva che nessuno dotato del senso della bellezza artistica poteva mai essere a favore della vivisezione e che ogni vero artista doveva necessariamente avversare questa pratica. Mary Eliza Haweis, autrice di libri come *The Art of Beauty*, *The Art of Dress*, e *The Art of Decoration*, era una fervente antivivisezionista<sup>43</sup>. E mentre si approntavano guide illustrate alle passeggiate per famiglie nei mattatoi<sup>44</sup>, di cui veniva ammirata l'avanguardia tecnologica come si faceva con le ultime invenzioni alle Esposizioni Universali, le associazioni antivivisezioniste pubblicavano opuscoli, come *Light in Dark Places* (1883 circa), in cui le immagini avevano la funzione fondamentale di documentare le efferatezze compiute sugli animali e mostrare un inventario degli orrori per innescare il dibattito pubblico intorno al tema.

Dopo la rimozione della statua del cane marrone furono aperte delle vetrine secondo la moda delle "esposizioni antivivisezioniste": nei negozi affittati in zone strategiche delle città si allestivano mostre, si forniva materiale informativo e si inscenavano repliche degli esperimenti; nella vetrina del negozio della Animal Defence and Anti-Vivisection Society a Piccadilly era stato esposto un cane vivisezionato sulla scena

dell'operazione, che era la tassidermia di un cane della Battersea Dogs' Home, mentre accanto a questa, nella vetrina della Research Defence Society, che aveva allestito una mostra per celebrare Pasteur, campeggiava la foto di una donna con un neonato in braccio accompagnata dalla scritta: «Chi salveresti, un bambino o un porcellino d'india?». E le vetrine una accanto all'altra non potevano non evocare<sup>45</sup>, ne\* passanti del tempo, l'immagine della suffragetta detenuta legata a un lettino e nutrita forzatamente.

Come si è visto da questa densa seppure incompleta panoramica, il rapporto fra la riflessione femminista tra fine Settecento e primi Novecento in Occidente e l'emergere di una sensibilità animalista è tutt'altro che lineare e presenta non poche contraddizioni, che allontanano questi iniziali fermenti dall'attuale femminismo antispecista, ma appaiono utili a comprendere le resistenze che ancora buona parte del movimento mostra nei confronti di una politica *anche* antispecista. Oggi, che non serve certamente più appellarsi a somiglianze di natura o condizione per creare alleanze orientate alla liberazione comune, apprendere queste storie potrebbe servire a insistere sull'importanza della trasversalità delle lotte che, come le oppressioni, non sono mai *single issue*. Non solo le gerarchie, ma anche la ricerca di analogie sono in definitiva escludenti, non da ultimo quando si tratta di stabilire delle priorità per la pratica. Tanto più che oggi, finalmente, possiamo contare sulla consapevolezza, ormai matura, di un "con" costitutivo della nostra esistenza – per questo non solo "nostra" – e fare a meno di quel "come" che ha guidato per oltre un secolo le sorelle umane che ci hanno aperto la strada.

41 Per una riflessione sulla dimensione iconoclasta della vicenda, si veda il mio «Anche i cani muoiono. Visualità, attivismo e resistenza intorno alla statua di un cane», in «Roots-Routes», vol. XI, n. 35, disponibile online all'indirizzo <https://www.roots-routes.org/anche-i-cani-muoiono-visualita-attivismo-e-resistenza-intorno-alla-statua-di-un-cane-di-federica-timeto/>.

42 Cit. in J. Keri Cronin, *Art for Animals: Visual Culture and Animal Advocacy, 1870-1914*, Penn State University Press, University Park 2018, p. 68.

43 *Ibidem*.

44 Cfr. Nicole Shukin, *Il capitale animale*, Massimo Filippi e Federica Timeto (a cura di), trad. it. di B. Nogara Notarianni, Tamu, Napoli 2023 (in uscita).

45 Coral Lansbury, *The Old Brown Dog: Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*, University of Wisconsin Press, Madison 1985, p. 24.

Laura Fernández e Gabriela Parada Martínez

## Il veganismo non è una dieta

Una revisione critica antigraffobica e antispecista del “veganismo come stile di vita”

### Introduzione

In origine il veganismo è stato definito come pratica marcatamente etica e politica. Anche se il concetto circolava già all'interno della Vegan Society, bisogna aspettare il 1950 per la sua introduzione ufficiale, quando Leslie J. Cross<sup>1</sup> della Vegan Society del Regno Unito propone di definire il veganismo come «il perseguire la fine dell'uso umano degli animali per alimenti, prodotti, lavoro, caccia, vivisezione e per tutti gli altri usi che implicano lo sfruttamento della vita animale»; definizione poi pubblicata su «The Vegan», rivista della stessa associazione, nel numero autunnale di quello stesso anno<sup>2</sup>.

Negli anni, il veganismo ha guadagnato copertura, popolarità e visibilità nei mezzi di comunicazione mainstream, i social network e la vita pubblica. Al numero crescente di persone che si definiscono vegane<sup>3</sup> si accompagna anche l'accettazione sociale del veganismo. Partendo dall'analisi di Richard J. White, se è vero che ciò è positivo per gli obiettivi dell'etica animale e dell'antispecismo, è necessario chiedersi fino a che punto questa popolarizzazione abbia intaccato parte dell'originaria radicalità del concetto<sup>4</sup>. Secondo White, si è assistito al passaggio dal “veganismo attivista” al “veganismo come stile di vita o aziendale”. Secondo la sua definizione, il “veganismo attivista” è «quel veganismo

che promuove una visione più radicale, motivando una maggiore riflessione critica, consapevolezza e impegno verso i problemi di giustizia (sociale)»<sup>5</sup>. Invece, il “veganismo come stile di vita o aziendale” è focalizzato quasi unicamente su questioni inerenti al cibo in maniera svincolata dalla giustizia sociale interspecie, oltre a essere supportato e favorito da interessi capitalistici e aziendali<sup>6</sup>.

Attualmente, almeno nelle società del Nord Globale, ci troviamo in un contesto che tende a inquadrare parte del veganismo come un tipo di dieta con grandi benefici per la salute umana individuale e, quindi, come un tema solamente alimentare scarsamente connesso ai principi etici altruisti che lo motivano: l'antispecismo principalmente, ma anche la giustizia alimentare e la sostenibilità ambientale. In altra sede abbiamo argomentato che il veganismo non è una pratica pura, unitaria e lineare, ma che si dovrebbe parlare piuttosto di veganismi, al plurale, facendo un esercizio di riconoscimento di questa diversità interna<sup>7</sup>. Tuttavia, e senza dimenticare che i veganismi sono pratiche situate e incarnate da chi le attua, riteniamo anche, sempre seguendo White, che sia importante fornire una risposta del tipo “sì, ma” al “veganismo come stile di vita”. La risposta proposta da White in questo senso è: «“Sì...” (le persone che diventano vegane sono benvenute), “Ma...” (abbiamo urgentemente bisogno di riportare il veganismo alle sue origini radicali come strategia di resistenza impegnata a promuovere la giustizia sociale e spaziale tra le specie e la sostenibilità ambientale)»<sup>8</sup>. La nostra analisi è in linea con il principio del “veganismo attivista” di aumentare la consapevolezza critica verso i vari assi di oppressione intersecanti e con l'impegno transfemminista<sup>9</sup> di creare un movimento antispecista accessibile e inclusivo alle diverse comunità umane e, in particolare, a chi appartiene a gruppi oppressi.

In questo articolo estendiamo la critica già esistente al “veganismo come stile di vita” grazie ai contributi degli studi femministi sul corpo e ai *Fat Studies*. Mettiamo in discussione la associazione tra magrezza

1 Solitamente si presenta il veganismo come termine coniato da Donald Watson quando, in realtà, è stato definito per la prima volta da Leslie J. Cross. Questa omissione delle donne nella storia del veganismo e dell'animalismo non è innocente, ma il riflesso di un tratto androcentrico e della supremazia maschile.

2 Vegan Society, *70 Years of the Vegan Society*, 2014, p. 6, <https://www.vegansociety.com/sites/default/files/uploads/Ripened%20by%20human%20determination.pdf>.

3 Secondo il report *The Green Revolution* del «Lantern», le diete “veggie” (vegane, vegetariane e flexitariana) in Spagna sono cresciute di circa il 27% nel 2019 rispetto al 2017; <https://www.lantern.es/papers/the-green-revolution-2019>.

4 Richard J. White, «Looking Backward, Moving Forward: Articulating A 'Yes... BUT!' Response to Lifestyle Veganism», in «Europe Now», 2019, p. 2, <https://www.europenowjournal.org/2018/09/04/looking-backward-moving-forward-articulating-a-yes-but-response-to-lifestyle-veganism>.

5 *Ibidem*, p. 4.

6 *Ibidem*.

7 Laura Fernández, *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*, Ochodoscuatro, Madrid 2018, p. 148.

8 R.J. White, «Looking Backward, Moving Forward», cit., p. 2.

9 Inquadriamo il nostro pensiero come “transfemminista”, nel senso di una prospettiva critica femminista che amplia il soggetto politico della donna cis per includere analisi maggiormente comprensive e modulate delle identità e relazioni di genere. Il transfemminismo considera anche altri assi di oppressione come la razza, la migrazione, la classe sociale, l'età e la disabilità, tra gli altri.

e salute e indichiamo i pericoli della cultura della dieta come cornice di promozione del veganismo: le sue promesse ingannevoli, le sue logiche eteropatriarcali e i suoi potenziali effetti pregiudiziali per le comunità umane e non umane. Nel prossimo paragrafo introdurremo il concetto di grassofobia, le sue principali caratteristiche e le ideologie associate, oltre alla relazione tra questo sistema di oppressione e lo specismo. Nel terzo paragrafo discuteremo la problematicità di presentare il veganismo come una dieta e concluderemo difendendo un veganismo inclusivo verso i corpi grassi e, in generale, verso la diversità corporea, in grado di incentivare il rispetto all'interno del movimento animalista e di dare linfa alle alleanze con altri movimenti di liberazione come quello antigraassofobia.

## 2. Grassofobia e specismo

### 2.1. Grassofobia, normatività corporea e cultura della dieta

Si definisce grassofobia l'odio e il rifiuto nei confronti dei corpi che non rientrano nei canoni corporei normativi<sup>10</sup>. Magdalena Piñeyro esamina la grassofobia come sistema di oppressione e sottolinea che «parliamo di umiliazione, invisibilizzazione, maltrattamento, inferiorizzazione, ridicolizzazione, patologizzazione, marginalizzazione, esclusione e persino esercizio di violenza fisica contro un gruppo di persone per il fatto di avere una determinata caratteristica fisica: la grassezza»<sup>11</sup>. Piñeyro fa riferimento alla tripartizione grassofobica per differenziare i tre pilastri su cui poggia la discriminazione corrispondente: 1) estetica, il corpo grasso come corpo brutto, spiacevole, deforme e privo di attrattiva erotica o sessuale; 2) morale, il corpo grasso come incarnazione dei vizi della pigrizia, della disfunzionalità, della sregolatezza o della mancanza di igiene e 3) salute, il corpo grasso come corpo malato<sup>12</sup>.

Da un lato, la violenza estetica<sup>13</sup> si estende a tutte le donne come conseguenza di un sistema eteropatriarcale che costruisce le soggettività

femminilizzate come oggetti del desiderio per lo sguardo maschile eterosessuale. Dall'altro lato, i corpi nel contesto neoliberale, in particolare quelli femminilizzati, sono mercificati come capitale: il capitale erotico<sup>14</sup>. Tale capitale permette alle corporeità normative (magre, bianche, funzionali, giovani, ecc.) di accedere a sfere esclusive, come determinate professioni<sup>15</sup>. Il capitale erotico si alimenta dell'idea neoliberale del corpo come stampo di costruzione di se stesso, come spazio mutevole che può essere progettato e modificato a piacimento<sup>16</sup>. Il "lato oscuro" di questa idea neoliberale include i disturbi del comportamento alimentare e la violenza estetica, laddove la non conformità ai canoni di bellezza si trasforma in motore della violenza e della discriminazione, riprodotte nella vita quotidiana.

Le prove scientifiche dimostrano, al contrario, che le caratteristiche corporee e la grassezza dipendono da cause molto diverse, come la genetica, fattori ambientali, psicologici, endocrinologici, naturali, politici, economici e di stile di vita<sup>17</sup>. Inoltre, esistono ricerche sulla grassezza come indicatore di classe sociale che mostra come le persone grasse di classe subalterna hanno molte meno possibilità di scalata sociale<sup>18</sup>, allo stesso tempo che l'estetica è un parametro spesso determinante per le classi lavoratrici e impoverite, che – come detto – diventa un requisito per accedere a certe sfere lavorative. I rischi per la salute che frequentemente vengono correlati alla grassezza, in realtà, hanno più a che fare con l'impoverimento e la discriminazione. Vari studi interdisciplinari mostrano che la relazione tra grassezza e salute non è affatto lineare e diretta<sup>19</sup> e che l'esperienza della discriminazione e dello stigma legato al peso può essere la causa di una maggiore massa corporea, come di una peggiore salute fisica e mentale dovuto a fattori quali lo stress e

14 Cfr. José Luis Moreno Pestaña, *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Akal, Madrid 2016 e Lara Gil Menés, *Delgadez y neoliberalismo. La conversión del cuerpo en capital*, Tesi magistrale, Universidad Autónoma de Madrid, 2016.

15 Cfr. J.L. Moreno Pestaña, *La cara oscura del capital erótico*, cit., e *Id.*, «Para una filosofía política del cuerpo: estética de la existencia y razón erótica», in «Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica», 76 (290 Extra), 2020, pp. 581-596.

16 Cfr. David Le Breton, *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*, La Cifra, México 2011.

17 Nestor Benítez Brito *et al.*, «Estigmatización de la obesidad: un problema a erradicar», in «Revista Española de Nutrición Humana y Dietética», vol. 25, n. 1, 2021, p. 6.

18 Cfr. Paul Ernsberg, «Does Social Class Explain the Connection Between Weight and Health?», in Esther Rothblum e Sondra Solovay (a cura di), *The Fat Studies Reader*, New York University Press, New York e Londra 2009, pp. 25-36.

19 Cfr. Linda Bacon, *Health at Every Size. The Surprising Truth About Your Weight*, Benbella Books, Dallas 2008; Deb Burgard, 2009. «What Is "Health at Every Size"?, in E. Rothblum e S. Solvay (a cura di), *The Fat Studies Reader*, cit., pp. 42-53.

10 Constanx Álvarez Castillo, *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lesbico, antikapitalista y antiespecista*, Trío Editorial, Valparaíso 2014, p. 36.

11 Magdalena Piñeyro, *Stop gordofobia y las panzas subversas*, Baladre y Zambra, Málaga 2016, p. 48.

12 *Ibidem*, pp. 52-64.

13 Esther Pineda, *Bellas para morir. Estereotipos de género y violencia estética contra la mujer*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2020.

la sofferenza psichica che derivano dall'oppressione<sup>20</sup>. Ricercatrici e professioniste della medicina e della salute, guidate dalle evidenze sugli effetti negativi dello stigma del peso sulla salute delle persone, hanno lanciato un appello per investigare più a fondo questo problema<sup>21</sup> o hanno firmato dichiarazioni pubbliche per porre fine a tale stigma<sup>22</sup>. L'editoriale della *Revista Española de Nutrición Humana y Dietética*, per esempio, riconosce lo stigma legato al peso come un problema di salute pubblica che lede i diritti umani e sociali delle persone grasse.

Dei tre pilastri su cui si fonda la grassofobia, secondo Piñeyro<sup>23</sup>, la salute è l'area che riceve più attenzione. Come detto sopra, la cornice liberale in cui si iscrive la concezione del corpo fa sì che questa sia percepita come una responsabilità puramente individuale e autosufficiente, in questo modo cancellando i fattori sistemici che danno forma ai corpi e condizionano la salute (ambientali, politici o economici; per esempio, l'accesso alla casa, la salute gratuita o alimenti di qualità e informazione nutrizionale, ecc.). In questo senso, il salutismo è stato definito come l'ideologia secondo cui ogni individuo ha il controllo totale sulla propria salute, oltre all'obbligo morale di mantenersi sano. In una cornice salutista, la salute è considerata il valore più importante e si ritiene che una salute adeguata derivi dalla disciplina con cui si cura il proprio corpo<sup>24</sup>. I corpi che non sono sani, o che non sono percepiti come tali, sono danneggiati da tale ideologia e sono invitati a cambiare, a sforzarsi di più, a rimandare la loro esistenza attuale alla potenzialità di ciò che potrebbero essere. Nel caso della grassofobia, la correlazione tra peso e salute del corpo è stata ampiamente messa in discussione dai campi della nutrizione, della dietetica e della medicina, in particolare dall'approccio "salute a tutte le taglie", che non a caso nasce da una prospettiva compassionevole alla diversità del corpo e indipendente dal business delle diete. Il punto di vista scientifico della salute a tutte le taglie parte dalla premessa che il peso corporeo non determina

20 Cfr. Jacqueline Weinstock e Michelle Krehbiel, «Fat Youth as Common Targets for Bullying», in E. Rothblum e S. Solvay (a cura di) *The Fat Studies Reader*, pp. 109–126; Angelina R. Sutin, Yannick Stephan e Antonio Terracciano, «Weight Discrimination and Risk of Mortality», in *Psychological Science*, vol. 26, n. 11, 2015, pp. 1803–1811.

21 The Lancet Public Health, «Addressing Weight Stigma», in *The Lancet Public Health*, vol. 4, n. 4, 2019, p. e168.

22 Francesco Rubino *et al.*, «Joint International Consensus Statement for Ending Stigma of Obesity», in *Nature Medicine*, n. 26, 2020, pp. 485–497.

23 M. Piñeyro, *Stop gordofobia y las panzas subversas*, cit.

24 Cfr. Robert Crawford, «Healthism and the Medicalization of Everyday Life», in *International Journal of Health Services*, vol. 10, n. 3, 1989, pp. 365–388.

necessariamente la salute o la malattia delle persone e critica il modo in cui diete, restrizioni e prodotti dimagranti minacciano la salute delle persone. Il salutismo, ovviamente, ha il suo correlato capitalista, quello che Eric Oliver definisce il «complesso industriale della salute», costruito su «una relazione simbiotica tra ricercatori sanitari, governo, burocrati e aziende farmaceutiche»<sup>25</sup>. Come spiega Lucrecia Masson:

L'industria delle diete dà vita a un mercato grassofobico che è abbastanza diversificato da soddisfare le esigenze di tutte le tasche. Esistono proposte per modificare il corpo verso il dimagrimento che vanno dalle più sofisticate e costose, a tutti i tipi di fasce a basso costo o di frullati ipocalorici alla portata delle classi lavoratrici. Possiamo parlare di tecnologie di normalizzazione del corpo: diete, palestre, liposuzioni, palloncini gastrici, purghe o costosi sciroppi che favoriscono il digiuno. Esistono anche club dietetici, dietologi, libri dietetici, alimenti e integratori dietetici, soppressori dell'appetito, ecc.<sup>26</sup>.

Queste industrie traggono vantaggio economico dalla “cultura della dieta”, definita da Christy Harrison, dietologa anti-dieta specializzata in disturbi alimentari e promotrice dell'alimentazione intuitiva, come un sistema di credenze che a) premia la magrezza; b) promuove la perdita di peso come mezzo per raggiungere uno stato superiore; c) esalta modi di mangiare incentrati sulla scelta piuttosto che sul bisogno o sul piacere; e d) opprime le persone ritenute “non sane” come le donne, le persone trans, razzializzate, disabili o grasse, danneggiando di conseguenza la loro salute mentale e fisica<sup>27</sup>. Esther Pineda, in *Bellas para morir*, sostiene che i prodotti e i servizi dell'industria farmaceutica e chirurgica annientano le donne simbolicamente – attraverso l'oggettivazione – e fisicamente – attraverso disturbi alimentari, mutilazioni o morte. In breve, la grassofobia è un sistema di oppressione che limita e danneggia l'esistenza delle persone grasse in molteplici sfere della vita quotidiana (relazionale, affettiva, sessuale, sanitaria, lavorativa, di accessibilità, ecc.)

25 Eric J. Oliver, *Fat Politics: The Real Story Behind America's Obesity Epidemic*, Oxford University Press, New York 2006, p. 31.

26 Lucrecia Masson, «Gordofobia, in *Barbarismos queer y otras esdrújulas*», R. Lucas Platero, María Rosón e Esther Ortega (a cura di), Bellaterra Edicions, Barcelona 2017, p. 211.

27 Christy Harrison, «What is Diet Culture?», 10 Agosto, 2018, <https://christyharrison.com/blog/what-is-diet-culture>.

## 2.2 «Vacca, tricheco, balena...»: lo specismo e l'animalizzazione dei corpi grassi

Il punto d'incontro tra l'oppressione grassofobica e quella specista sta nel fatto che gli individui oppressi manifestano una differenza corporea. Come abbiamo sostenuto altrove<sup>28</sup>, i corpi che non rientrano negli schemi binari su cui si basa la configurazione del mondo, cioè quei corpi che non appartengono al soggetto maschio, bianco, magro, eterosessuale, funzionale, ecc. sono costruiti come *corporeità altre* che vengono spesso animalizzate per garantire la loro inferiorità, lontana da una piena concezione dell'umano. Le teorie decoloniali sottolineano che l'animalità è stata una caratteristica costitutiva della razzializzazione, grazie alla quale le persone nere, afro-discendenti, indigeno-discendenti e razzializzate sono state e sono tuttora costruite come più vicin\* agli animali non umani e ancora più distanti dal cittadino umano bianco modello<sup>29</sup>. In questa direzione, alcune autrici hanno osservato che le corporeità che si allontanano da questo centro trovano un potenziale di alleanza (spesso non sfruttato) con gli animali non umani a partire dall'esperienza incarnata della propria oppressione<sup>30</sup>.

Non stupisce, quindi, che le origini della grassofobia siano razziste, sessiste, classiste e illuministe<sup>31</sup>, laddove le corporeità delle donne nere erano rifiutate e costruite come l'opposto della civiltà: la rappresentazione fisica dello stato selvaggio e della sregolatezza. In questo senso, non sorprende nemmeno che la misura attualmente utilizzata per catalogare il corpo in standard di peso accettabili o inaccettabili, l'indice di massa corporea (BMI), abbia origini eugenetiche, razziste, classiste e patriarcali. Come riportano le indagini storiche di Oliver e Strings, il BMI, infatti, è una misura sviluppata dall'astronomo belga Adolphe Quetelet, che inventò la formula del peso corporeo diviso per l'altezza nella sua ricerca di un corpo "ideale", in un *milieu* in cui si tentava di tassonomizzare la popolazione e si riteneva che le persone devianti e criminali potessero essere identificate grazie alle loro anomalie fisiche.

28 Laura Fernández, «La revolución de las vacas, gallinas, zorras, ballenas, perras, mariquitas, viboras y muchas más», in «Parole de Queer Antiespecista», 2019, pp. 7-8, <https://paroledequeer.blogspot.com/2020/02/laurafernandez-revolucion.html>.

29 Cfr. Frantz Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di S. Chiletto, ETS, Pisa 2015; Aph Ko e Sylo Ko, *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, trad. it. di feminoska, VandA Edizioni, Milano 2020.

30 (Parada Martínez 2018, Fernández 2018, Ko e Ko 2021).

31 Cfr. Sabrina Strings, *Fearing the Black Body. The Racial Origins of Fat Phobia*, New York University Press, New York 2019.

Quetelet era noto per le sue misurazioni dei crani delle persone nere che perpetuavano il razzismo scientifico sulla base dell'erroneo argomento di una presunta inferiorità biologica. In seguito, il BMI è diventato la misura scientifica del peso ideale, del sottopeso e del sovrappeso che vige ancora oggi.

Uno dei meccanismi per garantire la sottomissione delle persone grasse è l'animalizzazione e lo «zoomorfismo»<sup>32</sup>. Alcuni umani non sono considerati "pienamente umani" a causa della razzializzazione. D'altra parte, i corpi grassi, che sono vicini a questa idea di animalità (mostruosa, irrazionale e incontrollabile), sono insultati con i termini di "vacca", "tricheco" o "balena" per condannare socialmente la loro violazione delle norme corporee e garantire la loro subalternità<sup>33</sup>, delegittimando in tal modo la loro autorevolezza e silenziandone la voce<sup>34</sup>. Questo meccanismo si verifica anche – tra altri gruppi storicamente oppressi – nel caso delle persone disabili<sup>35</sup> e degli animali non umani<sup>36</sup>. Animalizzare le persone grasse, intendendo "l'animale" come qualcosa di negativo, elimina il referente degli animali non umani in carne e ossa, riducendoli a una figura retorica per inferiorizzare le persone grasse. D'altronde, questa evocazione è fatta senza mettere in discussione il suo inserirsi nel sistema specista e antropocentrico e nuoce al riconoscimento morale degli altri animali come esseri senzienti con specificità, personalità propria e bisogni individuali.

## 3. Il veganismo come dieta

Nel contesto della «profonda crisi intersezionale» che colpisce le comunità umane e non umane ai tempi dell'Antropocene<sup>37</sup> presentare

32 Corey Lee Wrenn, «Fat Vegan Politics: A survey of Fat Vegan Activists' Online Experiences with Social Movement Sizeism», in «Fat Studies», vol. 6, n. 1, 2016, pp. 90-102.

33 Cfr. C. Álvarez Castillo, *La cerda punk*, cit.

34 Cfr. Nicolás Cuello, «Podemos lxs gordxs hablar?: activismo, imaginación y resistencia desde las geografías desmesuradas de la carne», in Laura Contretas e Nicolás Cuello (a cura di), *Cuerpos sin patronos. Resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*, Madreselva, Buenos Aires 2016, pp. 37-54.

35 Sunaura Taylor, *Bestie da soma. Disabilità e liberazione animale*, trad. it. di feminoska, Edizioni degli Animali, Milano 2021.

36 Eva Meijer, *When Animals Speak. Towards an Interspecies Democracy*, New York University Press New York 2019.

37 R.J. White, «Looking Backward, Moving Forward», cit., p. 9.

il veganismo come una semplice dieta o stile di vita è altamente problematico. In primo luogo, è problematico per gli animali non umani, vittime dirette dell'oppressione specista, in quanto vengono rimossi e decentralizzati, producendo l'assenza del referente violato<sup>38</sup> e mantenendo l'oppressione specista sullo sfondo. Oltre agli animali considerati da allevamento e sfruttati nell'industria alimentare, un gran numero di individui e specie non umane sono rimossi in questa cornice: quelli che subiscono lo sfruttamento umano in altri ambiti, come la sperimentazione animale, le industrie dell'intrattenimento umano, la caccia e la pesca sportiva o gli animali non umani sfruttati per la loro forza lavoro, la loro pelliccia o la loro pelle, tra molte altre sfere di utilizzo. Presentare il veganismo come stile di vita esclude anche gli animali non umani selvatici o liminali che soffrono in natura per cause antropogeniche o naturali, come i cambiamenti climatici, le strade o le condizioni meteorologiche estreme, tra le altre<sup>39</sup>.

Il veganismo come semplice stile di vita o tendenza alimentare rischia inoltre di cadere in riduzionismi, come il falso parallelismo tra alimenti che non includono prodotti animali e alimenti *cruelty-free*. Come sottolinea Amie Breeze Harper, molti dei prodotti considerati o etichettati come "vegani", come il caffè, il tè, il cotone o il cacao, non sono esenti da sfruttamento del lavoro umano<sup>40</sup> e non umano (per esempio, degli animali utilizzati per il trasporto di questi prodotti o per il lavoro "a trazione sanguigna" sulla terra). Questo sfruttamento lavorativo, frutto della delocalizzazione e dei rapporti di forza geopolitici tra il Nord e il Sud del mondo, ricade generalmente sulle comunità più impoverite, con alte percentuali di persone del Sud Globale, migranti e/o razzializzate. Questo quadro semplicistico nasconde anche il contributo delle industrie che sfruttano gli animali alla crisi climatica

38 Cfr. Carol J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne. Una teoria critica femminista vegetariana*, trad. it. di M. Androzzi, VandA Edizioni, Milano 2020. Se si presenta il veganismo solo come una scelta dietetica, si invisibilizza il fatto che un animale non umano deve morire per diventare il prodotto che poi si consuma. Seguendo la teoria del referente assente di Carol Adams, questo approccio porta chi lo consuma a perdere di vista il referente, appunto l'animale assassinato. Se non si riconosce l'animale come soggetto che è, prima reificato e frammentato per poi essere consumato, è molto più semplice occultare e perpetuare la violenza nell'atto di mangiarsi quell'animale. Questo stesso meccanismo è impiegato per perpetuare la violenza maschilista.

39 Cfr. Catia Faria, *Animal Ethics in the Wild: Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.

40 Amie Breeze Harper, «Race as a 'Feeble Matter' in Veganism: Interrogating Whiteness, Geopolitical Privilege, and Consumption Philosophy of 'Cruelty-Free' Products», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 8, n. 3, 2010, pp. 14-15.

globale<sup>41</sup> e ostacola o limita le azioni politiche volte all'eliminazione del consumo di animali come parte di una strategia efficace e urgente contro l'emergenza climatica<sup>42</sup>. Per questi motivi, per quanto certi prodotti possano essere *plant-based*, non è detto che possano essere anche considerati *cruelty-free*.

Oltre a questa serie di argomenti legati alla giustizia sociale, ambientale e interspecifica, il "veganismo come stile di vita" è anche problematico perché perpetua il salutismo, la grassofobia e la cultura della dieta. Analizzando i modi in cui sono rappresentate le persone vegane sulla stampa, Matthew Cole e Karen Morgan individuano due cornici di rappresentazione che includono l'idea del veganismo come dieta: il veganismo come ascetismo e il veganismo come moda. Nel primo caso, il veganismo viene presentato come un sacrificio, parte dello sforzo tipico della cultura alimentare e salutistica occidentale per raggiungere l'ascesa a una classe sociale corporea più accettabile, privilegiando l'idea dell'astinenza dai piaceri piuttosto che la congruenza tra alimentazione vegana e valori etici delle persone vegane. Nel secondo caso, il veganismo viene presentato come una moda, una tendenza alimentare rivolta soprattutto alle donne. Questo quadro dipinge il veganismo come una tendenza superficiale ed eccessivamente emotiva, che perpetua lo stereotipo sessista banalizzando la compassione per gli altri animali come «sentimentalismo femminile»<sup>43</sup>.

Un altro esempio paradigmatico della concezione del veganismo come dieta dimagrante per le donne è il libro *La dieta Skinny Bitch* di Rory Freedman e Kim Barnouin, in cui abbondano i riferimenti grassofobici, che associano la grassezza alla pigrizia e alla mancanza di volontà delle donne, trasformando il veganismo in una magra promessa di salvezza e in una soluzione a tutti i problemi. Prendiamo come esempio un passaggio dell'introduzione:

Sei stufa marcia di essere grassa? Bene. Se non puoi sopportare un altro giorno di disgusto per te stessa, sei pronta a dimagrire. Non è necessaria una laurea in biologia per dimagrire. Non è necessario morire di fame per

41 Cfr. Joop de Boer, Hanna Schösler e Jan J. Boersema, «Climate change and meat eating: An inconvenient couple?», in «Journal of Environmental Psychology» n. 33, 2013, pp. 1-8.

42 Cfr. Núria Almiron, Miquel Rodrigo-Alsina e Jose A. Moreno, «Manufacturing Ignorance: Think Tanks, Climate Change and the Animal-Based Diet», in «Environmental Politics», vol. 31, n. 4, 2022, pp. 576-597.

43 Matthew Cole e Karen Morgan, «Vegaphobia: Derogatory Discourses of Veganism and the Reproduction of Speciesism in UK National Newspapers», in «The British Journal of Sociology», vol. 62 n. 1, 2011, p. 144.

dimagrire. Non è necessario passare tutto il giorno in palestra per dimagrire. Basta prepararsi e usare la testa. Davvero. È così semplice. Abbiamo subito un tale lavaggio del cervello da parte di diete, articoli di riviste e pubblicità che abbiamo dimenticato come pensare con la nostra testa [...]. È ora di pavoneggiarsi per strada come se fossimo in un episodio di Charlie's Angels con una bella canzone in sottofondo. È il momento di pavoneggiarsi con un perizoma come se governassimo il mondo. È ora di dimagrire<sup>44</sup>.

L'idea che sia possibile dimagrire quando si sceglie di farlo e che perdere peso sia sinonimo di persona più responsabile, sana ed equilibrata fa parte dell'ideologia grassofobica dominante. Sfruttare la paura di essere grass<sup>45</sup> interiorizzata dalla maggioranza della popolazione (soprattutto dalle donne) come esca per proporre il veganismo è grassofobico e perpetua la violenza estetica e la cultura della dieta.

Il movimento animalista ha strategicamente messo sul tavolo prove scientifiche per dimostrare che l'alimentazione vegana può essere salutare, sfatando così i miti esistenti (come quello secondo cui le persone vegane morirebbero per anemia o malnutrizione). Tuttavia, in questo sforzo di giustificare continuamente che il cibo vegano è sano, ci sono stati casi in cui il veganismo è stato equiparato a diete miracolose o presentato come la soluzione a tutti i problemi nutrizionali e di salute della popolazione (un esempio è il documentario del 2017 *What The Health*, di Andersen e Kuhn<sup>46</sup>). In un contesto sociale salutista in cui la buona salute è presentata come un obiettivo prioritario per gran parte della società, chi sostiene il veganismo ha privilegiato l'appello alla salute umana individuale come strategia di promozione, lasciando in secondo piano argomenti altruistici riguardanti l'antispecismo, la giustizia alimentare o la crisi climatica.

La concettualizzazione del veganismo come dieta sana si basa sul prendere per vere le associazioni "magrezza = salute" e "veganismo = salute", da cui, e secondo questa logica, segue che un corpo sano è un corpo magro e, quindi, che "il corpo vegano" sarà un corpo magro. Diversi esempi di questa associazione e della promozione del veganismo come dieta dimagrante sono visibili nelle campagne di organizzazioni

44 Rory Freedman e Kim Barnouin, *La dieta Skinny Bitch*, trad. it. di D. Leccacorvi, TEA, Milano 2008 [traduzione nostra].

45 La paura di ingrassare è stata anche definita in termini accademici come "proerescofobia". Cfr. C. Alvarez Castillo, *La cerda punk*, cit., p. 37.

46 Kip Andersen e Keegan Kuhn, *What the Health*, 2017, A.U.M. Films, <http://whatthehealthfilm.com/>.

vegane<sup>47</sup> e animaliste<sup>48</sup>. Tale associazione e strategia è grassofobica e utilizza il *fat-shaming* come mezzo per sostenere il veganismo come stile di vita possibile e positivo, mentre le promesse di perdita di peso e di aumento dell'attrattività corporea normativa vengono offerte a chi sceglie questo "stile di vita", con la speranza di controllare gli atteggiamenti e i comportamenti del pubblico non vegano<sup>49</sup>. Queste false promesse sono dannose per tale pubblico – potenziali attivisti\* antispecista\* –, ma anche per coloro che fanno già parte del movimento antispecista e non rientrano nell'ideale di corpo vegano mainstream. Da un lato, l'esistenza de\* vegan\* grass\* viene resa invisibile, perpetuando lo stereotipo del\* vegan\* come persona magra, funzionale e sana, che spesso si traduce in una mancanza di rappresentazione delle persone vegane grasse da parte delle organizzazioni vegane e per i diritti degli animali. Le organizzazioni potrebbero invece ampliare l'immaginario sociale sulle corporeità vegane scegliendo di rappresentare persone vegane fisicamente diverse<sup>50</sup>.

L'invisibilizzazione delle persone vegane grasse, insieme alla caratterizzazione grassofobica delle persone grasse come sregolate e incapaci, a sua volta fa sì che il veganismo de\* grass\* sia messo in discussione o sia poco credibile<sup>51</sup>. Inoltre, la responsabilità di diventare un\* "buon attivista" e un\* "degn rappresentante" del movimento antispecista diventa un doppio sforzo per le persone grasse, che devono sia resistere alla grassofobia sociale sia sopportare il senso di colpa per il fatto che gli attributi negativi associati alla grassezza potrebbero danneggiare anche l'immagine del veganismo e quindi la difesa degli animali non

47 Come la campagna dell'organizzazione Provegan, in cui il veganismo è presentato come "la dieta più sana" e l'immagine contrappone un busto snello e atletico che tiene in mano una mela con una mappa del mondo stampata sopra (a sinistra) a un busto grasso che mangia un hamburger di carne (a destra), <https://www.provegan.info/es/informacion-basica/vegan/#c188>.

48 Ad es., la campagna di PETA Latino in cui l'attrice Sofía Sisniega, con un corpo snello e socialmente considerato attraente, posa nuda con lo slogan «Corpo vegano, naturalmente», <https://www.petalatino.com/medios/comunicados-de-prensa/sofiasisniega-se-desnuda-para-nueva-campana-de-peta-latino-cuerpo-de-vegano/>. Un esempio palesemente grassofobico della stessa organizzazione è stato un cartellone che mostrava una donna grassa di schiena con lo slogan «Salvate le balene». Perdi grasso: diventa vegetariana», [https://www.huffpost.com/entry/petas-new-save-the-whales\\_n\\_261134](https://www.huffpost.com/entry/petas-new-save-the-whales_n_261134).

49 C.L. Wrenn, «Fat Vegan Politics», cit., p. 2.

50 Geertrui Cazaux, «Crip HumAnimal. On Ableism, Speciesism and Inclusiveness in the Vegan Movement», 6<sup>th</sup> EACAS Conference, 24 Maggio 2019, Universitat Pompeu Fabra, <https://www.youtube.com/watch?v=nT8-Y-YnIUe>.

51 C. Álvarez Castillo, *La cerda punk*, cit., pp. 110-111; M. Piñeyro, «Mitos gordofobos en movimientos veganos y antiespecistas» in «Parole de Queer Antiespecista», 2019, pp. 11-12, <http://paroledequeer.blogspot.com/2020/04/mitos-gordofobos-enmovimientos-veganos.html>.

umani<sup>52</sup>. Uno studio di Corey Lee Wrenn suggerisce che la grassofobia nel movimento antispecista internazionale viene contestata e contrastata da\* attivisti\* grass\*. Tuttavia, la grassofobia condiziona gli spazi dell'attivismo *online/offline*, in quanto l\* attivisti\* antispecisti\* grass\* riferiscono di sentirsi meno giudicati\* negli spazi virtuali e il 77% riferisce di sentire molta più attenzione per il proprio corpo nell'attivismo faccia a faccia rispetto a quello virtuale<sup>53</sup>. Le persone grasse intervistate da Wrenn raccontano di aver sperimentato atteggiamenti grassofobici come la derisione, la mancanza di credibilità e il silenziamento delle loro prospettive e critiche negli spazi vegani<sup>54</sup>.

Adottando la prospettiva dell'etica femminista e antispecista della cura, è stato sostenuto che mettere da parte la vergogna e il senso di colpa per abbracciare la diversità corporea aiuta a costruire comunità attiviste più forti, diversificate e inclusive<sup>55</sup>. Questo vale sia per coloro che fanno già parte del movimento antispecista sia per potenziali attivisti\*. In questo senso, riteniamo che l'impegno antispecista e transfemminista contro tutte le forme di violenza e oppressione spinga a sfidare la grassofobia all'interno e all'esterno del movimento, in modo che un maggior numero di persone grasse e non conformi alla norma sia valorizzato a partire dalla propria esperienza e corporeità vegana non normativa e possa promuovere e strutturare i propri modi di intendere lo specismo e il veganismo a partire dalla propria esperienza incarnata di oppressione, in linea con la proposta delle sorelle Ko nel caso del razzismo<sup>56</sup>.

Ci sembra importante sottolineare che, da un punto di vista antispecista e non antropocentrico, il "veganismo come stile di vita" ostacola le ragioni più importanti alla base del veganismo. Oltre ai problemi che crea alle comunità umane descritti in precedenza, questa presentazione del veganismo invisibilizza l'oppressione specista, rimuovendo pericolosamente gli animali non umani sui quali tale dominazione ricade direttamente. Inoltre, rappresenta in modo semplicistico il veganismo come una questione incentrata sulle scelte di consumo personale, piuttosto che una visione etica e un impegno verso la compassione, la cura,

l'interdipendenza e la giustizia per tutt\*.

#### 4. Conclusioni: veganismo, diversità corporea e liberazione collettiva

Come abbiamo sostenuto, presentare il veganismo come una questione dietetica o di "stile di vita" è dannoso per gli animali non umani, per gli umani sfruttati\* dall'industria alimentare e per il pianeta nel suo complesso. Inoltre, abbiamo sostenuto che questo quadro perpetua l'oppressione della grassofobia, il salutismo e la violenza estetica, che contraddicono i valori di rispetto, cura e liberazione che sono alla base del veganismo, inteso come azione etica e politica contro la dominazione corporea degli altri animali.

Dall'analisi della letteratura (innegabilmente permeata dalle nostre esperienze di donne grasse, transfemministe e attiviste antispeciste), abbiamo optato per un veganismo situato, che non rinuncia al suo carattere riflessivo, attivista e critico, soprattutto nei confronti della perpetuazione delle oppressioni e della violenza contro altri esseri senzienti. Vediamo il veganismo come una pratica impoterante che nasce da un'alleanza con i corpi non umani violati. Spesso, questa alleanza è il risultato di una ferita comune trasformata in azione solidale<sup>57</sup>.

Crediamo che questo spirito compassionevole, attento all'alterità e alla ricerca della liberazione collettiva sia ciò che ha guidato il movimento fin dalle sue origini. Pertanto, e senza cadere in un conservatorismo del "originario veganismo attivista", ci uniamo alla risposta di Richard White "sì, MA...!" per mettere in guardia da quello che consideriamo un altro grande pericolo insito nel ridurre una pratica di liberazione come il veganismo a mera dieta. Come transfemministe e antispeciste, riteniamo importante rimanere critiche nei confronti delle trappole della cultura della dieta e della grassofobia, che cercano di tenerci occupati\* con l'ossessione della magrezza e il culto del corpo. Proponiamo invece di usare i nostri corpi grassi e diversi per promuovere l'antispecismo e la liberazione collettiva.

*Traduzione dal castigliano di Chiara Stefanoni*

52 *Ibidem*, pp. 12-13.

53 C.L. Wrenn, «Fat Vegan Politics», cit., p. 8.

54 *Ibidem*, pp. 8-9.

55 Cfr. C.J. Adams, Patti Breitman e Virginia Messina, *Even Vegans Die. A Practical Guide to Caregiving, Acceptance and Protecting Your Legacy of Compassion*, Lantern, Brooklyn 2017; G. Cazaux, «Crip HumAnimal», cit.

56 Cfr. A. Ko e S. Ko, *Afro-ismo*, cit.

57 Emily Gaarder, *Women and the Animal Rights Movement*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey e Londra 2011, p. 56.



Marco Inguscio

## Carne e tradizione

### Il rapporto simbolico tra alimentazione e pensiero reazionario

Questo articolo esamina il rapporto tra l'alimento carne e le sue forme di consumo. Gastronomia e tradizione culinaria sono così radicate nella nostra società che tendiamo a dimenticare le questioni etiche sotto la loro superficie. Il termine "tradizione" è spesso usato retoricamente per evocare aspetti del vivere "autentico", "proletario", "genuino". Nel far ciò, il meccanismo narrativo della tradizione ha trasformato la carne in un oggetto romanizzato, avvolto nel mito della transustanziazione, del riscatto nutrizionale ed economico, erodendo quasi completamente lo spazio che un tempo, invece, apparteneva alla controparte vegetale. Ortaggi, erbe spontanee, cereali e specie di leguminose, infatti, hanno avuto per lungo tempo un ruolo centrale nelle agrotecniche tradizionali e come alimento base per le popolazioni, specie del Sud del mondo. In Italia meridionale ciò ha generato detti, rituali, tradizioni, credenze. Nei riti e nelle feste pugliesi, per esempio, regione che vanta una lunga tradizione nella coltivazione delle leguminose, questi alimenti erano posti al centro di banchetti, eventi religiosi e mondani, divenendo simboli culturali per gli individui o le comunità. Questo significato originario è stato però parzialmente modificato, quando non completamente mutato o perso nel tempo, determinando una «perdita progressiva di gran parte del significato culturale, religioso e sociale associato alle specie vegetali»<sup>1</sup>.

Questa operazione di ribaltamento ha avuto un costo, non solo ambientale ed economico. Ha reso l'animale – il soggetto dietro al pezzo di carne celebrato dalla tradizione culinaria – un individuo spendibile, un eufemismo moralmente inesistente. Attraverso una lettura etno-antropologica della cultura gastronomica e adottando la prospettiva dei *Critical Animal Studies*, cercherò di evidenziare come, per il lato più agiato delle società del mondo, la costruzione e il mantenimento di una "tradizione" culinaria siano divenuti oggi veicolo di valori e logiche reazionarie, legate al mantenimento di un privilegio di classe e di specie, che hanno finito per

riscrivere la storia della nutrizione bio-tipica dei territori e la stessa idea di identità contadina che quella tradizione vorrebbe preservare.

Quando pensiamo alla gastronomia e ai dibattiti che circondano il cibo in merito al vegetarianismo e all'animalismo, finiamo spesso per trovarci davanti a due categorie contrapposte: da un lato, quello che viene definito cibo "genuino", la rustica semplicità della "cucina della nonna"; dall'altro la lotta contro la "contaminazione" e l'"alterazione" di una supposta tradizione culinaria, portata avanti concettualmente soprattutto dalle destre europee. In tal senso, basti ricordare gli scontri sulla nomenclatura delle bevande vegetali, o dei prodotti fermentati a base vegetale, o le accuse ai nuovi "alimenti da laboratorio", definiti "artificiali" o "sintetici", introdotti nel mercato in forma crescente (come bistecche vegane stampate in 3D o burger vegetariani fatti di piselli e proteine della soia). Dibattiti negativamente marcati da una ideologia reazionaria che ha come scopo quello di intorbidire il confronto sull'urgenza di una riforma agricola, l'adozione di pratiche virtuose per il benessere animale e l'indebolimento di effettive azioni di contrasto contro la crisi del riscaldamento globale<sup>2</sup>.

2 L'attuale capo del Ministero delle politiche agricole, alimentari e forestali – ora denominato Ministero dell'agricoltura e della sovranità alimentare – Francesco Lollobrigida (Fratelli d'Italia) ha dichiarato che l'uso e la commercializzazione di carne sintetica metterebbe a rischio la cultura alimentare nazionale e il suo futuro (in Maurizio Tropeano, «Lollobrigida: Mai carne sintetica in Italia, a rischio la cultura alimentare del Paese», in «La Repubblica», 17 novembre 2022). Il 28 marzo 2023 il Consiglio dei ministri ha approvato «con procedura d'urgenza» un disegno di legge che vieta la vendita, commercializzazione, produzione e importazione di alimenti «artificiali». «L'Italia è la prima nazione che dice no alla carne sintetica, con un atto formale e ufficiale», ha affermato Lollobrigida presentando il provvedimento in conferenza stampa (Laura Loguercio, «La "carne sintetica" in Italia non esiste», in «L'Essenziale», Internazionale, 18 aprile 2023). Lollobrigida non è un'eccezione: man mano che negli ultimi decenni sempre più cittadini sono andati prendendo consapevolezza del legame tra produzione alimentare e cambiamento climatico, il consumo di carne è divenuto una questione sempre più politicizzata e carica ideologicamente. La carne è divenuta un campo di scontro fertile per i conservatori. Sono diversi i leader appartenenti alle destre europee e globali, dall'ex presidente brasiliano Jair Bolsonaro all'ex premier inglese Boris Johnson fino al nuovo primo ministro inglese Rishi Sunak, ad aver dichiarato di voler difendere la carne dalla guerra mossale dalla sinistra, una questione verso la quale gli elettori di destra hanno ovunque risposto con particolare sensibilità (Cfr. Peter Walker, «Johnson's "Red Meat" Policy Proposals are Telling of His Insecurity», in «The Guardian», 30 maggio 2022, [www.theguardian.com/politics/2022/may/30/johnsons-red-meat-policy-proposals-are-telling-of-his-insecurity](http://www.theguardian.com/politics/2022/may/30/johnsons-red-meat-policy-proposals-are-telling-of-his-insecurity)). Negli Stati Uniti i conservatori hanno diffuso una notizia falsa secondo cui il presidente Joe Biden avrebbe avuto intenzione di razionare la carne rossa: «La rappresentante repubblicana del Colorado, Lauren Boebert, invita Biden a rimanere "fuori dalla mia cucina" [...]». Il senatore repubblicano Joni Ernst dello Iowa accusa tutti, «dai politici che vivono fuori dal mondo alle élite di Hollywood», in quanto rei di aver condotto «la guerra alla carne» promossa dalla sinistra» (Thomas Beaumont e Scott McFetridge, «Red Meat Politics: GOP Turns Culture War into a Food Fight», in «AP News», 7 maggio 2021, [apnews.com/article/business-cultures-climate-change-environment-and-nature-government-and-politics-fb2a32e232053326f6f1ebfaadcc2e40](https://apnews.com/article/business-cultures-climate-change-environment-and-nature-government-and-politics-fb2a32e232053326f6f1ebfaadcc2e40)). In Italia, il ministro Matteo Salvini è ben noto per la promozione del consumo di alimenti a base di carne attraverso l'uso dei suoi social network, con foto che lo ritraggono nell'atto di mangiare e sempre nel segno dell'egida delle tradizioni culinarie italiane.

1 Angela R. Piergiovanni, «Legumes: Staple Foods Used in Rituals and Festive Events of Apulia Region (Southern Italy)», in «Food, Culture & Society», vol. 24, n. 4, 2021, pp. 543-561.

In polemica con una certa tendenza *radical chic* e una visione del cibo vegetale inteso semplicemente come nuova categoria del “lifestyle”, il vegetarianismo è spesso confuso con il consumo esclusivo di costosi alimenti biologici e il ricorso a ingredienti provenienti da altre culture (come seitan, tempeh e tofu). Tuttavia, essere alla moda o di tendenza non è necessariamente un male. Non esiste un’assiologia negativa dell’essere alla moda. Gli umani rivedono periodicamente le loro abitudini, preferendo di volta in volta nuovi modi di essere. Ci sono però anche gli effetti del nostro modo di raccontare il mondo o, in questo caso, il cibo. Esiste, è vero, una tendenza agli aspetti salutistici e prettamente performativi del *superfood* vegetale e della politica del “tutto-bio” che limita l’accesso al cibo sano alle fasce di reddito più alte e a pochi ristoranti pettinati, funzionali all’immagine di una *upper class* che non vuole invecchiare, che non vuole perdere il proprio privilegio nemmeno davanti al tempo che passa. Ciò detto, bisogna anche ricordare come il veganismo etico, nei suoi principi, difficilmente possa essere assimilato e interpretato interamente come moda, non solo e non tanto perché forme di pensiero vegetariane esistono da millenni, ma soprattutto perché la sua filosofia, orientata radicalmente verso l’Altro, prescinde da fattori meramente autoreferenziali, indulgenti o socialmente convenienti.

La carne, invece, accontenta tutti. Detiene il dominio dei media in modo schiacciante, glamourizzata da spot pubblicitari e programmi di cucina, chef stellati e *reel* dei food blogger. La carne prende il centro della scena, illuminata dai riflettori come lascivo oggetto del desiderio, attorno al quale ruotano telecamere e bocche fameliche. Occupa con la stessa ingombrante presenza tutti gli spazi mediatici e non mediatici dell’alimentazione umana, dal pasto frugale ed economico a quello elaborato ed elitario. Se esiste una moda capitalista globale, questa è proprio la carne. Del resto, è sufficiente guardare ai profitti delle aziende produttrici e ai loro rapporti con governi e commissioni per comprendere come la carne sia una moda tutt’altro che passeggera<sup>3</sup>.

3 Sono diverse le inchieste giornalistiche al riguardo. Caroline Christen ha denunciato le tattiche di persuasione, discredito e depistaggio utilizzate oggi a diversi livelli dall’industria alimentare animale nel tentativo di nascondere e sminuire le sue enormi responsabilità su impatto ambientale e salute pubblica, seguendo in questo i precedenti delle multinazionali del tabacco, che per decenni, con il consenso di politici e commissioni mediche al soldo, cercò di trarre in inganno l’opinione pubblica circa la relazione tra fumo di sigaretta e cancro ai polmoni (Cfr. Caroline Christen, «Investigation: How the Meat Industry is Climate-Washing its Polluting Business Model», in «DeSmog», 18 luglio 2021, [www.desmog.com/2021/07/18/investigation-meat-industry-greenwash-climatewash/](http://www.desmog.com/2021/07/18/investigation-meat-industry-greenwash-climatewash/)). Altrettanto nota è la reiterata ingerenza dell’industria alimentare animale sui principali organi istituzionali. Arthur Nelsen ha scritto sulle decisioni prese in merito alla cosiddetta “transizione ecologica”: poche settimane prima dello scoppio della pandemia da

Che cosa, allora, rende la carne ancora “genuina”? Perché viene ritenuta tale? In realtà, sarebbe meglio chiedersi: perché la carne appare ancora “inalterata” nei suoi elementi costitutivi, ritenuti provenienti da una fonte sicura e quindi corrispondenti al “vero” o all’“autentico”? Probabilmente ciò ha a che fare con quell’idea, comunemente accettata, che guarda a tutto quanto abbia subito processi di alterazione come negativo o, generalmente, come meno valido, pregiudicato nella sua integrità originaria, mentre tutto ciò che rimane inalterato o “puro” viene invece visto come positivo. Questa è una posizione conservatrice e di lunga durata, specialmente nella cultura giudaico-cristiana. Con la caratteristica diffidenza nei confronti della conoscenza o del processo scientifico colpevole di alterare e modificare ciò che non ha bisogno di essere modificato, in quanto immagine perfetta della volontà e dell’operato di Dio o della “Natura”, la carne è vista come un alimento virtuoso contrapposto all’adulterazione dei cibi, perché la carne appare ai nostri occhi “esattamente così com’è”.

La storia del cibo animale, la sua trasformazione e la sua ricezione nella società raccontano però una storia molto diversa. Un libro edito da un piccolo editore pugliese<sup>4</sup>, che si occupa di recuperare vecchie ricette della tradizione contadina salentina con una discreta attenzione filologica, conferma quanto descritto da storici, antropologi e nutrizionisti riguardo alle aree rurali italiane e, più in generale, sul consumo di cibo sul territorio nazionale nel periodo preindustriale e del pre-boom economico<sup>5</sup>. Il libro

SARS-Cov-2, Nelsen racconta che 34 membri del Parlamento europeo hanno accusato la Commissione europea di conflitto di interessi e doppio standard a seguito dello stanziamento di 3.6 milioni di euro a favore di una campagna volta alla promozione del consumo di manzo, mentre si discuteva degli obiettivi del Green Deal, quali la riduzione delle emissioni degli allevamenti e la promozione di diete a base vegetale (Cfr. Arthur Nelsen, «MEPs Slam Brussels over “Beefatarian” Campaign to Promote Meat», in «POLITICO», 16 dicembre 2020, [www.politico.eu/article/become-a-beefatarian-meps-slam-brussels-campaign-promote-meat/](http://www.politico.eu/article/become-a-beefatarian-meps-slam-brussels-campaign-promote-meat/)).

4 Lucia Lazari, *Odori, sapori, colori della cucina salentina*. Mario Congedo Editore, Galatina 2001.

5 La maggior parte delle informazioni storiche concernenti il consumo di verdure e leguminose nell’Italia dell’antichità proviene dal mondo greco-romano. Nello specifico, l’area egea da un lato, e quella tirrenico-ionica (la Magna Grecia) dall’altro. In questi luoghi, per ceti bassi e piccoli centri di produzione agricola, orticoltura e coltivazione dei cereali erano di primaria importanza. Un appezzamento di mezzo ettaro non poteva fornire risorse sufficienti per un animale da aratura e i legumi divenivano quindi una risorsa chiave di proteine e calorie, essenziali per integrare i cereali in una dieta prevalentemente vegetariana. (Cfr. Giandomenico Corrado, «Food History and Gastronomic Traditions of Beans in Italy», in «Journal of Ethical Food», vol. 9, n. 6, 2022). La caduta dell’Impero Romano coincise con una drastica riduzione delle importazioni di alimenti esotici, quali il dattero di palma e il pepe; rimaneva invece la ricchezza di cereali e legumi (ad es., favino, lenticchie e cicerchie) a indicare il ruolo predominante di queste piante nella dieta dei contadini. «Nel Settecento, mentre il mais e il riso erano più diffusi nel Nord Italia, la pasta di grano duro divenne l’alimento centrale nel Mezzogiorno, prima nelle aree urbane e poi in quelle rurali. Quest’area rimase caratterizzata dall’ampio consumo di minestrone vegetali a base prevalentemente di pane secco, fave, e piante bulbose (cipolla e/o aglio)» (*Ibidem*).

racconta le abitudini culinarie dell'Italia meridionale fino almeno ai primi decenni del Novecento. Sostiene che nei piccoli centri si poteva talvolta trovare una macelleria aperta solo la mattina e per tre giorni alla settimana. Gli animali macellati erano per lo più di piccola taglia, animali da cortile. Manzo o maiale erano eccezioni. Il pescato raramente raggiungeva l'entroterra se non per essere servito in case facoltose e nobiliari, essendo un alimento che richiede di essere consumato fresco o, semmai, il giorno successivo. Il consumo di animali aumentava solo tre o quattro volte l'anno, in occasione di importanti feste religiose o pagane, legate al raccolto. Il resto del tempo, a bollire nel sugo di pomodoro non erano pezzi di cavallo ma patate, a essere fritti non erano filetti di carne ma fette di pane duro.

Il libro ribadisce come la carne – ben al di là dei contesti di indigenza e povertà estrema, che rappresentavano la maggioranza dei casi nell'Italia preindustriale – fosse affare per le élite. Poi, nel giro di pochi decenni, il suo consumo quintuplica<sup>6</sup>. Tutto cambia con il boom economico e l'idea di società e benessere che si sviluppano a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta con il passaggio dalla fame all'abbondanza, durante il cosiddetto “miracolo italiano”, un processo zootecnico che ha finito per trasformare gli animali che mangiamo, rinchiusi nelle gabbie e in una progressiva selezione genetica, in corpi fragili ma grassi ed economicamente più funzionali<sup>7</sup>.

Eppure, nella maggior parte delle società, il consumo regolare di carne e dei suoi derivati è presentato come lo stato “naturale” delle cose, parte imprescindibile di una dieta sana o, di nuovo, “naturale”. Accade così che “natura” e “tradizione” si sovrappongano in una visione sentimentale dell'alimentazione e delle sue pratiche e che «l'ideologia faccia sembrare naturale, predestinato ciò che è artificiale»<sup>8</sup>. In effetti, le nostre discussioni sul cibo sono così polarizzate perché non riguardano solo l'evidenza nutrizionale o storica, ma i valori. Il cibo contribuisce al significato delle nostre vite, è una parte potente della narrazione emotiva, la quale spesso si rivela più efficace di quella storica:

6 Alberto De Bernardi, «I consumi alimentari in Italia: uno specchio del cambiamento», *L'Italia e le sue regioni*, Enciclopedia Treccani, 2015, [www.treccani.it/enciclopedia/i-consumi-alimentari-in-italia-uno-specchio-del-cambiamento\\_%28L%27Italia-e-le-sue-Regioni%29/#Il\\_cambiamento\\_alimentare\\_nella\\_societ.C3.A0\\_dei\\_consumi](http://www.treccani.it/enciclopedia/i-consumi-alimentari-in-italia-uno-specchio-del-cambiamento_%28L%27Italia-e-le-sue-Regioni%29/#Il_cambiamento_alimentare_nella_societ.C3.A0_dei_consumi).

7 Benedetta Piazzesi, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 85-122.

8 Carol J. Adams, «La costruzione sociale dei corpi commestibili e degli umani come predatori», trad. it. di M. Reggiò, in «Diogene magazine – filosofare oggi», 2011, n. 22, p. 45.

Il sapore dei corpi morti viene prima delle giustificazioni razionali, e offre una forte base per credere che tali razionalizzazioni siano vere; inoltre, i figli del boom economico hanno dovuto fare i conti con un ulteriore problema, e cioè con il fatto che durante la loro crescita carne e latticini sono stati consacrati come due dei quattro gruppi di cibi fondamentali. (Questo è accaduto negli anni Cinquanta come conseguenza di un'azione lobbistica dell'industria della carne e del latte)<sup>9</sup>.

A questo punto va ribadito che l'obiettivo di questo articolo non è quello di indugiare sul biologismo degli aspetti medico-sanitari o metabolico-nutrizionali, ma un'analisi che muove da presupposti etico-politici, grazie ai quali è possibile discutere il portato simbolico del consumo di carne, portato simbolico, però, che ha effetto su tutte le narrazioni umane, anche quelle medico sanitarie e biologiche. A tal proposito, vale la pena sottolineare come queste ultime non sembrino in grado di minare le presunte virtù della carne quale nutrimento nobile e tonificante *ab origine* né di ribadire il legame, più volte mostrato dalle scienze medico-nutrizionali, tra il consumo di carni rosse e lavorate e un maggior rischio di contrarre cancro e malattie cardiovascolari (le due principali cause di morte al mondo), né tantomeno l'accresciuta consapevolezza che i primi umani si cibassero principalmente da fonti vegetali<sup>10</sup> – smentendo l'iconografia moderna del cavernicolo<sup>11</sup>. Come non pare sortire effetto nel dibattito pubblico la comprensione di quanto l'accrescimento del nostro cervello sia stato reso possibile, tra gli altri fattori, dall'assimilazione di lunghe catene di carboidrati (e glucosio) provenienti dalla cottura e quindi dalla maggiore bioedibilità di una grande quantità di vegetali<sup>12</sup>.

9 *Ibidem*.

10 La popolare iconografia del carnivorismo che avrebbe segnato le origini del genere umano è sostanzialmente congetturale: analogamente a quanto viene osservato con le odierne comunità di cacciatori, fino all'80% della nostra dieta potrebbe essere stata costituita da fonti vegetali (Cfr. Nick Fiddes «A Brief History of Meat Eating», in *Id.*, *Meat: A Natural Symbol*, Routledge, Londra-New York 1991).

11 Immagine oggi tornata di moda sui canali di influencer che mangiano carne cruda attribuite – senza ovviamente alcun supporto scientifico – capacità rigenerative muscolari stupefacenti e soprattutto rivendicando questa come un'azione di ribellione contro il male causato dai grandi conglomerati di potere (Big Food e Big Pharma), i quali avrebbero come ultimo scopo quello di indottrinarci e indebolirci attraverso i loro alimenti contraffatti (in linea di nuovo con il pensiero politico di destra e l'esoterismo reazionario). Un fenomeno che mostra come il consumo di carne abbia meno a che fare con gli aspetti nutritivi che non con una certa idea di “potenza”: la gestione del controllo sulla propria “natura” e sul proprio aspetto.

12 Cfr. Andrew W. Barr *et al.*, «No Sustained Increase in Zooarchaeological Evidence for Carnivory after the Appearance of Homo erectus», in «PNAS», vol. 119, n. 5, 24 gennaio 2022;

Per millenni le persone hanno associato il consumo regolare di carne alla ricchezza e al prestigio sociale. Disporre a piacimento significava avere conseguito stabilità economica, non dover più soffrire la fame. Il consumo di carne, prima ancora che un'abitudine, è stato un'aspirazione economica: la prova del benessere raggiunto, lo status quo del potere. Come dimostra la storia alimentare dei Paesi europei del dopoguerra e quella dei Paesi in via di sviluppo, oggi più le persone diventano ricche più bramano la carne: quando le persone dei Paesi più poveri con diete tradizionalmente a base vegetale diventano più agiate, il loro consumo di carne tende ad aumentare<sup>13</sup>, e non a causa di esigenze o necessità nutrizionali. La carne appare una foggia, come una maniera di guardarsi allo specchio.

Ci troviamo di fronte a una doppia fallacia. Da un lato abbiamo un *argumentum ad antiquitatem*, il ricorso a preferenze storicizzate (la tradizione) come prova che la nostra inclinazione per tali preferenze sia in qualche modo giusta per definizione, una tesi che si auto-conferma in virtù del passato. Dall'altro la fallacia naturale, ma complicata e ampliata da elementi primitivisti e sfumature complottiste: non più solo convinzione che ciò che è naturale sia intrinsecamente benevolo, giusto e adeguato all'umano, poiché "naturale" è ora una scorciatoia per qualcosa che si troverebbe "fuori dal sistema dominante", che sarebbe addirittura "anti-establishment". Vale a dire: chi mangia carne vuole riaffermare e ribadire la "tipicità" o "genuinità" perché in questo modo, attraverso il suo consumo, è convinto di contrapporsi a quel progresso impostore che ci sta portando al collasso.

Il banale esito di questo fraintendimento, con la feticizzazione di una tradizione costruita, è che entrare in una qualunque trattoria della penisola italiana, nonostante il proclamato orgoglio per la dieta mediterranea di Ancel Keys<sup>14</sup> e a prescindere dalle caratteristiche biotipiche del

James A. Fellow Yates *et al.*, «The Evolution and Changing Ecology of the African Hominid Oral Microbiome», in «PNAS», vol. 118, n. 20, 2021; Karen Hardy *et al.*, «Dental Calculus Reveals Potential Respiratory Irritants and Ingestion of Essential Plant-Based Nutrients at Lower Palaeolithic Qesem Cave Israel», in «Quaternary International», vol. 398, 2016, pp. 129-135; Karen Hardy *et al.*, «The Importance of Dietary Carbohydrate in Human Evolution», in «Q Rev Biol», vol. 90, n. 3, 2015, pp. 251-268.

13 Il primo a notare e documentare la relazione tra reddito e spesa per beni come la carne è stato lo statistico tedesco Ernst Engel, con la nota "curva di Engel" («Engel, curva di», *Dizionario di Economia e Finanza*, Treccani, www.treccani.it/enciclopedia/curva-di-engel\_%28Dizionario-di-Economia-e-Finanza%29/).

14 L'espressione "dieta mediterranea" è nata con riferimento alla situazione alimentare del Mezzogiorno d'Italia e di alcune aree del Mediterraneo in ambito medico-nutrizionista tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta. «La promozione di un "regime mediterraneo",

territorio, equivale a certificare la quasi sparizione della grande tradizione vegetariana di questo Paese. Il cibo "tradizionale", "rustico", che evoca in noi l'idea romantica di una vicinanza alla campagna, al rupestre, all'antico, è oggi soprattutto la carne. Taglieri di affettati, primi piatti di carne, secondi di carne, pasta ripiena di carne, timballi di carne, carni fritte, carni bollite, carni arrosto. Persino i menù dei ristoranti "tipici" del Salento sono, da questo punto di vista, emblematici e possono essere considerati una sorta di prova empirica. Verdure spontanee, tuberi e radici, legumi, cereali e ortaggi, i pochi sopravvissuti, sono confinati in fondo al menù come tristi opzioni vegetariane o per salutisti, contorni con i quali sciacquarsi la bocca. Ciò che era al centro del nostro legame con la terra è stato squalificato come alimento insipido, insapore, come pasti della privazione per soggetti carenti o per persone "aride di passioni".

Le storie nazionali popolari dei nostri nonni visti come portentosi e infaticabili lavoratori sono divenute inconciliabili con l'idea di una "fragile" alimentazione vegetale. Come osare immaginare i *nostri* contadini, i *nostri* muratori, i *nostri* minatori, i *nostri* operai, i pilastri del patriottismo patriarcale, sostenersi con semplici cicoria e fagioli o con del pancotto? Alla fine, la narrazione pseudoscientifica della carne quale elemento nutritivo fondamentale, nata a cavallo tra 1800 e i primi decenni del 1900<sup>15</sup>, ha prevalso. La carne è stata costruita narrativamente

contrapposto ai modelli alimentari di tipo "continentale" dei Paesi industrializzati occidentali, si era affermato con le indagini del biologo e fisiologo statunitense Ancel Keys» (Vito Teti, «La dieta mediterranea: realtà, mito, invenzione», in *L'Italia e le sue regioni*, Enciclopedia Treccani, 2015, www.treccani.it/enciclopedia/la-dieta-mediterranea-realta-mito-invenzione\_%28L%27Italia-e-le-sue-Regioni%29/), il quale grazie a ricerche condotte in Grecia, Creta e nel Mezzogiorno d'Italia (a Nicotera in Calabria e a Pioppi nel Cilento), insieme ad altri studiosi, tra i quali Flaminio Fidanza, segnalò come il tradizionale modello alimentare svolgesse una funzione preventiva per le malattie cardiovascolari. Sebbene sembri effettivamente esistere una correlazione tra l'adozione di un modello nutrizionale a base vegetale e una maggiore aspettativa di vita, la cosiddetta dieta mediterranea come oggi la conosciamo, nella sua costante *brandizzazione*, portabandiera della buona cucina italiana tradizionale e della sua genuinità, è a sua volta il risultato di una visione idealizzata e assertiva dei popoli mediterranei (o meglio di una parte di essi) e di un loro non ben uniformabile stile di vita.

15 Le congetture sulle qualità nutrizionali delle proteine iniziarono con la loro scoperta, a partire dal 1830. Nel 1844, il termine "proteina" venne usato per la prima volta da Gerhard Mulder, chimico olandese che osservando un cane mangiare carne ne dedusse che, senza di quella, l'animale sarebbe morto. Mulder era insoddisfatto della tipica dieta olandese dell'epoca, che aveva nella patata il suo alimento principale e, quando lo isolò nella carne, chiamò il composto proteico appunto *proteios*, parola greca che significa "di primaria importanza" (Cfr. Richard van Tilburg, «"Divine Food" or the "Worst Known Foodstuff"? Religion, Nutrition, and Society in Dutch Potato Discourse (1840-1860)», in «Leidschrift», vol. 34, n. 2, 2019, pp. 71-87). Suo contemporaneo e influente collega, Justus von Liebig parlava delle proteine come «sostanza della vita stessa» (J. Kenneth Carpenter *et al.* «Experiments That Changed Nutritional Thinking», in «The Journal of Nutrition», vol. 127, n. 5, 1997). Solo nel 1900 si scoprì che anche le piante contengono proteine

nell'ultimo secolo per rappresentare forza, vigore e virilità. La pratica di mangiare carne cruda o al sangue è stata definita da Roland Barthes in *Miti d'oggi* «un'operazione di esorcismo contro l'associazione romantica della sensibilità e della cagionevolezza»<sup>16</sup>. La forza lavoro degli animali nei campi si è trasformata nella forza delle braccia operaie nei cantieri e nell'industria. In questo modo abbiamo creato una fantasiosa, ma tremendamente efficace, relazione transitiva per mezzo della quale la carne ha edificato la nazione e tutto ciò che vi si trova di buono.

In modo simile a quanto avvenuto con l'immagine iconica *Lunch atop a skyscraper*, in cui undici operai siderurgici pranzano seduti su una trave apparentemente sospesa nel vuoto, divenuta il simbolo della forza e dell'etica del lavoro, in Italia la storia del *work food* meridionale e dei suoi lavoratori, è indissolubilmente legata a quello che viene chiamato il “panino del muratore”. Sembra non esserci casa che non sia stata edificata se non grazie al potere taumaturgico di un panino con la mortadella. Una visione romanzata dell'allevamento animale collegava definitivamente il consumo di carne alla marcia del boom economico italiano.

Abbiamo operato una trasformazione semantica: “autentico” e “popolare” ora è tutto ciò che è farcito, grasso, ipercalorico, animale. Siamo abituati a immagini di stufati e bolliti esuberanti, carni inzuppate in fonde di formaggio, enormi pezzi di arrosto sminuzzati e serviti dentro una pita kebab, farcitissimi panini di pesce, voluttuose burrate pronte a esplodere, calzoni e arancine traboccanti insaccati e ragù: tanto più è fintamente rustico, tanto più lo percepiamo come “proletario”, come alimento per gente verace, semplice e generosa. Ma quel cibo non ha più nulla di proletario, niente di semplice, povero o genuino. Ha invece un costo enorme e intollerabile<sup>17</sup>.

— fino a quel momento si pensava si trovassero esclusivamente nella carne. Negli anni '20 del Novecento, il valore biologico delle proteine era considerato di “alta qualità” quando proveniente da fonti animali e di qualità “inferiore” se da piante. Da allora questa teoria è stata confutata numerose volte, tuttavia la vulgata della “nobiltà” nutrizionale della carne è stata promossa e largamente assimilata. «L'ipotesi che un elevato apporto proteico fosse di importanza primaria nello stimolare il vigore della mente e del corpo venne accettata per altri 40 anni» (*Ibidem*).

16 Roland Barthes, *Miti d'oggi*, trad. it. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1974, p. 71.

17 Riporto brevemente i risultati di alcuni tra i più ampi e autorevoli studi svolti sul sistema Terra e sulla crisi ecologica, i quali hanno più volte sottolineato le ricadute profondamente positive di una “scelta vegetale” sia sul piano antispesista sia nei termini di un’“azione efficace” contro il cambiamento climatico. I rapporti annuali dell'International Panel on Climate Change mostrano come il modello nutrizionale vegetale sia chiaramente il più sostenibile per il pianeta e la società umana, mentre il sistema alimentare animale si posiziona come la terza industria più inquinante del pianeta (Cfr. Luis G. Barioni, *et al.*, «Chapter 5: Food Security», in *IPCC SRCCL*, 2019, [www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/2f.-Chapter-5\\_FINAL.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/2f.-Chapter-5_FINAL.pdf)). Un recente studio ha

Come ci dimostra il voyeurismo gastronomico di spot pubblicitari e media visuali, il cibo è diventato *semplicemente* tutto ciò che appare invitante nel piatto. La nuova attribuzione di simboli, significati e valori alla carne genera una condizione al contempo psichica e socio-normativa. Mangiando carne assumiamo precise rappresentazioni della realtà a diversi livelli, che incorporiamo e comunichiamo. Come personale parentesi aneddotica, capita spesso anche in ambienti universitari di imbattersi in colleghi che ricorrono alla carne come strumento retorico per una descrizione di sé che rassicuri chi li circonda, che non li allontani troppo dal mondano, dalla dimensione di una certa quotidianità: «Parliamo tutto il giorno di Kant e Husserl ma poi mangiamo carne, eh?!». Alla ricerca di un effetto comico cercano di uniformare l'astrazione dell'esercizio riflessivo alla materialità degli istinti e dei bisogni indotti, «Forse intellettuali, ma non badiamo di certo alla pancia!». Costoro vogliono essere accettati cavalcando il potere aggregante della carne. In realtà non fanno altro che continuare ad affermare l'esperienza sociale della carne come strumento di controllo, violenza, spreco di risorse e dannazione animale.

Questa è la nuova era che lo storico Richard Bulliet definisce della «postdomesticità» [*postdomesticity*]<sup>18</sup>: le persone vivono lontane, sia fisicamente sia psicologicamente, da ciò che un tempo poteva essere considerato genuino (ammesso che questa categoria continui ad avere un senso). Ciò che la tradizione ci insegna è che non siamo tanto ciò

mostrato che 50 grammi di proteine di carne rossa hanno un impatto di circa 18 kg di CO<sub>2</sub>, quasi 18 volte quello che otterremmo dai semi di soia, senza menzionare le emissioni di metano (Cfr. J. Poore e T. Nemecek, «Reducing Food's Environmental Impacts through Producers and Consumers», in «Science», vol. 360, n. 6392, pp. 987-992). A riprova di ciò oggi sappiamo che azzerare le emissioni dell'intero settore dei trasporti non basterebbe a fermare il riscaldamento globale se, allo stesso tempo, non si riducesse drasticamente il consumo di prodotti animali (Cfr. Michael A. Clark *et al.* «Global Food System Emissions Could Preclude Achieving the 1.5° and 2°C Climate Change Targets», in «Science», vol. 370, n. 6517, pp. 705-708). La causa principale della deforestazione è l'industria alimentare animale e per mettervi un freno è necessario un cambiamento del modello nutrizionale globale a favore di uno vegetale. La scelta vegana ha anche un impatto positivo diretto sul numero di animali coinvolti negativamente nella produzione alimentare, data la minore quantità di terra necessaria per le colture orticole nella produzione dell'equivalente calorico generato dai prodotti di origine animale (Cfr. Mark Middleton, «The Number of Animals Killed to Produce One Million Calories in Eight Food Categories», in «Animal Visuals», 12 ottobre 2009, [www.animalvisuals.org/p/1mc/docs/animalvisuals\\_1millioncalories3.pdf](http://www.animalvisuals.org/p/1mc/docs/animalvisuals_1millioncalories3.pdf)). Secondo il rapporto Chatham House, pubblicato per conto dell'UNESCO, il modello nutrizionale vegetale è l'arma più efficace per prevenire e rallentare il fenomeno dell'estinzione di massa e della perdita di biodiversità (Cfr. Tim Benton *et al.*, «Food System Impacts on Biodiversity Loss: Three Levers for Food System Transformation in Support of Nature», in «Chatham House», 3 Febbraio 2021, <https://www.chathamhouse.org/2021/02/food-system-impacts-biodiversity-loss>).

18 Richard W. Bulliet, *Hunters, Herders and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relationship*, Columbia University Press, New York 2005, p. XX.

che mangiamo, ma ciò che pensiamo di aver mangiato. Come tutte le costruzioni identitarie, anche quella riguardante il cibo è un processo creativo selettivo e non oggettivo. Crediamo e raccontiamo di aver sempre mangiato carne allo stesso modo e per gli stessi motivi e questa credenza diventa per noi più reale della realtà. Contraddicendo proprio l'idea di un alimento inalterato nella sua originale attendibilità, questa versione igienizzata e romanticizzata dei prodotti animali è, a sua volta, una pericolosa *sofisticazione*. Tradizione gastronomica e pensiero politico reazionario trovano così, nel racconto di origini largamente reinterpretate, un terreno comune per la costruzione di un'identità *ad hoc*.

Declinata in questo modo la "tradizione" permette di smarcarsi dal senso ultimo delle nostre azioni, è la scure che utilizziamo per estrarre e uccidere tutto il non umano che reputiamo «uccidibile» [*killable*]<sup>19</sup>, anzi sterminabile, in un ciclo di consumo senza fine. Se la creatura nel nostro piatto non esiste davvero, possiamo non farcene carico<sup>20</sup>. La tradizione, però, non dovrebbe consistere nella semplice trasmissione di abitudini tramandate di generazione in generazione senza ulteriori spiegazioni. Occorre piuttosto recuperare la radice della parola tradizione, *tradĕre*, tradire<sup>21</sup> il vecchio per il nuovo: discutere di una nuova

19 Donna J. Haraway, *J. When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londra 2008, p. 80.

20 Sono diversi gli studi che hanno analizzato il disimpegno morale nei confronti del consumo di carne e del suo impatto ambientale. Brock Bastian e Steve Loughnan, in particolare, si occupano dell'origine di fenomeni psicologici difensivi, come quello definito dai due ricercatori «paradosso della carne» [*meat paradox*]: una forma di dissonanza cognitiva, stato di disagio o disaccordo mentale avvertito dal soggetto titolare di due o più convinzioni, idee o valori, che si dimostrano non allineati e tra essi contraddittori, non compatibili. Nello specifico, un conflitto psicologico tra (1) la preferenza alimentare delle persone per la carne, culturalmente e socialmente indotta; e (2) la loro risposta morale alla sofferenza degli animali: l'idea di arrecare danno agli altri è incompatibile con una visione di se stessi come di persone morali. (Cfr. Bastian Brock e Steve Loughnan, «Resolving the Meat-Paradox: A Motivational Account of Morally Troublesome Behavior and Its Maintenance», in «Personality and Social Psychology Review», 19 maggio 2016). Per lo studio di questo particolare disimpegno morale nei confronti del consumo di carne, cfr. Anche Michal Bilewicz, Roland Imhoff e Marek Drogoz «The Humanity of What We Eat: Conceptions of Human Uniqueness among Vegetarians and Omnivores», in «European Journal of Social Psychology», vol. 41, 2011. In merito alla separazione e alla negazione della relazione tra consumo di carne e impatto ambientale, cfr. João Graça, Maria Manuela Calheiros e Abílio Oliveira, «Situating Moral Disengagement: Motivated Reasoning in Meat Consumption and Substitution», in «Personality and Individual Differences», vol. 90, 2016. Per approfondire i meccanismi psicologici impiegati in tutte quelle azioni che potrebbero minacciare il nostro senso identitario, quali, ad es., il ricorso a una etichettatura eufemistica, comparazioni di convenienza, dislocamento di significato o distribuzione della responsabilità, cfr. Albert Bandura, *Moral Disengagement: How People Do Harm and Live with Themselves*, Worth Publishers, New York 2016; e Carol J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne. Una teoria critica femminista vegetariana*, trad. it. di M. Andreozzi e A. Zabonati, VandA, Milano 2020.

21 Le parole "tradizione" e "tradire" trovano nel latino *tradĕre* una comune origine etimologica.

tradizione, creare spazio per una critica della nostra storia gastronomica e abbatterne il sistema di sfruttamento.

Che lo si voglia riconoscere o meno, la pratica del mangiare richiede con urgenza un nuovo processo di trasformazione, gli ecosistemi sono in sofferenza e gli animali, anche se inconsciamente, fanno della loro odissea uno strumento di autodeterminazione. Negarlo non fa di noi gente semplice, rustica o genuina, ma dei reazionari. In effetti, mangiare carne vuol dire, in sostanza, ritenere di avere diritto a più della propria quota di risorse naturali, pretendere di consumare più degli altri; anzi, pretendere di consumare Altri<sup>22</sup>. Questa critica rimarca che mangiare animali è, a tutti gli effetti, mangiare "qualcuno" e non "qualcosa", ma intende anche sottolineare che le pratiche legate al consumo animale hanno effetti negativi diretti sulle comunità umane (economicamente, ecologicamente, socialmente, ecc.) come nessun altro settore. Esiste una rete di connessioni ecologiche dirette tra comunità umane, sfruttamento animale e sottrazione delle risorse. Per comprendere come gli equilibri di questa equazione agiscano si pensi, per esempio, alle foreste pluviali del Sud-est asiatico o del Sud America, spazzate via nel 91% dei casi dagli allevamenti di animali e dalle piantagioni di mangime necessarie per il loro sostentamento, situazione che, tra l'altro, costa la vita a centinaia di attivisti ambientalisti e membri delle popolazioni indigene, i quali lottano contro l'occupazione delle loro terre, la devastazione degli habitat e il degrado delle risorse. La diminuzione del pescato nelle zone marine lungo la costa africana, soprattutto nei paesi centro-occidentali del continente, conseguenza della pesca intensiva da parte di pescherecci sovvenzionati da Cina e Europa, ha spinto un numero crescente di persone verso l'interno del continente, in tal modo promuovendo indirettamente la caccia alla fauna selvatica e il consumo di selvaggina come fonte alternativa di proteine e innescando una nuova epidemia di Ebola<sup>23</sup>. Negli Stati Uniti, la forza lavoro nei grandi mattatoi è composta da latinos, afroamericani e detenuti<sup>24</sup>. Anche Canada e Regno Unito ricorrono ai detenuti per soddisfare la domanda

22 Utilizzo "Altri" in una prospettiva transpecifica per sottolineare il legame inscindibile delle relazioni ecologiche esistenti al di sopra e tra le specie.

23 Semech Akinwale Omoleke, Ibrahim Mohammed e Yauba Saidu, «Ebola Viral Disease in West Africa: A Threat to Global Health, Economy and Political Stability», in «Journal of Public Health», vol. 7, n. 1, 534, 2016, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5349256/>.

24 David Stoll, «Latin Americans and African Americans in the U.S. Slaughterhouse Industry», in «Anthropology of Work Review», vol. 38, 2017, [sites.middlebury.edu/dstoll/files/2018/01/Stoll-2017-Black-Latino-Meatpackers.pdf](https://sites.middlebury.edu/dstoll/files/2018/01/Stoll-2017-Black-Latino-Meatpackers.pdf).

di lavoro nei mattatoi<sup>25</sup>. In Italia e nel resto d'Europa i lavoratori della carne provengono da classi sociali svantaggiate, con cooperative che gestiscono una filiera di subappalti e che impiegano per la quasi totalità lavoratori migranti provenienti da Paesi extra Unione Europea (Albania, Ghana, Costa d'Avorio, Cina...) assunti con contratti opachi e precari<sup>26</sup>. Le condizioni di lavoro e gli ambienti dei macelli portano i lavoratori della carne a essere la seconda categoria più colpita da stress da disturbo post-traumatico subito dopo i militari in missione di guerra<sup>27</sup>. Da corpo a corpo, da quello dell'animale non umano a quello dell'animale umano Altro – in quanto minoranza, etnica, religiosa, di genere – la marginalizzazione degli animali è speculare alla marginalizzazione, lo sfruttamento e finanche l'eliminazione di un'intera parte di umanità. La semantica della carne è invasa dalla logica del dominio e avvelena norme sociali, istituzioni politiche e i diritti fondamentali di tutti gli animali, umani e non. I metodi di sfruttamento animale sono il laboratorio dove la cultura tardocapitalista si rispecchia in se stessa.

Spogliato della visione edulcorata e storicamente fallace della tradizione, mangiare carne è un atto profondamente borghese, tutt'altro che proletario, tutt'altro che modesto o genuino, né tantomeno intellettualmente onesto. Il consumo di carne oggi è protagonista del moderno "sistema tecnico" che ci sta rapidamente conducendo al deperimento geologico e al disastro ecologico. In più, a pagarne le conseguenze maggiori saranno proprio coloro che non partecipano a tale "benessere". La domanda politica è pertanto questa: «Il piacere di chi conta?». «Mangiare con gusto», «senza sensi di colpa», «stare zitti» di fronte all'emergenza climatica, alla crisi agricola, al fenomeno delle estinzioni di massa e all'abisso morale delle nostre pratiche, appare oggi più che mai come una perversa posizione di privilegio:

La cultura è una faccenda umana, e il più delle volte è impiegata da bianchi privilegiati per difendere l'impossibilità di una fantasmatica società

25 Zoe Wood, «UK Food Firms Beg Ministers to Let Them Use Prisoners to Ease Labour Shortages», in «The Guardian», 23 agosto 2021, [www.theguardian.com/business/2021/aug/23/uk-food-firms-beg-ministers-to-let-them-use-prisoners-to-ease-labour-shortages?fbclid=IwAR3tayZ\\_2VE6ieKlIPAPwj52XUSvT\\_iyCO6UPC5f4Ogg3eJDRMohZOs8b](http://www.theguardian.com/business/2021/aug/23/uk-food-firms-beg-ministers-to-let-them-use-prisoners-to-ease-labour-shortages?fbclid=IwAR3tayZ_2VE6ieKlIPAPwj52XUSvT_iyCO6UPC5f4Ogg3eJDRMohZOs8b).

26 Effat (European Association of Food Agriculture and Tourism Trade Unions), «Covid-19 Outbreaks in Slaughterhouse and Meat Processing Plants», giugno 2020, <https://effat.org/wp-content/uploads/2020/06/EFFAT-Report-Covid-19-outbreaks-in-slaughterhouses-and-meat-packing-plants-State-of-affairs-and-proposals-for-policy-action-at-EU-level-30.06.2020.pdf>.

27 Karen Victor e Antoni Barnard, «Slaughtering for a Living: A Hermeneutic Phenomenological Perspective on the Well-Being of Slaughterhouse Employees», in «Int J Qual Stud Health Well-Being», vol. 11, 20 Apr. 2016, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4841092/>.

indigena pastorale di essere vegana, quindi in qualche modo neppure loro possono esserlo<sup>28</sup>.

Abbiamo creduto di poter rendere la carne una sostanza innocua, semplicemente da assaporare, un momento quasi proustiano affrancato da questioni ecologiche, morali, sociali, ma questo non è possibile. Abbiamo bisogno di analizzare e comprendere la nostra relazione con il simbolico dominante. La carne è sostanza di piacere per gli occidentali e per il crescente appetito della nuova classe media; occorre dunque riconoscere la dipendenza sviluppata nei confronti di questa "sostanza" e della sua violenza simbolica, nonché le tecniche, comprese quelle mitico-narrative, che l'hanno costruita e resa strumento biopolitico, anzi tanatopolitico, così fortemente intessuto nel corpo sociale. La sostanza-carne che consumiamo oggi è la materializzazione del socio-culturale attraverso il corpo macellato del soggetto animale.

Il neoliberalismo non è più in grado di venderci il futuro e così capitalizza sulle idee di piacere, passato, superstizione e *spiritus mundi*: quella storia fantastica che chiamiamo "carne" da un lato rappresenta la nostalgia per un mondo mai vissuto, dove le mura di casa sono solide e il tempo là fuori è ancora clemente, una tranquillità senza conseguenze, la promessa di un benessere che non vivremo; dall'altro sostituisce la nostra vicinanza animale al viscerale, al sanguinoso, all'erotico. La sua visione attraverso i media è spesso pornografica, davanti all'obiettivo il corpo senza vita degli animali viene massaggiato, schiaffeggiato, legato, strizzato, riempito nelle sue cavità, e i suoi succhi ricordano fluidi corporei, lo sperma, la saliva. In una società il cui più grande terrore, come dice Slavoj Žižek in *Che cos'è l'immaginario*<sup>29</sup>, è che lo scarico del gabinetto non funzioni, ci siamo ancorati al feticcio della carne come ultima testimonianza della nostra materialità repressa.

La carne, appare chiaro, arriva sempre *simbolicamente condita*: come sistema di comunicazione, corpus di immagini, protocollo di usi. Quali meccanismi introdurre per la costruzione di una nuova epistemologia della gastronomia e della tradizione culinaria? Quale pensiero ancora occupa la nostra idea di integrità e autenticità? Esiste un atteggiamento diffuso, espresso più o meno ad alta voce nei confronti di chi adotta pratiche vegetariane: il «Mangia e zitto!». Come a voler dire «Pensa

28 Patricia MacCormack, *The Ahuman Manifesto. Activism for the End of the Anthropocene*, Bloomsbury, Londra-New York 2020, p. 45.

29 Slavoj Žižek, *Che cos'è l'immaginario*, trad. it di G. Illarietti, Il Saggiatore, Milano 2016, p. XX.

alle cose concrete, non stare lì a lamentarti. Tu che puoi mangiare tutto, mangia tutto!». Anche questo modo di pensare viene confuso con il voler comunicare veracità, mostrarsi senza fronzoli per la testa, ancorati alla realtà delle cose, attaccati ai bisogni fondamentali della nostra esistenza, come se ragionare del cibo e delle pratiche che lo costituiscono ci allontanasse da un certo senso pratico della vita e dai reali bisogni delle persone, quali salute e sazietà. Come un tempo accadeva nelle case di chi davvero non poteva permettersi altro che lo stesso pasto, riproposto per giorni e giorni, si continua a dire «Zitto e mangia. Arraffa ciò che puoi. Non c'è alternativa, è questione di sopravvivenza».

Che cosa significa davvero mangiare e stare zitti, accomodarsi tacitamente nel sistema onnivoro e carnista? Vuol dire ingoiare e non pensare, accettare lo stato delle cose, lo stato della carne, essere acefali. Vuol dire ingannare e ingannarsi, optare per una finta innocenza, perché la consapevolezza di cosa sia davvero la carne oggi ci renderebbe al contrario indifesi, vulnerabili o, persino, irrazionali dinanzi l'artificialità dei nostri desideri e alla paura di stare perdendo qualcosa di fondamentale, ancora in grado di dare significato alle nostre vite meccaniche (come direbbe Camus):

Non ci interessa il presente. Temiamo la morte con più fascinazione di quanto viviamo la vita [...]. Abbiamo paura di non aver vissuto abbastanza, di non averne avuto abbastanza, di non aver consumato abbastanza, di non essere stati liberi di vivere la vita fugace che abbiamo<sup>30</sup>.

L'idea occidentale e borghese del “vivere appieno” ciò che ci resta di questo mondo e della nostra vita porta a uno svuotamento della tensione etica. Un *carpe diem* al saldo, al ribasso, dove il senso della vita piena acquisisce valore solo (più o meno consapevolmente) tramite il consumo dell'Altro e dalle nostre dipendenze. L'esperienza immanente nel capitalismo, afferma MacCormack, ha convertito il piacere e il desiderio in una meccanica che ci ha convinto che solo attraverso la nostra scelta di “consumare ciò che vogliamo” conosciamo e progettiamo noi stessi come agenti (contro altri, che agenti non possono essere considerati pienamente), limitando interamente il nostro piacere a una «tradizione di violenza senza riflessione»<sup>31</sup>.

30 P. MacCormack, *The Ahuman Manifesto*, cit., p. 190.

31 *Ibidem*.

Assemblea Antispecista e Collettiva Scobi

## Sentieri selvaggi

### Orsi in fuga fra propaganda, gabbie e proprietà privata

I recenti episodi di cronaca, che hanno registrato un incontro mortale fra Andrea Papi e un'orsa sul monte Peller lo scorso 5 aprile, hanno riacceso i riflettori della stampa e l'interesse dell'opinione pubblica sulla questione “gestione orsi” in Trentino. Nel mare di dichiarazioni che ne sono seguite vorremmo cercare di mettere un po' di ordine, alla luce dell'esperienza di quasi tre anni di campagna svolta sul territorio Trentino.

La campagna *StopCasteller*, che come attivisti\* di Assemblea Antispecista e Collettiva Scobi portiamo avanti da ottobre 2020, è stata avviata per esercitare una pressione politica volta alla scarcerazione degli orsi rinchiusi al Casteller e alla dismissione definitiva di questa prigione. La campagna chiede anche la fine di qualsiasi tipo di persecuzione politica degli orsi che oggi vivono, formalmente liberi, nel territorio trentino. Lottiamo, quindi, per la fine della “gestione” tecno-politica e l'inizio della convivenza.

### Disboscamento, caccia ed estinzione

Fino al tardo Medioevo l'areale dell'orso bruno (*Ursus arctos*) comprendeva tutta l'Europa, dagli Urali all'Atlantico e al Mediterraneo. L'orso popolava anche le foreste che ricoprivano la Pianura Padana, non solo le montagne dove siamo ormai abituati a immaginarlo. Nei secoli successivi lo sviluppo della civiltà ha trasformato il territorio in maniera radicale: il bosco ha lasciato il posto a campi e città, resistendo in zone poco fertili e difficili da sfruttare. Gli animali selvatici, restringendosi lo spazio dove potevano vivere, sono molto diminuiti di numero.

Nel Settecento in Italia, lungo l'arco alpino, la popolazione degli orsi cominciò a ridursi, per poi sostanzialmente scomparire nella prima metà del Novecento. Negli anni '90 del Novecento sulle montagne del Brenta erano rimasti solo 3/4 individui, ormai incapaci di riprodursi. Le cause di questa sparizione sono scritte chiaramente nell'Introduzione allo studio preliminare che venne redatto in Trentino quando, proprio in



quegli anni, si pensò di ripopolare la zona delle Alpi nord-orientali:

L'intensificazione dello sfruttamento delle montagne da parte dell'uomo aveva costantemente ridotto l'*habitat* dell'orso, che però rimaneva, fino alla seconda metà del secolo scorso, ancora abbondante in molte aree poco antropizzate. A partire dalla seconda metà dell'800 iniziava una fase di persecuzione capillare dell'orso, che è stato sistematicamente cacciato e ucciso anche nelle zone più remote di questi monti, perché considerato dannoso e pericoloso<sup>1</sup>.

Considerando che popolazioni inferiori a 100 individui e geograficamente isolate dalle altre possono considerarsi a rischio di estinzione, è facile capire come, ancora oggi, la possibilità che l'orso sparisca nuovamente dalle Alpi sia molto probabile.

### Reimmissione forzata: il Progetto *Life ursus*

Il progetto di ripopolamento *Life Ursus* ipotizzava un ritorno "forzato" dell'orso bruno sulle Alpi centro-orientali, con l'obiettivo di consentire nell'arco di vent'anni la costituzione di una popolazione vitale di almeno 40/60 orsi adulti, la cui presenza si potesse poi estendere oltre il Trentino, nelle province limitrofe di Bolzano, Brescia, Sondrio e Verona. Questa diffusione dell'orso venne ritenuta fondamentale per la buona riuscita del progetto.

Sebbene in ambito scientifico vi fosse chi si opponeva alle catture forzate, sostenendo la necessità di un ritorno dell'orso lento e graduale, tramite la creazione di corridoi faunistici e alimentari dalla Slovenia all'Italia e in seguito lungo tutto l'arco alpino, il progetto fu allora appoggiato dalla Provincia autonoma di Trento, che vedeva molto positivamente la possibilità di un ritorno dell'animale come incentivo al turismo, supportata anche da un sondaggio Doxa da cui risultò che il

1 «Le probabilità di successo del Progetto di immissione» di E. Duprè, P. Genovesi, L. Pedrotti tratto da «Adamello Brenta Parco», 1998, n. 2, p. 2, [https://www.pnab.it/wp-content/uploads/2018/02/studio\\_fattibilita.pdf](https://www.pnab.it/wp-content/uploads/2018/02/studio_fattibilita.pdf). Nello studio di fattibilità, oltre ad analizzare l'adeguatezza dell'area geografica, venivano preventivati e quantificati i danni che l'orso avrebbe prodotto alle attività economiche e i relativi rimborsi; fu prevista la possibilità di incontri ravvicinati con l'uomo e furono individuate poche e semplici norme di comportamento e prevenzione che avrebbero ridotto al minimo questa eventualità (come dotare i paesi di cassonetti anti-orso); fu predisposto un *emergency team* per affrontare le emergenze. Fu infine evidenziata la necessità di formazione capillare non solo della popolazione, ma anche il bisogno di coinvolgere chi dalla reintroduzione degli orsi avrebbe avuto un maggiore impatto, ossia agricoltori e allevatori.

70% dei cittadini intervistati era favorevole alla re-immissione<sup>2</sup>.

Con l'accesso ai fondi *LIFE Natura* dell'Unione Europea, prese il via nel 1996 il Progetto *Life Ursus*<sup>3</sup>. Tra il 1999 e il 2002 vennero catturati, ingabbiati e trasferiti dalla Slovenia 10 orsi (3 maschi e 7 femmine di età compresa tra i 3 e i 6 anni) per essere rilasciati alle pendici delle Dolomiti di Brenta, muniti di radiocollare e di marche auricolari trasmettenti. Sulle pagine web del Parco sono ancora disponibili i video dei rilasci<sup>4</sup>, a testimonianza dell'esperienza traumatica vissuta dagli orsi, i quali appaiono estremamente spaesati e intontiti dalle sedazioni. Intanto, fra il 2001 e il 2005, l'Unione Europea accorda ulteriori finanziamenti per il progetto. Oggi, con 69 orsi accertati sul territorio<sup>5</sup> si può dire che, sebbene sia comunque una popolazione per cui permane il rischio di estinzione, il progetto abbia avuto successo. Non si può dire lo stesso della gestione politica che ne è seguita.

### Una convivenza problematica

Con l'aumento della popolazione plantigrada sono cominciati i problemi di convivenza con le attività umane locali, principalmente quelle legate alla pastorizia e all'allevamento, abituate da decenni all'assenza di grandi predatori. Questi problemi sarebbero stati sicuramente minimizzati se si fosse informata e sensibilizzata la popolazione trentina sulle specificità della convivenza con l'orso e sulla prevenzione dei danni che questa convivenza poteva recare alle attività umane, una formazione che pure era stata ampiamente prevista e auspicata nello studio di fattibilità e nel progetto<sup>6</sup>. Di questa mancata formazione è respon-

2 Su 1500 intervistati più del 70% ha dichiarato di essere a favore del rilascio di orsi nell'area. La percentuale ha raggiunto l'80% con l'assicurazione di adottare misure di prevenzione dei danni e gestione delle situazioni di emergenza, <https://www.pnab.it/il-parco/ricerca-e-biodiversita/progetti-faunistici/orso/life-ursus/>.

3 Promosso dallo stesso Parco Adamello Brenta in collaborazione con la Provincia autonoma di Trento e l'Istituto Nazionale per la Fauna Selvatica (oggi ISPRA). Al progetto partecipa anche l'Associazione Cacciatori Trentini, che collabora tuttora al monitoraggio degli orsi.

4 Video dei rilasci: <https://www.facebook.com/pnabgeopark/videos/564488057409539/>.

5 Fonte Rapporto grandi carnivori 2021, <https://grandicarnivori.provincia.tn.it/content/download/14995/257640/file/Rapporto%20Grandi%20Carnivori%202021.pdf>.

6 Fra le misure di adeguamento previste nel progetto sono citate recinzioni e reti elettrificate, cani da guardiania, stabulazione notturna del bestiame in stazzi elettrificati, sorveglianza delle mandrie e delle greggi alpeggiate, utilizzo di maestranze qualificate, smaltimento delle carcasse del bestiame, realizzazione di ricoveri per pastori in alta quota, gestione oculata dei rifiuti organici con adeguamento dei contenitori e delle discariche e condizionamento sull'animale allo scopo di ripristinare la diffidenza nei confronti dell'uomo.

sabile principalmente la politica locale. Ancora oggi la maggior parte delle greggi viene fatta pascolare liberamente in quota senza un pastore che sorvegli anche la notte, senza recinzioni e senza cani da guardiania. In effetti, perché spendere soldi in adeguamenti, quando si può eliminare il problema alla radice, eliminando gli sgraditi selvatici (orsi, lupi, cinghiali o caprioli che siano)?

Fra i più accaniti sostenitori di uccisioni e ingabbiamenti ci sono allevatori, agricoltori e le loro associazioni (Coldiretti in testa), che fanno pressione sui politici perché facciano quello per cui sono stati eletti: il loro interesse. E sicuramente hanno trovato un buon rappresentante nella figura di Maurizio Fugatti (Lega Nord), oggi presidente della Provincia, che nel 2011 organizzò un provocatorio banchetto a base di carne d'orso<sup>7</sup>.

### Strumenti legali per nuocere

L'ostilità nei confronti dell'orso si tradusse presto nello spostamento della gestione del progetto dal Parco Adamello Brenta alla politica e, più recentemente (caso unico al mondo), alla Protezione Civile. L'orso smette di essere un accattivante lustrino per attirare turismo e diventa una *calamità naturale*, alla pari di terremoti e inondazioni. Comincia una serie implacabile di decisioni catastrofiche: niente bidoni anti-orso<sup>8</sup>, niente cartellonistica dedicata, niente corridoi faunistici, abbandono dell'educazione alla convivenza, nessun limite alla crescente antropizzazione dei territori montani.

A questi atti si affianca anche la graduale costruzione da parte delle giunte trentine di strumenti giuridici volti ad aggirare il regime di particolare protezione – previsto dalla *Direttiva Habitat*<sup>9</sup> – riservato ai selvatici

7 «Maurizio Fugatti organizzò un banchetto con carne d'orso per la festa della Lega Nord nel 2011», [https://corriereadeltrentino.corriere.it/notizie/cronaca/23\\_aprile\\_09/nel-2011-maurizio-fugatti-organizzo-un-banchetto-con-carne-d-orso-per-la-festa-della-lega-nord-1794e1f9-29a5-4ddd-bb1c-2e5790c93x1k.shtml](https://corriereadeltrentino.corriere.it/notizie/cronaca/23_aprile_09/nel-2011-maurizio-fugatti-organizzo-un-banchetto-con-carne-d-orso-per-la-festa-della-lega-nord-1794e1f9-29a5-4ddd-bb1c-2e5790c93x1k.shtml).

8 Dalla relazione ISPRA-MUSE 2021 risulta che su 400 cassonetti anti-orso da installare nelle aree più frequentate dai plantigradi, in 15 anni ne sono stati installati solo circa 200, [https://www.isprambiente.gov.it/files/2023/attivita/biodiversita/documento-ispra-muse-orsi-problematici-2021\\_finale.pdf](https://www.isprambiente.gov.it/files/2023/attivita/biodiversita/documento-ispra-muse-orsi-problematici-2021_finale.pdf), p. 10. L'assessore Zanotelli ha inoltre recentemente dichiarato che i cassonetti verranno completati solo entro il 2028, <https://www.ildolomiti.it/cronaca/2023/cassonetti-anti-orso-in-tutto-il-trentino-solo-nel-2028-la-lav-gravissimo-ritardo-responsabilita-della-pat-in-questi-5-anni-larrivo-nei-centri-urbani-degli-orsi>.

9 La *Direttiva Habitat* è una direttiva della Comunità Europea del 1992, recepita dal Governo italiano nel '97, [https://www.mase.gov.it/sites/default/files/archivio/allegati/rete\\_natura\\_2000/dpr\\_357.pdf](https://www.mase.gov.it/sites/default/files/archivio/allegati/rete_natura_2000/dpr_357.pdf).

in via d'estinzione, come l'orso, e agli ambienti in cui questi animali vivono. Ricordiamo le modifiche al PACOBACE<sup>10</sup> attuate fra il 2013 e il 2015, che estendevano la possibilità di catture e abbattimenti anche di orse con cuccioli<sup>11</sup> e introducevano la figura di «orso dannoso» per le attività economiche umane. Questa modifica è stata molto significativa per la sorte di M49 (*Papillon*), proprio perché venne accusato di «danni al patrimonio zootecnico». Anche la legge provinciale 9 del 2018 che, facendo leva sullo statuto autonomo di cui gode il Trentino, permette al presidente della Provincia di procedere all'abbattimento di animali protetti senza dover attendere l'autorizzazione del Ministero dell'Ambiente.

Queste azioni, perseguite da una politica che usa gli orsi come *merce di scambio elettorale*, hanno portato, nell'arco di vent'anni, alla scomparsa di oltre 40 orsi: braccati, ingabbiati, trasferiti, investiti e uccisi. Fra gli orsi e le orse che hanno fatto una brutta fine c'è *Jurka*, catturata per esser troppo confidente, tenuta prigioniera in Italia e poi trasferita in uno zoo in Germania; *Daniza*, finita nel mirino della Provincia per aver difeso i suoi cuccioli e morta durante le operazioni di cattura nel 2014; *Dj3*, figlia di *Daniza*, anche lei trasferita in Germania dopo essere stata dieci anni prigioniera al Casteller; *Papillon* (M49), più volte fuggito e ricatturato, e oggi ancora richiuso al Casteller; *Banshee* (F43), morta durante la sedazione per cambiarle il radiocollare; *Amir* (M62), fratello di *Banshee*, la cui carcassa è stata trovata in decomposizione da alcuni escursionisti; *M57*, fratello di *Banshee* e *Amir*, deportato in un parco-zoo in Ungheria nel 2021: tutti e tre membri di una cucciolata condannata a morte da esseri umani sprovveduti, che con tutta probabilità li avevano avvicinati e nutriti da cuccioli<sup>12</sup>.

Fino ad arrivare ai più recenti fatti di cronaca, con l'incidente sul Peller che ha portato alla morte di Andrea Papi, per cui è stata richiesta

10 Piano d'Azione interregionale per la Conservazione dell'Orso Bruno sulle Alpi Centro-orientali, redatto nel 2008 da un tavolo tecnico formato da tutte le Regioni interessate dal passaggio dell'orso insieme a ISPRA e Ministero dell'Ambiente, è il documento che regola dal punto di vista normativo e gestionale la presenza dell'animale sul territorio. Fra gli aspetti normati vi sono, nel cap. 3, i criteri e le procedure di intervento nei confronti degli orsi ritenuti «problematici». «Cattivazione permanente» o «abbattimento» sono contemplati solo come misure estreme quando tutti gli altri strumenti preventivi, inclusa l'adozione di comportamenti corretti da parte di istituzioni, turisti, allevatori, non abbiano avuto successo.

11 È questa la modifica che ha toccato da vicino l'orsa KJ2, condannata all'abbattimento per aver aggredito un uomo dall'allora Presidente della PAT Ugo Rossi, e uccisa a colpi di fucile. Il fatto che avesse cuccioli, che probabilmente fosse stata provocata dal cane dell'uomo e colpita dallo stesso con un bastone, non fu preso in considerazione.

12 Video intervista ad Alessandro De Guelmi che per 5 anni, in qualità di veterinario ASL, ha seguito le vicende degli orsi in Trentino, effettuando 18 catture, fra cui quella di *Papillon* (M49), <https://www.youtube.com/watch?v=Kf8Z48BaZxY>.

la pena di morte per *Gaia* (Jj4). La provincia autonoma di Trento era consapevole che *Gaia*-Jj4 visse stanzialmente nell'area del Peller (come indicato da anni di tracce GPS raccolte grazie al radiocollare); sapeva che *Gaia* aveva dei cuccioli al seguito, nati l'anno precedente; era a conoscenza anche di due incontri-scontri avvenuti nell'estate del 2020 fra l'orsa e, rispettivamente, due cacciatori e due forestali che la stavano seguendo. Infine, un incontro con un ciclista nell'estate 2022 solo recentemente reso pubblico. A tutto ciò aggiungiamo le dichiarazioni di Andrea Mustoni (biologo del Parco Adamello Brenta, tra i responsabili del progetto *Life Ursus*) che nel 2016 scriveva: «I runners, soprattutto se maschi, sono forse la categoria più a rischio nei confronti delle aggressioni degli orsi»<sup>13</sup>. Insomma, c'erano tutte le informazioni necessarie per limitare l'accesso all'area e allertare la popolazione locale sui rischi specifici e sulle misure preventive da adottare. Un incidente, quindi, frutto non di mera superficialità, ma di una precisa scelta politica, ben riassunta dal veterinario De Guelmi in un'intervista rilasciata a «la Repubblica»<sup>14</sup>:

Dietro la situazione sfuggita di mano c'è una precisa scelta politica ed una lucida strategia ideologica [...]. Il progetto biologico non è stato accompagnato da comunicazione e cultura, ma da misure di ordine pubblico e strategia politica della paura. Da tempo è consapevolmente abbandonato [...]. La politica locale non vuole più gli orsi e opera affinché sia la popolazione esasperata a invocare lo stop. Nel resto del mondo sono scienziati, parchi e forestali a gestire simili progetti: in Trentino la Provincia ha tolto la competenza al Parco Adamello Brenta e l'ha affidata alla protezione civile.

### Propaganda securitaria e rischio ragionevole

Ci troviamo così con l'ennesima orsa la cui aspettativa è di essere abbattuta o deportata. La paura e la sicurezza sono il cavallo di Troia usato dalla Giunta trentina per ottenere il consenso dell'opinione pubblica e far passare l'idea che sia giusto abbattere gli orsi e ridurre la loro popolazione a 50 esemplari. Cifra del tutto arbitraria dato che il progetto *Life Ursus* prevedeva una popolazione *minima* di 50 individui

13 [https://www.pnab.it/wp-content/uploads/2023/04/progetto-orso\\_Mustoni\\_20aprile2023.pdf](https://www.pnab.it/wp-content/uploads/2023/04/progetto-orso_Mustoni_20aprile2023.pdf).

14 [https://www.repubblica.it/cronaca/2023/04/08/news/trentino\\_orso\\_runner\\_andrea\\_papi-395348972/](https://www.repubblica.it/cronaca/2023/04/08/news/trentino_orso_runner_andrea_papi-395348972/).

per poter escludere un rischio immediato di estinzione. Inoltre, che deportare sia garanzia di sicurezza resta mera propaganda dal momento che qualunque orso, in condizioni simili (incontro improvviso e cuccioli da difendere), potrebbe reagire come *Gaia*. L'orso è, infatti, un animale schivo nei confronti degli umani, che scappa se avvisato preventivamente tramite rumori della presenza dell'uomo. Per questo nella cartellonistica dei grandi parchi dell'Alberta (Canada), dove vivono orsi selvatici, c'è scritto *Be a noisy hiker* (Sii un'escursionista rumorosa): obbligo di trombette, bastoni per emettere suoni cadenzati e zone dove non è possibile recarsi, se non accompagnati da una guida. Esempi positivi li abbiamo comunque anche in Italia, come è il caso del Parco Nazionale d'Abruzzo, che due anni fa chiuse un'intera vallata per permettere all'orsa *Amarena* di crescere i suoi cuccioli in tranquillità.

Il *rischio* va quindi considerato razionalmente, non propagandisticamente: tutti i giorni facciamo attività rischiose, come guidare, attraversare la strada, ecc., ma tutto questo non è usato politicamente per creare consenso, contrapponendo Noi a Loro.

### Un'altra convivenza è possibile?

1. *Ecologia conviviale*. È quasi unanimemente condiviso, fra le personalità politiche e scientifiche che si sono espresse in questi giorni su Jj4 e sulla vicenda degli orsi, che sia necessario sacrificare uno o più individui per soddisfare l'opinione pubblica “salvando” la convivenza. L'idea portante del *tecnocraticismo ecologico* è che, nel trattare gli altri animali, non vi debbano essere sentimentalismi. Lo scienziato è il gestore dell'“ordine naturale” e, in questo ordine, l'unica cosa che conta è la *preservazione della specie*, non il singolo. Il singolo è un pezzetto eliminabile a piacimento. La campagna *StopCasteller* auspica un'*ecologia non antropocentrica*, conviviale nel suo senso etimologico di “vita comune”, che faccia finire le politiche della paura e della persecuzione. Questo non significa che gli esperti – etologi, biologi, naturalisti, ecc. – debbano essere tagliati fuori dalla campagna, ma che facciano autocritica rispetto alla postura divina che *naturaliter* hanno: il fulcro non sia la *gestione* dall'alto, ma la *relazione* dal basso.

2. *Degiardinizzare il bosco*. Non c'è limite al prolungamento della città e al dominio dell'uomo sul suo “bosco-giardino” che, proprio come il giardino di casa, deve essere a totale disposizione degli umani e, quindi, epurato da qualsiasi presenza sgradita, pericolosa, non redditizia e non

appropriabile. In questo giardino l'orso è un'entità che va gestita come le aiuole nei parchi cittadini. Un giardino, tra l'altro, pieno di strade, impianti sciistici, barriere architettoniche e disturbi antropici che limitano o impediscono il passaggio dei selvatici. Questo – oltre alla mancata creazione dei passaggi faunistici dalla Slovenia e fra le Regioni italiane interessate<sup>15</sup> – è anche il motivo che ha portato la popolazione ursina a stabilirsi in una parte delimitata del territorio trentino, senza diffondersi sul resto delle Alpi, come era inizialmente previsto dal progetto.

3. *Oltre la venatopolitica*. Uno dei principali ostacoli alla convivenza dell'uomo con gli orsi in Trentino è rappresentato dall'intreccio di interessi tra associazioni, o meglio *lobby*, agricole e venatorie<sup>16</sup>. Le loro istanze, riguardanti la tutela dei danni causati dalla fauna selvatica alle attività agricole e di allevamento tradizionali, sono state raccolte in modo assai solerte da diverse forze politiche. Di più: i cacciatori stessi sono presenti ai più alti gradi delle cariche pubbliche. Basti pensare che presidente e direttore del Parco Adamello Brenta sono oggi, rispettivamente, Walter Ferrazza, che nel proprio santino elettorale di Forza Italia si dichiarava «orgoglioso cacciatore» e Alessandro Brugnoli, attualmente anche direttore tecnico dell'Associazione cacciatori trentini. C'è quindi un chiaro conflitto di interessi: chi deve curare la fauna è la stessa persona che trae piacere dalla sua morte. Questa perversione istituzionale è presente anche a livello nazionale. E in questo momento, particolarmente inquietante è l'iniziativa del Ministro dell'Agricoltura Lollobrigida – che non a caso nelle ultime settimane si sta esponendo in modo eloquente sulla questione degli orsi in Trentino, in favore della deportazione – volta a ripristinare il Comitato tecnico faunistico venatorio<sup>17</sup>, ridimensionare il ruolo di Ispra e, di fatto, trasferire le competenze sulla fauna selvatica e la caccia dal Ministero dell'Ambiente a quello dell'Agricoltura. A fornire «pareri tecnico-scientifici» in ordine all'abbattimento di lupi, orsi, cinghiali e altri animali che verranno considerati dannosi per le attività umane saranno 7 membri di un comitato composto da cacciatori e da esponenti del mondo agricolo (Coldiretti).

15 [https://www.pnab.it/wp-content/uploads/2018/04/layman\\_report\\_IT.pdf](https://www.pnab.it/wp-content/uploads/2018/04/layman_report_IT.pdf).

16 Cfr. Progetto Agrivenatoria Biodiversitalia: <https://www.ilpuncocoldiretti.it/tag/agrivenatoria-biodiversitalia/>.

17 Decreto del Ministero dell'Agricoltura attualmente all'esame della Conferenza-Stato Regioni. Se oggi per poter uccidere individui appartenenti a specie protette, come lupi e orsi, è necessario avere l'autorizzazione del Ministero dell'Ambiente sulla base di un parere formale dell'Ispra, con la creazione del Comitato non sarà più necessario passare per l'Istituto. Il decreto prevede infatti che il nuovo organo diventi competente per l'applicazione della legge 11 febbraio 1992, n.157, «Norme per la protezione della fauna selvatica omeoterma e per il prelievo venatorio».

4. *Una cultura della convivenza*. Nonostante la provincia dichiari di formare alla convivenza, garantendo 1300 interventi gratuiti di personale qualificato nelle scuole su varie tematiche di natura ambientale, in realtà non esiste un progetto didattico sulla convivenza uomo-orso o uomo-selvatici. E non serve ribadire che il messaggio istituzionale propagandato va palesemente da un'altra parte, con le prese di posizione pubbliche e le misure repressive adottate. Circondate da una cultura che uccide e ingabbia, che speranza di successo possono avere poche ore di laboratorio scolastico? Dove la politica e la cultura istituzionale spingono pervasivamente a considerare i selvatici delle pericolose minacce da distruggere, come può educare la scuola?

## Conclusioni

Poteva sembrare una campagna facile, strategica, “populista”: chi non ama l'orso, chi non lo vuole libero sulle Alpi? Si è invece rivelata, come sospettavamo, una campagna molto ostica. Prima di tutto perché, come abbiamo visto, la vita degli orsi è attualmente schiacciata fra gli interessi economici delle *lobby*, la propaganda politica che mira al consenso e quella mediatica che, lungi dal fare informazione, mira all'intrattenimento, spesso macabro. I reali motivi di questa persecuzione sono così costantemente depistati a favore delle ragioni di pubblica sicurezza, di pericolo per l'incolumità dei cittadini. Il messaggio propagandato è: «Noi umani non dobbiamo scendere a compromessi con chi ci è inferiore e, se ci porta danni, va eliminato senza indugio».

La strada per far prevalere una *cultura della convivenza* e un'*ecologia politica conviviale*, in cui non vi sia sfruttamento indiscriminato dell'ambiente, degli habitat, dei viventi umani e non umani, è quindi molto là da venire e piena di ostacoli. Utopia? Forse sì, ma nel senso indicato da Eduardo Galeano «Lei è all'orizzonte. Mi avvicino di due passi, lei si allontana di due passi. Cammino per dieci passi e l'orizzonte si sposta di dieci passi più in là. Per quanto io cammini, non la raggiungerò mai. A cosa serve l'utopia? Serve proprio a questo: a camminare»<sup>18</sup>.

18 <https://ilmanifesto.it/quellutopia-che-serve-a-camminare>.

Emilio Maggio

## Eo, au hazard, gli animali, il cinema...

Il cinema è un sistema poroso, ubiquo ed espanso, alla continua ricerca di nuove forme di prossimità che si avverano come piccole modifiche, malattie trascurabili, oppure di più vaste forme di patologia in grado di mutare radicalmente l'aspetto del corpo iniziale<sup>1</sup>.

Prima di far ascoltare il raglio di *unasino*<sup>2</sup>, nel caso Eo, l'onomatopea che connota titolo e sviluppo del film con il quale Jerzy Skolimowski, alla veneranda età di 84 anni, firma il suo testamento cinematografico oltre che l'omaggio alla pellicola che più lo ha segnato e influenzato artisticamente, quel *Au hazard, Balthazar* che continua a tormentarmi da quando ho deciso di approfondire la difficilissima relazione tra la questione animale e la questione del cinema "con gli animali", volevo premettere alcune considerazioni sulla ricezione dell'opera in oggetto e le reazioni che ha provocato nella galassia animalista e nella galassia Lumière.

Per una volta, i giudizi piuttosto perentori espressi da molt\* attivisti\* e da molte persone sensibili alla sorte degli altri animali sembrano coincidere con una certa insofferenza, se non fastidio, con cui molta critica ha accolto il film del regista polacco. Se infatti, come ho potuto constatare ascoltando le opinioni di conoscenti e il chiacchiericcio social mediatico sulla rete, l'animalismo ha accentrato la discussione soprattutto sull'uso strumentale dell'asino – anzi degli asini<sup>3</sup> –, la critica

specializzata ha focalizzato le sue attenzioni sull'antropocentrismo di fondo che caratterizzerebbe la pellicola.

Ora se le due posizioni sono entrambe da tenere in considerazione e in parte condivisibili, quello che è più evidente è sempre una certa iconoclastia spettatoriale che emerge ogni qual volta il cinema cerchi di far deragliare il punto di vista che, non coincidendo più con l'occhio umano – vero e proprio dispositivo organizzativo del sensibile riprodotto dalle immagini in movimento –, si moltiplica nei movimenti e negli sguardi degli animali cinematografici. Se infatti è impossibile replicare, cinematograficamente parlando, la lingua e lo sguardo degli altri animali, non è perché l'*animale* è irrapresentabile e non traducibile nelle nostre convenzioni espressive – questa idea ha più a che fare con la storia umana dell'*Eterno* e del nostro itinerario occidentale divino<sup>4</sup> – quanto perché il nostro sistema oculare-percettivo è differente da quello delle bestie. Al netto di questioni come l'etica dello sguardo umano (che cosa vediamo quando guardiamo un animale?) o di rigore morale (perché guardiamo gli animali?), il problema forse è inscritto nella *reinvenzione* e *trasformazione* delle immagini che consumiamo. Insomma, il nodo decisivo per affrontare la *cineanimalità* è tutto giocato sul regime della visualità, la nostra visualità; per cui quando guardiamo un animale *schermato* stiamo scambiando il recitare con l'essere<sup>5</sup>.

Stabilito che l'animale da set, ossia il soggetto che presta lavoro e performatività al modo di produzione cine-capitalistico e in cui diventa molto problematico distinguere l'uso dall'abuso, costituisce il referente assente per eccellenza, che cosa succede quando l'obiettivo del film, come in questo caso, è anche quello di sensibilizzare gli spettatori sullo stato di discriminazione, violenza e sfruttamento a cui è sottoposta un'enorme quantità di animali la cui funzionalità è interamente espropriata dalla logica del profitto? La domanda che l\* attivista\* pongono è: il fine giustifica sempre i mezzi? Per rispondere a questa domanda

1 Simone Arcagni, *Cinema futuro*, Nero, Roma 2021, p. 51.

2 Questa spregiudicatezza linguistica vuole omaggiare il libro di Massimo Filippi, *M49. Un orso in fuga dall'umanità*, Ortica Editrice, Aprilia 2023. L'obiettivo sarebbe quello di determinare la singolare storia di M49 con la paradossale indeterminatezza delle categorie zoologiche: *unorso*.

3 Gli asini filmati da Skolimowski sono più di uno. Bresson fece la stessa cosa, provocando la reazione "indignata" di molti operatori del settore (tra critici e addestratori di animali da set), i quali consideravano disdicevole e inautentico il modo con cui il regista francese filmava il *filler animal* – termine con cui si suole documentare la veridicità naturale dell'animale nel cinema della realtà. Cfr. J. M. Tyree, «Animals Were Harmed in This Production. What Can a Fictional Donkey With Its Tail On Fire and a Nonfictional Mound of Whale Butter From 1922 Tell Us About Cinema's Impossible Pursuit of Real life?», in «The Believer Magazine», n.12, 2014.

4 «Il doppio passaggio dal segno pittografico al segno fonetico e dalla slitta di legno al carro trainato dai buoi o dagli asini (dai cavalli a partire dal 2000 a.C.) ha direttamente a che fare con la nostra ricerca. Ricordiamo che un Invisibile il quale, per definizione, è trascendente, non lo si può scolpire né disegnare, e che è la migrazione delle carovane a conferire a un Sacro Nome trasportabile il suo pieno valore d'uso [...]. Era necessario che l'equipaggiamento del "bipede implume" (mammifero poco viziato dalla natura, e biologicamente prematuro al momento della nascita) raggiungesse il proprio regime di crociera, al di qua, dunque, di una soglia minima di addomesticamento dello spazio e del tempo, perché l'idea di un Dio astratto, non importa se vera o falsa, diventasse anche solo enunciabile». Regis Debray, *Dio, un itinerario*, trad.it. di E. Greblo, Raffaello Cortina, Milano 2002, pp. 35-36.

5 Cfr. David Thomson, *La formula perfetta. Una storia di Hollywood*, trad.it. di G. Tofano, Adelphi, Milano 2022.

dirimente bisognerebbe interpellare direttamente gli autori coinvolti oltre che indagare sull'intera filiera produttiva da cui dipende la realizzazione del film, nella costante interdipendenza dell'economico e del semiotico. Inoltre, in presenza di contraddizioni apparentemente irrisolvibili bisognerebbe seguire il consiglio di Latour a proposito del sapere scientifico e cioè «imparare a trasformare ciò che di solito funge da spiegazione in qualcosa che deve essere spiegato»<sup>6</sup>. Insomma, coinvolgere registi, sceneggiatori, produttori e maestranze (ci tengo a precisare che l'uso degli animali da set implica sempre la partecipazione di personale specializzato quali addestratori e *pet trainer* per gli animali domestici) potrebbe finalmente aprire la questione sulla liceità della prestazione lavorativa degli animali da set soprattutto quando, pur animati dalle migliori intenzioni, si ricorre a situazioni e modalità che possono provocare disagio e conseguenze negative sulla psicologia e sul fisico di tali animali. Gli esempi sono molteplici, non ultimo il caso di *Bella e perduta* di Pietro Marcello, film bello ma altrettanto perduto nelle secche delle logiche produttive.

In attesa di sviluppare una questione che meriterebbe di essere affrontata in altra e più opportuna sede, ci dovremmo chiedere: che cosa succede quando il nostro sguardo spettatoriale scaturisce dal pensiero animale? È quello che prova a sperimentare Skolimowski con *hi/ho*: il verso di *unasino* coincide con l'Io dello spettatore. La pellicola del regista polacco è un lungo *viaggio al termine della notte di unasino*, il cui nome recita verso e soggetto. L'itinerario picaresco di EO, costellato di intensi momenti di gioia quanto di sofferenza, rappresenta il calvario a cui è sottoposta l'immensa moltitudine dei cosiddetti animali da reddito, la cui vita dipende solo ed esclusivamente dalla specifica funzionalità a cui sono destinati.

Come Balthazar, l'asino bressoniano che ispira il film di Skolimowski, Eo affronta il suo percorso obbligato come fosse una *catabasi*, una discesa nell'inferno dell'umanità senza possibilità di ritorno. Il *bios* di Eo presuppone la morte violenta sancita per legge, fin dalla nascita. L'apologo di Skolimowski<sup>7</sup> inizia con la sua "liberazione" dal circo in

6 Bruno Latour, *Cogitamus. Sei lettere sull'umanesimo scientifico*, trad. it di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 2013, p. 25.

7 Ritengo sia importante sottolineare che nella letteratura come nel cinema – cioè all'interno dei due dispositivi espressivi che più hanno contribuito a canonizzare la *figura* dell'animale come specchio e contraltare umano – gli altri animali funzionino da veri e propri «operatori culturali» in grado di dissolvere le gerarchie tassonomiche che strutturano le scienze biologiche ed etologiche e, contemporaneamente, assolvere il "compito" di avvicinare la figura umana al ciclo della vita-morte.

cui è costretto a lavorare e dove comunque sperimenta l'amore con un umano, Kasandra, la ragazza che si esibisce come acrobata, e termina in un mattatoio italiano in cui verrà ucciso e macellato in quanto ritenuto ormai inutile sia come merce sia come forza lavoro. Il prologo del film dovrebbe consegnare Eo a nuova vita, ma l'epilogo recide mortalmente la sua palingenesi. Grazie alle iniziative e alle proteste de\* *animalist\**, intenzionat\* a denunciare il degrado a cui gli animalispettacolo sono sottoposti, il circo chiude ma, paradossalmente, inizia l'odissea di *unasino* costretto a errare tra un precario santuario in cui trova rifugio, una piccola fattoria in cui è adibito al trasporto dei beni li prodotti, un centro di *pet therapy* per bambini disfunzionali, un maneggio e un allevamento intensivo. Tutto questo inframmezzato da una serie di incontri ravvicinati con un'umanità allo sbando: ultrà violenti e pericolosi, preti che hanno perso la vocazione, molestatore e assassini senza scrupoli.

La critica specializzata ha più volte descritto *Eo* come un *remake* di *Au hazard*; ma il film di Skolimowski, pur rispettando il capolavoro di Bresson con intere sequenze (si veda, per esempio, il preludio iniziale che cita le carezze e il tono di voce di Marie, la ragazza che si prende cura di Balthazar) materializza una prospettiva opposta, se non contraria, alla poetica trascendentale del regista transalpino. Per Bresson, infatti, Balthazar rappresenta l'*attore* per eccellenza, il modello performativo ideale – l'animale che dunque siamo è un *unicum* di assoluta perfezione, in quanto è l'unico corpo vivente-morente in grado di garantire l'autenticità del girato. Eo non è solo *unasino*, è il cinema stesso. Skolimowski ha la sfacciataggine e il coraggio di svelare l'organicità macchinica del cinema, di mostrare i suoi attrezzi scenici come flussi sanguigni in simbiosi con tutto ciò che rimane fuori dal campo e, soprattutto, restituire al cinema la sua primigenia inattualità, la sua vitalità in continuo divenire. Tutto il cinema di Skolimowski – dalle sue prime opere *vague* girate in Polonia, dopo essersi formato alla storica scuola di cinematografia di Lodz insieme a Polanski, tra cui voglio almeno ricordare *Il vergine*<sup>8</sup> e *La ragazza del bagno pubblico*<sup>9</sup>, fino alle prove più recenti concepite nella più ostinata irriverenza nei confronti dei diktat imposti dall'industria dell'intrattenimento cinematografico tra cui vale la pena citare almeno *Essential Killing*, distribuito nel 2010 – interPELLA il futuro delle immagini in movimento interpretandole come un prodigio

8 *Le depart*, Polonia 1967.

9 *Deep End*, Regno Unito 1971.

che fluisce al ritmo della vita e della morte. Esiste o può esistere un cinema che non sia mero appannaggio di un linguaggio asservito alle logiche commerciali del potere e strettamente confinato nei parametri dell'umano? Esiste o può esistere un cinema che non sia vincolato alle parole e alle immagini di Stato? Esiste o può esistere un cinema che si chiede che cosa c'è nel fuori campo dell'immagine riprodotta? Esiste un pensiero di cinema non necessariamente condizionato dalle parole risoltrici che spiegano e pianificano i contenuti della visione? Esiste o può esistere un cinema senza parole addomesticanti e senza quei ricettori audiovisivi da cui dipende la nostra natura di spettatori?

Il taglio di *unasino*, il suo errare postumano tra le lande desolate del mondo contemporaneo, il suo modo di vedere *rosso*, di mettere letteralmente *a fuoco* le immagini che gli vengono imposte così come di "bruciare", come atto di resistenza, i vani tentativi delle comunità umane di prendersi cura di un animale/comunque – animale da reddito, animale da lavoro non retribuito, animale sfruttato, animale recluso, animale-spettacolo, animale schiavo – sono i versi di quella lingua minore in grado di formalizzare l'estetica diffratta del cinema che, mentre mostra una realtà, ne occulta sempre un'altra nel fuori campo. Il percorso di *unasino* consiste allora nel ritrovare le origini del cinema a cui il movimento animale ha contribuito in maniera imprescindibile, determinandone storia e prospettive future e che le leggi del capitalismo sussumono in una speciale articolazione di tecnologia e semiotica. Il picarismo asinino del film è il ritmo stesso del cinema in cui l'insieme delle associazioni non verbali di Eo e le analogie prodotte dalle sue "visioni" vanno a costituire quella riserva di energie non più incarnate dal mito del genere umano, bensì dalle oscure forze della sofferenza come della gioia.

La profonda relazione affettiva tra l'acrobata Kasandra ed Eo viene continuamente ostacolata da un'umanità che sembra avere i giorni contati: gang di ultrà, contadini e allevatori complicano irrimediabilmente l'amore, al di là del bene e del male, tra la ragazza e la bestia, tanto che facciamo fatica perfino ad attribuire pensieri, ricordi e sogni all'una o all'altra. La specificità del film e la sensazione di sublime che infonde sta proprio nella capacità di Skolimowski non solo di decostruire la ferrea logica antropocentrica del punto di vista, scomponendola nei mille rivoli della vita che continua a brulicare indifferentemente sopra le nostre teste e sotto i nostri piedi – attraverso un uso accorto del digitale il regista polacco materializza tutta una serie di *percetti* che non fanno altro che sedimentare l'idea che esiste, là sotto/ lì sopra (lo schermo), un

mondo inumano dove *sapiens* non ha più alcun diritto di *prel/azione* –, ma di avere finalmente, come spettatori, la possibilità di sperimentare l'autentico movimento desiderante di *unasino* di contro ai falsi movimenti della civiltà dell'uomo.

Skolimowski usa il digitale per disseminare sguardo e punto di vista che non corrispondono più, come in Bresson, all'animale o all'umano, bensì alla dimensione onirica e alla memoria propria dell'*estetica materiale* del cinema. In EO il cinema si trasforma, dunque, in un mezzo di comunicazione che trasmette sogni, ricordi e desideri di *unasino*. Non è il suo sguardo a determinare e guidare la visione dello spettatore, ma il suo pensiero, il modo in cui assimila sensazioni, tramutandole in nuove narrazioni e nuove estetiche in grado di sovvertire il gioco causa-effetto del cinema classico, commerciale e d'autore. Insomma, quello di Skolimowski potrebbe corrispondere a quel *psicocinema* in cui confluiscono disinvoltamente scienze cognitive, neuroscienze, insieme al grado zero della significazione poetica.

La rivoluzione digitale in atto sta imponendo sempre più tecnologie in qualche modo "magiche", ossia capaci di realizzare un certo tipo di dimensione onirica all'interno della materia cinematografica<sup>10</sup>. In fondo, lo *score* è il (fuori) campo che illumina il vero senso del film. La banda sonora – non solo lo straordinario commento musicale firmato da Pawel Mykietyn<sup>11</sup>, ma anche, e soprattutto, il design sonoro che echeggia la vibrazione, il tono, il timbro e il ritmo sia del mondo naturale sia di quello artificiale – rappresenta infatti quella che il regista brasiliano Julio Bressane chiama *musica della luce*, l'ossimoro che definisce al meglio la potenza del cinema quando è in grado di trasformare le immagini mute-sonore, riprodotte fotograficamente o digitalmente poco importa, in arte di un mistero, vago come un taglio, ma capace di aprire le porte della percezione immaginaria.

A Skolimowski ripugna lo sforzo, del tutto umano, di comparare, distinguere e preferire che sempre deprime l'inattualità, la disfunzionalità e l'inattività della bestia. Il degradarsi di Eo durante il viaggio di sopraffazioni (il lungo viaggio che lo porterà alla morte in un macello) e di gioie e dolori (la visione di una raganella che si tuffa beata in un torrente o quella di una volpe ansimante colpita a morte dai proiettili di un cacciatore a cui egli dona una veglia funebre) è il segno eclatante

10 S. Arcagni, *Cinema futuro*, cit., p. 44.

11 Voglio qui ricordare il grande contributo del compositore polacco Krzysztof Komeda, collaboratore fisso di Skolimowski per buona parte delle opere appartenenti alla prima fase della sua carriera cinematografica.

dell'arretramento dell'Io individuale – marchio che connota il mettere a fuoco del *sapiens*, la sua ossessiva ricerca di trasparenza totale e di visione onnicomprensiva del mondo – a favore della dimensione impersonale di ogni esistenza che trionfa solo nel cinema, in certo cinema.

Eo è al di là del bene e del male e Skolimowski avvicina gli occhi e le orecchie dello spettatore a questa condizione, umanamente estrema in quanto talmente semplice da risultare disarmante. *Unasino* vive un'esistenza amorale. La felicità balena solo quando è inoperoso, quando scalpita gli zoccoli nel fango boschivo o quando si staglia, anonimo e in campo lungo, sopra un ponte sospeso nel nulla. E questa inoperosità sul piano fisico diventa indifferenza sul piano morale. Eo, dunque, è al di sopra e al di sotto dell'Io: non considera i singoli avvenimenti – la sua prestazione di lavoro nel circo o le pur necessarie azioni di liberazione animale da parte de\* attivisti\* –; solo l'intero ciclo della vita-morte, fuori dal tempo lineare e dallo spazio addomesticato dell'*agency* è degno di essere preso in considerazione.

Quello che mi preme sottolineare però è come, a differenza di Bresson che focalizza, come detto, la questione (cine)animale interamente sullo sguardo di Balthazar<sup>12</sup>, Skolimowski va oltre il tentativo umano, troppo umano, di attribuzione del punto di vista per intercettare, in forma di apologo, quella zona di indistinzione tra *homo* e *animal* che solo il cinema come organismo di (ri)produzione della realtà può realizzare. Eo è sicuramente una testa d'asino – e l'immagine promozionale del film con il suo primissimo piano in evidenza su campo rosso fuoco sembrerebbe confermarlo –, ma lo è perché dietro quella testa, o sotto/sopra, non c'è nulla che non sia vincolato alle leggi del capitale. Se per Bresson Balthazar è il simbolo cristologico per la remissione dei peccati del mondo, per Skolimowski Eo è uno spettro, morto già prima di essere ucciso, squartato e macellato nel mattatoio. Solo *unasino*, un senza-nome che non ha alcuna possibilità di porre una distinzione tra animali reali e immaginari.

EO è in definitiva un *outsider*, un corpo *queer* – come dovrebbe essere sempre un corpo cinematografico e forse il cinema stesso – che, non *au hazard*, si tira indietro, disertando l'ordine biopolitico di un circo come di un allevamento, scegliendo l'ozio di un manto erboso e il disordine di un branco di cavalli selvaggi. Seguendo Derrida, EO è uno spettro

12 «Questo film mi è venuto da solo, circa dieci anni fa, e mi ha tormentato. Ho visto tutto a un tratto una testa d'asino riempire lo schermo. *Gli occhi di un asino, il suo sguardo*». Anne Capelle, «Entretien avec Robert Bresson», trad. it. in «Cineforum», n. 56, 1966.

che si muove tra una immagine e l'altra mentre dissolve il proprio corpo in pura percezione. In questo senso, il cinema di Skolimowski è tattile e olfattivo più che sonoro e visivo. E noi spettatori\* siamo in grado di sperimentare il rapporto tra memoria e poesia solo attraverso la magia sinestetica di un cinema in grado finalmente di “toccarci” o di “attirarci” lì dove alligna l'odore delle immagini.

Per tornare alla questione della cineanimalità e alle sue “licenze” può risultare utile prendere come riferimento i due *blockbuster* di James Cameron, *Avatar 1* e *2*, girati, prodotti ed editati attenendosi scrupolosamente alle regole della *motion capture* e della *performance capture* più avanzate in termini tecnologici, procedure che permettono di dare vita, animare e rendere reali personaggi senza l'utilizzo di umani-animali reali. La lettura che ne dà Emanuele Di Nicola su *Nocturno.it*<sup>13</sup>, molto vicina alla filosofia antispecista, non mi convince pienamente. La macchina spettacolare architettata da Cameron, a mio modesto parere, ha più a che fare con il gigantismo tecnocratico che intravede nel *transumano* la possibile realizzazione di un mondo pacificato e privo della contraddittoria quanto contagiosa difformità della vita piuttosto che una critica politica dello specismo. Al cinema della purezza incontaminata di Cameron continuo a preferire quello contaminato dal virus della follia, della dissipazione e della digressione. L'invenzione del cinema ha un futuro solo se concepito in antitesi all'idea progressista attribuita usualmente al cinema digitale e al modello teleologico sviluppato dalla società liquida del capitalismo delle piattaforme.

Il cinema futuro sarà aptico e interattivo, immersivo e olografico, capace di prendere vita dalla connessione continua tramite le piattaforme e lo scambio virtualmente infinito di dati, accessibili non solo alle persone ma anche agli oggetti, agli animali, alle piante e soprattutto ai robot, sempre più entità «diversamente biologiche» in grado, con la loro intelligenza artificiale, di connettersi a questo nuovo spazio dei saperi della comunicazione<sup>14</sup>. La cosa che mi ha comunque più impressionato e che ricordo più nitidamente, una volta uscito dalla sala cinematografica, non sono state le immagini, quanto il raglio di *unasino* che echeggia il rumore di tutti coloro che rifiutano di omologarsi ai paradigmi della morale umana: *hi/ho, hi/ho, hi/ho...*

13 Cfr., <https://www.nocturno.it/movie/avatar-la-via-dellacqua/>.

14 S. Arcagni, *Cinema futuro*, cit., pp. 48-49.



Alessandra Galbiati e Luigia Marturano

**Cani del tempo**

Così li definisce Andrea Tagliapietra nel suo vasto excursus sul tempo e sui tempi, costellato di opere d'arte nelle quali i cani sono principalmente rappresentati quale corollario degli umani<sup>1</sup>. Tuttavia «Nei cani, il tempo, ineludibile oggetto del pensiero di ogni epoca e latitudine, prende corpo e può essere raffigurato in *icona*», divenendo emblema non del «tempo ontologico dei filosofi», ma di quello «a termine» che «ci costituisce, giorno dopo giorno, in singolarissima misura»<sup>2</sup>.

Ecco che allora i cani delle opere citate – e così tutta la sterminata galleria dei ritratti canini – ci potrebbero raccontare di sé, del proprio tempo unico e irripetibile, quasi sempre speso da altrø. Immaginiamo che possano osservare le proprie fattezze impresse sulle tele, esprimere la loro personale versione degli avvenimenti, le loro emozioni più intime. Che cosa ci direbbero? E quanti altri racconti mancati ci circondano anche nella realtà? Abbiamo provato a metterci in ascolto di tutta questa invisibile potenza e naturalmente ci scusiamo con tuttø loro per il linguaggio umano che abbiamo dovuto utilizzare.

**Francisco Goya, *Il cane interrato nella rena* (1820-21) Museo del Prado, Madrid**

Io, il piccolo cane nero. Ero proprio io quel giorno, lì, sulla rena, dietro un pendio di sabbia terrosa. Goya stava passeggiando con il suo ormai sempre pessimo umore e mi ha guardato. Lui, in quel periodo di malattia, vedeva solo i colori del dolore, vedeva ombre, le sue orecchie non sentivano quasi più nulla. Proiettava su tutto il paesaggio circostante la sua angoscia e l'odore della morte. Si capiva che stava male. Io,

su quel terreno rossiccio e bruno giallastro ero, invece, allegro. Avevo appena trovato un bel pezzetto di pane, l'avevo divorato velocemente e non avevo più fame, ero in giro a bighellonare. Avevo camminato per quattro chilometri, a volte anche corso per alcuni tratti lungo il fiume Manzanarre. Mi ero ritrovato sotto una roccia piuttosto alta, tre uccelli stavano volando, posandosi, volando e posandosi ancora. Ero lì che mi riposavo ed ero come ipnotizzato da questi uccelli impendibili. Anche Goya passeggiava lungo la riva e mi ha visto. Ha guardato me e gli uccelli, ci ha raggelato con il suo sguardo indagatore. Quest'uomo non poteva darci niente, faceva paura. Mi sono acquattato cercando di sottrarmi al suo sguardo desolato e desolante. Uno sguardo che vedeva solo dolore e morte. Avrei voluto sprofondare e sparire nella terra per sottrarmi a quell'individuo. Facevo finta di non vederlo, tenevo lo sguardo solo sugli uccelli, non volevo che venisse verso di me. Stavo già per balzare e andarmene quando lui si è voltato, è tornato sui suoi passi e si è finalmente allontanato. Gli uccelli erano troppo in alto, non potevo in nessun modo raggiungerli. Godere del sole tiepido di quel mattino, annusare l'aria densa di umidità era felicità. Sono stato lì per ore.

Non ho mai saputo di essere stato dipinto da quel famoso pittore. Ho l'onore di fare parte delle *Pinturas negras*. Sono l'unico di quella serie terribile ad essere stato ritratto senza l'odore della morte. In quell'incontro fortuito sulla sabbia non è stato Goya a invischiarmi nel suo umore di dolore, non mi ha risucchiato nelle sabbie mobili della sua malattia, della sua depressione, non mi ha condannato alla sofferenza eterna, ad affogare incessantemente nel male. Lui, l'illustre pittore, incontrandomi quella mattina, ha riscoperto la nuda vita che ci accomuna e la vita lo ha ripreso. Si è ripreso bevendo la mia gioia. Con il mio ritratto ha così messo un punto al suo ciclo di affreschi mortiferi, ha dipinto luce e pulviscolo invece che nero e tenebra, ha semplicemente dipinto un cane che, emozionato dalla vita, sta guardando il paesaggio, sta giocando con degli uccelli.

Negli anni seguenti all'affresco, la roccia e gli uccelli sono svaniti dalla parete. Staccando il colore ad olio dal muro, la luce e lo sfondo si sono alterati. Le rocce ormai si intravedono appena e degli uccelli è rimasta solo una breve pennellata più scura... Sono rimasto però io, anzi solo la mia testa. Sto sdraiato dietro il pendio e guardo verso l'alto. Se non si sa delle rocce e degli uccelli, sembra che stia guardando il nulla evanescente di Goya, il colore aggrovigliato del dolore. Invece la storia è proprio un'altra... Goya, abbagliato dalla mia felicità senza un

<sup>1</sup> Andrea Tagliapietra, *I cani del tempo. Filosofia e icone della pazienza*, Donzelli editore, Roma 2022.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 10.

motivo preciso, è riuscito a dipingermi in una luce di pulviscolo dorato, a liberarsi dai colori putrescenti degli affreschi che precedono il mio ritratto, è riuscito a ritrovare vigore, a voltare pagina e ad andarsene via da quella casa maledetta dalla malattia e dalla tristezza detta Quinta del Sordo.

Antonio de Brugada, quando anni dopo catalogò le Pitture nere, invece che denominare il mio ritratto *Cane interrato nella rena* avrebbe dovuto intitolarlo *Cane acquattato nella rena*. Io sono stato l'incontro che ha fatto guarire Goya. Quella mattina ha capito che poteva guardare il mondo con occhi nuovi. È stato l'inizio di una rinascita. Nel mio sguardo ha capito che poteva ancora essere felice, che le emozioni mutano nel tempo e fanno mutare le parole e le cose.

*Io sono un cane del tempo.*

Come scrive Tagliapietra, «Il tempo della vita è, del resto, quello del corpo e della sua intimità, che è fatto di lentezza e gradualità, di durata, di maturazione e di invecchiamento, di affaticamento, di debolezza, di attesa e di ripresa, di malattia e di convalescenza, di riposo e di stanchezza, di approssimazione e di imprecisione, di fragilità e resilienza»<sup>3</sup>.

### Jean-Léon Jérôme, *Diogene* (1860), Walters Art Museum, Baltimora

La terra battuta ha lasciato il posto al lastricato. Meno messaggi, qui, la pioggia li lava via. Invece sulle cortecce, sulle foglie, nel terriccio c'è da impazzire dai profumi. Non sai quale scegliere. Partono nastri colorati che si librano nell'aria... Tu ne afferra uno, e quello ti trascina, poi s'interrompe, è il vento che scompiglia i colori. Allora ti fermi e poi lo ritrovi e poi via veloce che del vento forse sei più veloce tu.

Qui l'odore è di umano e i suoni ti fanno voltare la testa di qua e di là in continuazione, sempre più forti. Ti martellano negli occhi. Suoni che battono, scivolano, corrono, pungono, spaccano, rotolano, s'impigliano. È così dove ci sono tanti umani insieme.

«Meglio che noi stiamo vicini, così anche i nostri odori rimangono forti».

«Fermiamoci qui, a sentire... c'è un buco che sa di caldo. Dormire. Nasconderci qualcosa. Mangiare».

«Proseguiamo. Meglio di là».

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 75.

«No, fermi. Sembra gustoso».

«Ci sono mani di uomo che non picchiano, il piede è fermo».

«Corriamo, uno di noi ci aspetta. Chiama».

«Sdraiamoci qui, riposiamo. Poi andremo».

Pietra liscia e odore di paglia per grattarsi. Chiarore, odore di passi già fatti e ancora da fare. Ora è un umano, Diogene, a parlare:

«State qui o andate, decidete voi, non mi date fastidio, la strada è mia e anche vostra, è uguale».

«La pietra è fresca, tu sei curioso da annusare. Divertente. Poi andiamo. Altro da cercare».

Rumori negli angoli degli occhi. Palpebre che li spengono. «Poi andiamo».

Sullo sfondo del quadro, il cane che si è staccato dal resto del branco rimane immobile. Allarga nelle narici gli odori dei compagni\*, si siede. «Vi aspetto. Da qui è più facile correre via».

*Il nostro è il tempo dell'incontro e delle possibilità.*

Scriva Tagliapietra: «Interrogato per quali azioni fosse chiamato "cane", Diogene rispose: "Scodinzolo festosamente verso chi mi dà qualcosa, abbaio contro chi non dà niente, mordo i ribaldi"»<sup>4</sup>.

### Francisco Goya, *Ritratto della Duchessa d'Alba* (1795), Collezione de Alba, Madrid

Io, io, la minuscola canetta bianca. Io, l'inseparabile compagna della Duchessa D'Alba. Quattro chilogrammi di pelo bianco e beige, occhi come due bottoncini neri, zampe più magre di quelle di un gatto, intelligente e appassionata come la mia umana del cuore, lei, sempre lei, María Teresa Cayetana de Silva Álvarez de Toledo. Lei, la mia umana, il mio unico, gigantesco, perenne amore, la mia principessa, la mia vita. Mi voleva sempre accanto a sé. E io la volevo sempre accanto a me. Dormivamo, mangiavamo e respiravamo insieme.

Voi, che mi immaginate e mi lanciate uno sguardo dal futuro attraverso il ritratto che ci fece Goya nel 1795, potreste pensare che quel fiocchetto sulla zampa posteriore sinistra mi desse fastidio, ma vi sbagliate. Non sono solo la graziosa (che poi non ero neppure troppo graziosa) canetta che potete ammirare nel ritratto. Non sono solo la canina da

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 117.

salotti dorati e poltrone di velluto. Il mio cuore di cane, che solo poche persone hanno avuto il piacere (o il dispiacere) di conoscere da vicino, ha battuto a un ritmo vertiginoso, ha rincorso gli odori dolci del profondo dei boschi e gli odori acri dei vicoli malfamati di Madrid. Con la mia Duchessa abbiamo attraversato gli anni più belli di entrambe, le avventure, gli amori. Abbiamo amato e abbaiato, siamo rimaste dove occorreva e ce ne siamo andate se non ci piaceva più, ogni volta senza stare a pensarci troppo.

Alla fine del '700 il nostro potere era enorme, eravamo contese, adulate, invitate ovunque.

Chi era questo pittore – famoso e bravo sì, ma per niente nobile – per pretendere qualcosa di più che farci il ritratto? All'inizio lo schifavamo ma lui persisteva in uno sguardo desiderante. Veniva spesso per le lunghe sessioni richieste dal ritratto e lentamente l'arte fece la sua magia. Io ringhiai solo la prima volta. La seconda volta già l'odore di Goya ci piaceva. La terza volta cercai di stare più ferma che potevo perché così vedevo fare a María e capivo che era il suo desiderio. Concentravamo le nostre energie e attenzioni verso chi avrebbe in futuro guardato il ritratto, cercavamo di bucare la tela, di far capire i nostri pensieri.

Finito il quadro, Goya divenne un visitatore assiduo delle stanze della Duchessa. Non svelerò i loro segreti. Vi posso solo dire che io e la Duchessa sembriamo, è vero, fanciulle da strapazzo, animaletti un po' insulsi, imbellettati e inutili. Ma questa è solo l'apparenza. La nostra vita, quella che ci spingeva giù dal letto e ci aspettava ogni mattina, è stata un'avventura quotidiana.

Siamo state felici ad annusarci a vicenda finché la morte non ci ha separato. Lei se n'è andata per prima, ancora giovane e bellissima, e dopo quindici giorni l'ho seguita, con il mio pelo sempre un pochino troppo lungo e arruffato.

*Io sono stata un cane del mio tempo.*

Come scrive Tagliapietra, «il tempo a termine del vivente è quello che si dimentica sullo sfondo dell'esistenza, ma che, richiamato alla coscienza in seguito all'esperienza del dolore e nelle emozioni dell'angoscia e della noia – o anche, mai abbastanza, nell'intensità dell'accadimento della gioia –, ci appare nella sua intima necessità»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 76.

### Leonardo da Vinci, *Vergine delle rocce*, (1483-86), Museo del Louvre, Parigi

«Gli studiosi avrebbero individuato un cane al guinzaglio, simbolo dell'obbedienza che l'uomo deve a Dio, nascosta, in alto fra le frasche, nella parte sinistra del quadro»<sup>6</sup>.

«Sono sempre qui, eppure non mi vedono. Mi accarezzano, mi nutrono, tolgono quello che mi succhia e mi prude. C'è acqua e non fa mai freddo. Mi chiamano, usano suoni dolci per me. I nostri occhi si collegano. Ma non mi vedono. Grido forte e zampo la porta quando sono felice del sole: loro gridano più forte di me e la porta resta chiusa. Ho fame di terra da raspare, di tutto quello che c'è nell'aria. Vorrei sfregare la mia schiena nel fango, buttarmi a capofitto in un cespuglio. Qualcosa però mi preme sempre la gola, qualcosa impedisce alle mie zampe di scattare.

Anche quando vedo altri come me, avrei bisogno di annusare chi sono loro e invece sono bloccato e sono bloccata anche loro e allora urlo il mio morso per fargliela vedere io... e se non ci fosse quella corda che tira li farei a pezzi... ma non ne sono poi così sicuro perché forse sarebbe un amico da farci una super corsa che non finisca mai o sarebbe quello che a volte desidero così tanto che mi sembra una cosa come quando mangio e ho una fame pazzesca. E quando vanno via seguo l'odore più buono del mondo. Io invece a volte ho addosso un odore che mi dà il voltastomaco, non come quello prezioso di cose molli che ti si appiccicano addosso e in cui vorrei fare un bagno vero.

Scivolo sulla terra lucida di questa casa... la amo, amo anche loro con tutto me stesso, anche se non mi vedono. Amo giocare con loro, ce la metto tutta per farglielo capire e loro sono contenti. Il tempo della mia vita è qui, imbrigliato fra questi morbidi cuscini. Qui mi arrivano suoni leggeri o scoppi vicinissimi e ho paura, e allora grido e corro, non c'è nessuno da avvertire...».

«Ti sento che mi abbaio nelle orecchie tutta la notte, non smetti mai di gridare la tua vita. E io ti rispondo la mia. Ruoti su te stesso, giri, giri in una prateria di cella. Freddo, caldo, mosche. Mani, poche. Tutto lontano, anche le facce. E allora piscio, caco, così ho un po' di calore per terra e mi sento, e sono io... e qualcuno mi lega e mi porta via insieme, e poi torno, o forse no... Mi ricordo bene qualcuno. Siamo in tanti qui, e nessuno ci vede».

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 129.

*Siamo i cana del tempo prigioniero.*

Ma, come scrive Tagliapietra, «Forse i cani, quando si annoiano, dormono e, come ci conferma oggi la scienza, sognano molto»<sup>7</sup>.

**Verrocchio e Leonardo *Tobia e l'angelo* (1470-1475), The National Gallery, Londra; Rembrandt *L'angelo lascia la famiglia di Tobia* (1641), Civica Raccolta delle Stampe Achille Bertarelli, Milano**

Io, io, io, sono il cane che sta scomparendo. Sono il piccolo barboncino grigio chiaro che nel bellissimo quadro del Verrocchio accompagna Tobia e l'Angelo.

In realtà è sempre stato Tobì, il padre di Tobia, a occuparsi di me. Anna, la moglie di Tobì, mi dava da mangiare ma era il vecchio Tobì ad accarezzarmi e parlarmi. Io me ne sono andato con Tobia e l'altro signore, Azaria (all'inizio mica avevamo capito che era un angelo), perché da quando Tobì era diventato cieco non usciva quasi più e la mia giornata in casa non finiva mai.

Seguii Tobia con grande slancio, lui non mi invitò neppure ad andare con loro ma, un po' per spirito di avventura e un po' per protezione, li seguii in tutte le peripezie del viaggio. A differenza di Tobia, capii quasi subito che quel gentile e degno signore (che però aveva capelli lunghi, un bel sorriso e un buon profumo e sembrava una signora) non era un umano. La sua consistenza era precaria, sfuggente. Faceva parte del mondo ma senza stabilità. Aiutava Tobia e gli dava buoni consigli ma era sempre un po' distante, come stesse eseguendo ordini presi da un'autorità superiore.

Possibile che solo io vedessi quelle ali enormi, forti, colorate e quel cerchio di luce sulla sua testa? All'inizio gli abbaiai, volevo avvertire Tobia della stranezza di quell'essere. Il suo sguardo faceva un po' paura, aveva l'odore del nulla, la leggerezza del vento. A volte guardavo Azaria/Raffaele e il mio sguardo lo attraversava, sbirciavo attraverso il sontuoso vestito, vedevo come se il suo corpo fosse di materia trasparente. Che emozione pazzesca... che estasi... essere e svanire contemporaneamente...

Un pomeriggio, quando stavamo camminando verso la casa di Sara (Azaria aveva deciso che Tobia doveva sposarla), questo essere speciale

mi sorrise in modo talmente delicato che conquistò il mio cuore. Mi chiamò per nome (me, il cui nome non è passato alla storia) e mi fece innamorare all'istante. Da quel momento, e per tutto il tempo del viaggio, capii che, per poter seguire Raffaele nell'eternità avrei dovuto anch'io allenarmi a scomparire, diventare un cane speciale, un cane/angelo. È stato il desiderio di poter camminare al fianco di Raffaele per tutta la vita che mi ha trasformato e mi ha sdoppiato. Non potevo però abbandonare il caro Tobì e quindi feci un festoso e scodinzolante rientro a casa. Ma l'altro me, quello ormai perdutamente innamorato del cielo, della trasparenza ma soprattutto del sorriso dolce di Raffaele, stava iniziando a svanire per prepararsi alla partenza con l'Angelo.

Leonardo da Vinci intuì la mia storia e il mio dilemma e mi dipinse evanescente, già pronto per l'eternità. Quando Raffaele ha riportato Tobia a casa e si è involato nel cono di luce, un terrestre cagnetto guaiva di felicità davanti alla casa di Tobì e Anna, ma un altro piccolo cagnolino semitrasparente, nel frattempo, volava e scodinzolava felice tra le lunghe vesti morbide al fianco dell'Angelo. Poi l'invisibile ci ha inghiottito. GOD:DOG

*Io sono un cane fuori dal tempo.*

Come scrive Tagliapietra, «il tempo della storia, con le sue crudeltà e i suoi ripetuti tradimenti, è lontano e, prima o poi, è destinato a passare e svanire, trasformandosi in cenere, mentre il tempo che siamo rimane fermo, intimo come l'abbandono alla calda prossimità della vita animale, dell'animale che dunque siamo»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 173.

Lucia Di Pietro

## La voce dei cani – 2019

*La voce dei cani* è il nome di una performance per cinque spettatori per rappresentazione presentata per la prima volta al Teatro Morlacchi di Perugia nel 2019. *La voce dei cani* è anche il nome dell'immaginario programma radiofonico dedicato ai cani in cui si ambienta la performance e durante il quale i personaggi-cani prendono la parola, lasciano messaggi vocali e fanno richieste musicali. Al centro dell'opera c'è la vita dei cani e l'intreccio inestricabile di alleanze, affetti, ironie e compromessi possibili con l'umano.

### Copione dell'opera

#### Personaggi\*

**Mostro Blu:** creatura interamente coperta di peli di colore blu elettrico. La sua fisicità è iconica e misteriosa al tempo stesso.

**Voci:** messaggi vocali che vengono pronunciati dal Mostro Blu come fosse posseduto.

**Voice Transformer:** apparecchio autoamplificato che il Mostro Blu porta a tracolla.



#### Situazione

*Il pubblico di cinque persone viene fatto accomodare in uno spazio al buio, su cinque sgabelli molto vicini gli uni agli altri.*

*Gradualmente la luce si alza e rivela una creatura blu, interamente*

*coperta di peli, seduta in un angolo, molto vicina al pubblico. All'inizio è immobile, ma lentamente inizia a muoversi e a provare alcuni movimenti del corpo, come se li stesse scoprendo in quel momento, per la prima volta.*

*La creatura ha un apparecchio elettronico appeso al collo, collegato a un microfono. Con una mano preme i pulsanti dell'apparecchio e con l'altra tiene il microfono. Gioca per un po' con i suoni della sua voce nella macchina e, all'improvviso, dopo un «BEEP», inizia a parlare, come se stesse ricevendo un messaggio da un'altra dimensione. A questo punto, in alto alla sinistra della creatura, si accende una luce con la scritta «ON AIR».*



#### BEEP

1° Messaggio: «Ciao sono Lilli da Palermo, volevo salutare Billy, Bruna e Belzebù del parchetto di Villa Bonanno e dirgli che ci becchiamo alle sei come al solito. Siete i numeri uno, belli! Ciaoo». BEEP

*Stupita e intimorita da ciò che l'apparecchio sta provocando al suo corpo, la creatura continua a esplorare il proprio movimento e lo spazio che la circonda. Di tanto in tanto viene interrotta/investita da una nuova voce, sempre annunciata dal «BEEP».*

#### BEEP

2° Messaggio: «Ciao sono Alex da Civitanova Marche. Saluto tutti quelli che sono sintonizzati adesso e vorrei chiedere la canzone *Quando nasce un amore* di Anna Oxa, per me e il mio cucciolo. Un bacione a tutti e... grazie». BEEP

*La creatura comincia a spostarsi nello spazio intorno al piccolo pubblico.*

#### BEEP

3° Messaggio: «Ragazzi vi devo raccontare una cosa pazzesca! Ehehe sono Sergio da Potenza, simil-spinone di 4 anni. Allora, praticamente

ero in terrazza con l'amico Jo, che cercavamo di capire come scavalcare il parapetto per raggiungere la tipa in calore che sta al piano di sotto. E c'era questo venticello... A un certo punto mi viene un lampo di genio: avete mai provato a mettervi in una posizione un po' aerodinamica, in terrazza, nella direzione del vento, chiudere gli occhi e sentire il vento in faccia, restando immobili? Jo dice che si può sentire il suono della nostra anima... È una figata! Fatemi sapere se ci provate eh, ciao belli». BEEP

*La creatura si sposta.*

### BEEP

4° Messaggio: «Sono Fortunatooo, daaa Cariati, ho 7 anni, sono un bastardo ma mooolto grosso, tipo Terranova. Ho occhi marroni molto intensi, non ho voglie sessuali e faccio un'ottima compagnia. Ho un sogno ricorrente da raccontarvi. Praticamente mi trovo in una città completamente fatta di avanzi di cibo: i palazzi le strade sono fatti di pasta col tonno, ossa del pollo, croste di parmigiano, di tutto. All'orizzonte però si vedono due grosse montagne di pesce fresco: ma proprio tonnellate di sardine, orate e fette di merluzzo, tutto freschissimo, appena pescato. La strada è tortuosa e piena di distrazioni, tra un mezzo tiramisù e un incarto di robiola, io vado avanti, concentrato, voglio raggiungere la montagna del tonno. Ad un certo punto dal lato della strada, salta fuori, con grande agilità, un pollo arrosto. Viene da me e mi dice: "Fortunato... ma che nome è? E poi... Vuoi sapere un segreto? Sei... castrato... BU!". (Sgomento e con voce tremante) Ehh??? Allora io... guardo questo pollo arrosto parlante dritto negli occhi che non ha e mi incazzo così tanto che divento una bestia e quando divento una bestia faccio un casino bestiale e brucio tutto porca...» BEEEP!

*(Il suono entra a interrompere le ultime parole del messaggio).*

*La creatura respira affannosamente e cambia posizione intorno al pubblico.*

### BEEP

5° Messaggio: «Mimi, piccolo levriero italiano color grano, dalla provincia di Messina. Questa mattina ho fatto la solita passeggiata con gli amici Billy, Jonathan e Ciccio. I fili d'erba grondanti di rugiada mi accarezzavano tutto il corpo e il vento sottile mi scapigliava il pelo. Ero rimasta indietro. Davanti a me vedevo solo le loro natiche rimbalzanti nella boscaglia. A un tratto, ho sentito la punta della coda curvarsi... ero eccitata. Ragazzi... io vorrei che Ciccio mi facesse lo shampoo con la sua

saliva. Perché, ragazzi, la vita è piacere... non c'è bisogno di andare lontano per viaggiare. Abbiate il coraggio di lasciarvi bruciare dall'amore. E non dimenticate: ogni volta che vi infilate nei cespugli, il vostro corpo, così com'è, nudo o coperto, libero o legato, abbandonato, sveglio, eccitato, teso, arrapato... Il vostro corpo è rivoluzione. Baci da Mimi». BEEP

*La creatura cambia posizione nello spazio.*

### BEEP

6° Messaggio: «Ciao, sono sempre Alex da Civitanova Marche, e... niente... beh, è il terzo messaggio che lascio per chiedere la canzone *Quando nasce un amore* di Anna Oxa. E visto che poco fa quando hanno chiesto *Bella stronza* di Masini, l'avete mandata subito.... mi chiedo come funzioni la selezione musicale in questo programma, comunque dai, Mostro Blu, lasciati andare, fai vedere chi sei! Una leccata sul muso a tutti... ciao!». BEEP

*La creatura, atterrita, impreca tra sé e sé.*

### BEEP

7° Messaggio: «Dani, Rottweiler puro, dalla provincia di Belluno, registro questo messaggio per Shu, se mi sta ascoltando. Shu, oggi all'ora di pranzo hanno preparato i fegatelli nella ratta, col rosmarino, come ti piacciono a te. E io ho pensato... che gran fegato il tuo! Shu volevo dirti che hai fatto bene ad andartene. Non tornare indietro. Hanno tappezzato il lungomare di volantini con su stampato il tuo muso, i tuoi occhi. E vengono a cercarti tutti i pomeriggi, stanchi e testardi, che sperano ancora di ritrovarti. Ma tu fottitene, vai, corri, accendi il naso, segui il fiuto, raggiungi prati, praterie, steppe, le terre sconfinite dei coyote, degli sciacalli, dei lupi come te. Disintegrati nel mondo Shu, perché sei libera. Tu sei libera. Chi fugge, chi è in corsa, chi dà il via alla rivoluzione, non può voltarsi, pensare al vuoto che lascia, o rischia di mandare tutto all'aria e non farcela... Per questo non pensarmi Shu, e non tornare a casa... finché non si dimenticheranno il tuo nome!». BEEP

*La creatura inizia a giocare con il voice transformer che ha al collo creando un ritmo di loop con parti dei messaggi che ha ricevuto fino ad ora.*

LOOP: «Vai, corri. Lasciati andare. La vita è piacere. Eehh? Nel vento».

*La creatura danza e si muove a quattro zampe intorno al pubblico, finché non torna a sedersi dov'era apparsa all'inizio.*

### BEEP

8° Messaggio: «Pronto? Eh niente ragazzi... Volevo fare un ultimo saluto. Volevo dire a tutti quelli che ci stanno ascoltando: Ragazzi ci siamo proprio rincoglioniti! Ci siamo abbandonati a quest'idea delle fette di carne, del cibo, come se fosse la cosa più importante. E tutto questo attaccamento al padrone... esagerato! Perché nell'estate del 2018, anno terribile, ma grandioso, ci siamo divertiti come dei pazzi e il padrone non c'era... È stato un anno di libertà... Uscire ed entrare nel mare, senza paura di ammalarsi e litigate feroci per un pezzo di legno, e scopate pazzesche nei cespugli e tutta la sabbia nella bocca e il cuore che ci esplodeva. Macchissenefrega... siamo cani! Cento di questi anni, ragazzi. Anni di felicità, corse, tuffi nel mare! Anni di fare niente, amare, leccare, seguire un odore. In particolare saluto gli amici Wanda, Billy, Melita, Freddy, Dalida, Shu, Sergio cane, Pacchia, Mimì e Lilli da Palermo. Che si ricordino di farmi vento, ogni tanto, anche se per pochi istanti».



*La creatura spegne l'apparecchio e schiocca le dita: un ventilatore nascosto si accende da dietro le teste del pubblico.*

*Batte le mani e fa partire il brano: è Quando nasce un amore di Anna Oxa.*

*Poi si toglie l'apparecchio dal collo.*

*Cambio di luci sensazionale.*

*La creatura inizia a cantare e, sulle note di Quando nasce un amore, finalmente si toglie ogni maschera e rivela chi è.*

Massimo D'Arcangelo e Teodora Mastrototaro

### Siamo bambini nella fame

In occasione dell'uscita di *Voce del verso animale* di Massimo D'Arcangelo e Teodora Mastrototaro (Vive Editore) pubblichiamo due poesie rappresentative della silloge. In questo libro, D'Arcangelo e Mastrototaro denunciano la violenza della condizione animale nella nostra società, tracciando il doloroso percorso che ogni giorno milioni di animali compiono dall'allevamento al mattatoio. Una lettura che una politica degna di questo nome dovrebbe compiere in verso contrario per iniziare a mostrare la rabbia che monta e a provare a immaginare un mondo impegnato a ricomporre l'infranto.

#### Massimo D'Arcangelo

Mi davano da mangiare carne ma io non sapevo  
cosa fosse quel pezzo speziato servito per cena.  
Ho visto crescere la zucca sotto una foglia rigogliosa.  
Ho colto il frutto dall'albero che un giorno  
mio nonno piantò quando nacque mio padre.  
Mi hanno sempre detto che quel pezzo fosse  
manzo vitello pollo coniglio. Ed io ancora oggi  
non so immaginare come tutti quegli animali  
possano essere finiti nel piatto. Perché nessuno  
prima che li mangiassi mi abbia fatto decidere se  
sottrarre la vita lungo il fiume di sangue dai loro occhi  
o lasciare ad altri il loro ultimo respiro.

**Teodora Mastrototaro**

Il piatto sulla tavola imbandita  
 è il letto dove ora mi riposo  
 ma il sonno dura il tempo di un  
 boccone.

Non si parla con la bocca piena  
 se vuoi puoi lasciarmi respirare,  
 io e te siamo bambini nella fame.

Il primo battito di vita ha avuto inizio  
 nella pancia di mia madre che somiglia  
 a tutte le altre madri - tra le braccia  
 i figli a farli addormentare.

*Dal grembo di mia madre sono giunto  
 fino a te.*

La mia carne che sazia ha vissuto il  
 suo corpo, ora sconfitto ho una forma  
 diversa. Sfiora il contorno una vita  
 ti appare. . . al tuo sguardo i miei occhi  
 di manzo, vitello, pollo, coniglio,  
 di animale.

Nnamdi Anyadu

**L'incontro<sup>1</sup>**

Se giochi nella fossa di Hoplus, le probabilità di disobbedire talvolta alle regole inviolabili sono alte. Più alte che giocando ad Arjin o a Kowi, per esempio. Le ragazze sono delle pesti e mia madre mi avverte sempre di fare attenzione a loro, anche se sa che non può vietarmi di venire: Hoplus è l'area giochi per adolescenti più vicina a casa nostra. Però mi ricorda in continuazione il motivo per cui le regole sono importanti. Per la sicurezza e l'armonia. Io dico sempre di sì, che lo so, ma questo non le impedisce di ripetersi il giorno dopo.

Conosco le Sette Inviolabili come la mia coda. Non versare mai nemmeno una lacrima. Non agire mai in modo disonesto. Non andare mai da un'altra tribù senza la benedizione della capotribù. Non nuotare mai fino alla riva e non parlare mai con i terrestri. Non usare mai il potere di distruggere. Non uccidere mai le creature marine amiche. Stare attenti alle grotte di Tada: non avventurarsi mai fin lì.

Mia madre non lo sa, ma io e le mie migliori amiche (Kaumi, Jauni e Pkeni) abbiamo infranto una... O forse due delle Sette Inviolabili? Per colpa del caratteraccio di Pkeni. Si è arrabbiata dopo aver perso una gara contro Jauni, così ha lanciato un sasso e ha spaccato la testa a un granchio. Abbiamo guardato il povero granchio che si contorceva finché ha smesso di muoversi. Forse gli abbiamo dato poca importanza perché è un crostaceo: se fosse stato un pesce e avesse perso sangue, di sicuro sarebbe stato diverso. E così abbiamo agito in modo disonesto e non l'abbiamo detto alle anziane. Invece ci siamo concentrate a consolare Pkeni e le abbiamo detto che era la più veloce di tutte e che era solo la colazione pesante ad averla rallentata stavolta.

\*

Adesso Kaumi parla di avventure mentre volteggiamo per Hoplus. È

<sup>1</sup> Racconto tratto da *Omenana. Racconti fantastici dal continente africano*, traduzione di Giulia Lenti, NERO 2023.



la più grande di noi quattro, il capo della combriccola, si può dire. La maggior parte delle volte decide lei a cosa giocare.

Dice che sua cugina Sorai le ha raccontato una cosa che dovremmo vedere. Sostiene che lontano, sulla spiaggia, c'è un branco di giovani terrestri che festeggia. Non capisco perché dovrebbe importarci. Non capisco perché dovremmo vederlo.

«Hai paura?» mi chiede Jauni quando si accorgono che non sono per niente entusiasta di questa scappatella inutile.

«No, ma è pericoloso. E infrangeremmo una Inviolabile» dico.

«Da quand'è che ci importa delle regole?» dice Pkeni, accigliata.

Soltanto lei potrebbe dire una cosa del genere. Le regole per lei non hanno senso. O magari sì, ma la sua rabbia costante le impedisce di ragionare.

Tutto dentro di me urla di non andarci, però a dire la verità ieri non sono venuta alla fossa, ero impegnata con la mamma. Kaumi, Jauni e Pkeni hanno punzecchiato uno squalo, sostengono che quello le ha inquisite per mezzo miglio. E io me lo sono perso.

«Ok, ma non ci stiamo tanto. Torniamo presto, vero?» dico.

«Certo che torniamo presto» dice Kaumi.

«Per forza» dice Jauni.

Pkeni non dice niente. Sorride e si lecca il labbro inferiore. So che dentro di sé mi considera una codarda.

\*

Mentre nuotiamo verso la spiaggia mi accorgo che la corrente diminuisce e che vado più veloce.

«Ferme, siamo arrivate» dice Kaumi.

Alziamo la testa sopra le onde morenti per esaminare la spiaggia ed eccoli là: un banco di giovani terrestri che bevono da oggetti rossi simili a conchiglie. Dietro di loro ci sono grandi alberi e buffe costruzioni. Si muovono in modo goffo urlano come pazzi. Sembra tutto confuso, e la loro musica è fortissima e assurda.

«Dovremmo andarcene» dico a Kaumi.

«Andarcene? Siamo appena arrivate» dice Jauni. Vedo il luccio entusiasta nei suoi occhi. Si capisce che quegli strani esseri la affasciano.

«Li abbiamo visti» ribatto. «Adesso torniamo prima che qualcuno si accorga che non siamo a casa.»

«Sssh» dice Pkeni. Soltanto lei può zittire una persona che dice una

cosa sensata.

«Non dirmi di stare zitta», faccio io, e Pkeni mi mette subito un dito sulla bocca, indicando alla mia sinistra.

A pochi metri da noi un terrestre-uomo e una terrestre-donna stanno entrando in acqua. I terrestri sono stranissimi. Non hanno le branchie. Non hanno le scaglie. Come fanno a scaldarsi? Hanno le braccia anche di sotto e le usano per muoversi. Quattro braccia? Cosa se ne fa una persona di quattro braccia? Bleah.

Adesso il terrestre-uomo e la terrestre-donna nuotano verso di noi. Sembra che stiano facendo una specie di gioco. Il maschio tiene la femmina con le braccia davanti. E la femmina sembra contenta perché sorride tutta dolce.

Lei è la prima a vederci. «Cristo! Cristo!! Cristo!!! Aaahhhh!!!!» urla la terrestre-donna.

Cristo dev'essere il nome di tutti i terrestri, perché quando lo grida l'allegria compagnia sulla spiaggia si mette a correre verso di noi.

«Wetin? Che c'è?»

«Cos'è quello?» li sento dire mentre si avvicinano.

«Mami Wata» dice il terrestre-uomo trascinando la femmina urlante fuori dall'acqua.

Un terrestre ci butta una manciata di sabbia in testa. Un altro ci tira un sasso. È il segnale. Invertiamo la rotta e torniamo a casa. Qualcuno ci insegue, tuffandosi in acqua. Altri ci lanciano delle cose. Qualcosa mi colpisce alla spalla sinistra. Qualcos'altro mi colpisce alla vita. Scendo più in profondità. Nuoto a rotta di collo. Negli abissi. Quando sono sicura di averli seminati mi giro. Pkeni è davanti a me, Jauni accanto a me. Non vedo Kaumi.

«Dov'è Kaumi?» chiedo.

Jauni si guarda intorno. Pkeni mi fissa. Nuoto verso l'alto, infrango la superficie e guardo la spiaggia. I terrestri hanno preso Kaumi. La picchiano con dei bastoni. Lei cerca di liberarsi ma i terrestri sono troppi. Uno le calpesta la faccia. Gli altri lo imitano. Urlo.

Jauni è accanto a me ora. Trema senza controllo. Da lontano Kaumi sembra morta. Non lotta più. Altri terrestri arrivano sulla spiaggia e indicano l'oceano. Non so nemmeno quando ho cominciato, ma sto piangendo.

*A*namdi Anyadu scrive racconti brevi e poesie. I suoi lavori sono stati pubblicati su *Nwokike Literary Journal*, *Brittlepaper* e diversi blog. Attualmente sta scrivendo un romanzo.

*A*ssemblea Antispecista è un collettivo di attiviste sparse per tutta Italia, che conduce campagne mirate alla liberazione animale.

*M*assimo D'Arcangelo (Martina Franca, 1982), vive nella Riserva Naturale dell'Alto Merse, in Toscana. Redattore di Atelier. Ha pubblicato *Intatto. Ecopoesia/Intact. Ecopoetry* (La Vita Felice, 2017). Ha curato la prima edizione italiana in volume del racconto *Stickeen. Storia di un cane*, di John Muir (La Vita Felice, 2022). Suoi lavori sono reperibili online e su riviste nazionali e internazionali a tema ecologico.

*L*ucia Di Pietro è una coreografa. La sua pratica artistica si basa su un approccio espanso alla coreografia in diversi formati (performance, arte relazionale, opere *site-specific* e pratiche somatiche). Le sue opere esplorano l'ambiguità di percezione tra realtà e finzione, progettando situazioni fantastiche e pratiche affettive in cui il pubblico – e lei stessa – si possa ritrovare.

*M*arco Inguscio ha conseguito il dottorato in Visual and Media Studies, con un progetto sull'analisi del discorso morale applicato alla rappresentazione delle coscienze non umane nelle narrazioni di

fantascienza contemporanea. (Dopo un Master sulle ginoidi del cinema,) Si occupa di Embodied Artificial Intelligence, antispecismo ed ecologia postumana.

*L*aura Fernández è antropologa sociale e culturale e dottoressa di ricerca in comunicazione. Attualmente è ricercatrice postdoc Juan de la Cierva presso la Universitat de Barcelona, dove lavora nel Centre de Recerca en Informació, Comunicació i Cultura (CRICC). Le sue principali linee d'interesse, ricerca e azione sono l'antispecismo e i *Critical Animal Studies*, gli studi di genere e LGBTIQ+, l'attivismo contro la grassofobia e gli studi critici della comunicazione in generale. È autrice di varie pubblicazioni accademiche e del libro *Hacia mundos más animales* (Ochodoscuatro 2018; Madreselva, 2019). Fa parte del UPF-Centre for Animal Ethics e della European Association for Critical Animal Studies (EACAS).

*G*abriela Parada Martínez è comunicatrice audiovisuale, attivista per la liberazione animale da una prospettiva decoloniale e militante contro la grassofobia. Ha partecipato alla pubblicazione *Acá soy la que se fue. Relatos sudacas en la europa fortaleza* (t.i.c t.a.c ediciones, 2019) e ha tradotto in spagnolo, con Laura Fernández, il libro *Aphro-ismo. Ensayos de dos hermanas sobre cultura popular feminismo y veganismo negro* di Aph Ko e Syl Ko (ochodoscuatro ediciones, 2021).

*S*cobi (S-collettiva oltre i binari) è una collettiva antispecista, queer, transfemminista trentina. Un luogo di cospirazione al margine, che si riunisce oltre i binari della ferrovia, all'ombra de *La Foresta*, a Rovereto.



**Massimo Filippi**  
**M49. Un orso in fuga dall'umanità**  
Gli Artigli - Ortica Editrice  
Ottobre 2022, € 10, pp. 118.

Mangio, bevo, corro, sogno, penso, lascio tracce e le cancello, mischio finte tracce – e ancora tracce su tracce su altre tracce, falsi indizi, piste infide, segni vuoti e criptici o ambigui – e mi nascondo, corro, rido, ruglio di rabbia esuberante o d'incontenibile gioia, esco allo scoperto, piango, desidero, rigurgito, corro di nuovo, e sudo, graffio, mordo, urlo, defeco, scatto, piscio, mi masturbo, poi sento il lutto e mi annoio, mento e non perdono, talvolta canto, invento musica, talaltra gioco, cerco ospitalità nella densa oscurità del bosco, danzo, e poi inseguo la luce calda sopra il pelo, strappo, mi ferisco, sanguino, insonne corro, tengo gli occhi aperti, e dormo e sogno – e anche allora corro.