

S. Marek Muller

## Colonialismo carnista: una dissezione retorica della “selvaggina” nell’epidemia di Ebola del 2014<sup>1</sup> (Prima parte)

### Introduzione

Nel 2014 l’Africa occidentale è stata interessata da un’epidemia della malattia letale causata dal virus Ebola, comunemente abbreviata come Ebola. È stata sia la prima epidemia registrata nella regione sia la più grande in assoluto. Ebola – una malattia virale, contagiosa ed emorragica, tristemente famosa per il suo tasso di mortalità elevato, tra il 25 e il 90% – è stata una rarità epidemiologica. Mentre le epidemie occasionali erano spesso isolate, questa si è diffusa in modo insolitamente ampio, superando le frontiere tra città e paesi. La Guinea ha segnalato il suo primo caso sospetto nel marzo 2014. Alla fine del mese, la Liberia aveva diversi casi sospetti. A maggio, c’erano casi sospetti anche in Sierra Leone. Ebola si è diffuso così rapidamente che l’epidemia ha dominato le notizie dal 2014 all’estate del 2015, quando il virus sembrava essere stato più o meno “contenuto”. L’Organizzazione mondiale della sanità (OMS) ha rimosso la crisi di Ebola dell’Africa Occidentale dalla lista di Emergenze di Salute Pubblica di Preoccupazione Internazionale solo a marzo del 2016. A quel punto, erano stati segnalati 28.616 casi confermati, probabili e sospetti di Ebola e 11.310 casi di morte<sup>2</sup>. Secondo l’OMS, l’epidemia dell’Africa occidentale del 2014-2016 è stata «la più grande e complessa epidemia di Ebola da quando il virus è stato scoperto nel 1976»<sup>3</sup>.

Mentre il 99% di tutti i casi segnalati erano limitati a Guinea, Liberia e Sierra Leone, i discorsi dei media transnazionali del 2014-2015 hanno dato rilievo a narrazioni preoccupate dalla possibile diffusione di

una pandemia globale e apocalittica di Ebola<sup>4</sup>. Il direttore generale dell’OMS, Margaret Chan, ha definito la spaventosa situazione come la «più grave emergenza acuta di salute pubblica dei tempi moderni»<sup>5</sup>. Quella di Chan è stata una tra le molte voci, che spaziavano da quelle degli ufficiali governativi a quelle dei professionisti della sanità pubblica fino a quelle degli opinionisti, concentrate sulla contagiosità di Ebola e sul rischio per le popolazioni *al di fuori* di Sierra Leone, Liberia e Guinea o, più esplicitamente, per “l’Occidente”.

Queste reazioni non sorprendono, dato che le epidemie come Ebola, sono fenomeni tanto medici quanto culturali. Le malattie «mettono in evidenza le preoccupazioni che abbiamo riguardo al modo in cui viviamo le nostre vite, le nostre relazioni con la comunità, l’ambiente e il cosmo e ci sfidano a spiegare lo scopo delle disfunzioni e della sofferenza»<sup>6</sup>. La percezione del contagio epidemico induce spesso a ricercare “colpevoli” a cui attribuire la responsabilità del focolaio. Tuttavia, incolpare parti specifiche per le epidemie troppo spesso comporta una retorica razzializzata e spinte etnonazionaliste<sup>7</sup>. Tali spinte operano assieme per perpetuare una narrazione storica radicata nell’espansionismo e nel colonialismo dell’Europa occidentale e degli Stati Uniti, «permettendo di stereotipare gli stranieri, i poveri e le altre razze come intrinsecamente portatori di malattie e inquinanti»<sup>8</sup>. Di conseguenza, le risposte socio-politiche e mediatiche alle malattie contagiose preoccupanti amplificano storie di “eventi di spillover zoonotico”, in cui gli agenti patogeni passano dall’insetto all’animale, dall’animale all’umano, dall’individuo alla comunità e via dicendo<sup>9</sup>. L’iniziale copertura mediatica internazionale dell’epidemia di Ebola del 2014 ha utilizzato questa “narrazione dell’epidemia” prototipica andando alla ricerca del “paziente zero”, ossia della persona che per prima aveva contratto il virus e lo aveva diffuso<sup>10</sup>. Si è giunti così alla conclusione che questa epidemia è iniziata nel

1 Questa è la prima parte del saggio di S. Marek Muller, *Carnistic Colonialism: A Rhetorical Dissection of “Bushmeat” in the 2014 Ebola Outbreak*, in “Frontiers Communication”, 6:656431, 2021; la seconda parte sarà pubblicata sul prossimo numero.

2 Organizzazione Mondiale della Sanità, 2016.

3 Organizzazione Mondiale della Sanità, 2021.

4 Adia Benton e Kim Yi Dionne, *International Political Economy and the 2014 West African Ebola Outbreak*, in “African Studies Review”, vol. 58, n.1, 2015, pp. 223-236.

5 Citato in Annie Wilkinson e Melissa Leach, *Briefing: Ebola-Myths, Realities, and Structural Violence*, in “African Affairs”, vol. 114, n. 454, 2015, p. 136.

6 Warwick Anderson, *Perception of Disease and its Meanings*, in “The Lancet”, vol. 354, 1999, p. 49.

7 Amber Huff e Thomas Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology: Beyond the “Outbreak Narrative”*, in “Institute of Development Studies, Practice Paper in Brief”, n. 20, 2015, pp. 1-4.

8 W. Anderson, *Perception of Disease and its Meanings*, cit., p. 49.

9 A. Huff e T. Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology*, cit.

10 *Ibidem*; Marouf Hasian, *Representing Ebola: Culture, Law, and Public Discourse about the 2013 – 2015 West African Ebola Outbreak*. Rowman and Littlefield, Lanham 2016.

piccolo villaggio di Miandou, in Guinea, dove un bambino di due anni, Emile Ouamouno, è stato infettato da un pipistrello. Probabilmente Ouamouno aveva maneggiato della frutta contaminata in precedenza dal pipistrello oppure aveva giocato nelle immediate vicinanze di una colonia di pipistrelli o aveva mangiato il pipistrello stesso. Nonostante l'assenza di prove certe, i media internazionali (in particolare quelli statunitensi e dell'Europa occidentale) hanno adottato la terza opzione: il possibile consumo, da parte del bambino, di carne selvatica e contaminata di pipistrello. Ad oggi, dettagli precisi circa "l'ecologia dell'Ebola" e le specifiche «circostanze che hanno portato allo scoppio dell'epidemia (del 2014)» rimangono ancora piuttosto incerti<sup>11</sup>.

È possibile e probabile che abbiano agito in concomitanza molteplici vettori della malattia. Nonostante ciò, durante l'epidemia di Ebola del 2014 è scaturita, ed è poi proseguita, una narrazione dello scoppio del contagio specificatamente incentrata sul consumo di selvaggina in Africa. Secondo McGovern, il format retorico dell'esplosione di Ebola ha avuto una formula precisa: «Ebola è contenuto in animali esotici + gli Africani occidentali mangiano questi animali = pandemia che uccide le sue vittime portando i loro organi interni a liquefarsi»<sup>12</sup>. Tuttavia, secondo Wilkinson e Leach, attribuire la colpa alla dieta a base di carne di animali selvatici da parte delle popolazioni rurali africane e raccontarla come la "verità ufficiale" riguardo alla epidemia di Ebola ha significato solo la diffusione di «esortazioni fuorvianti», che «hanno contribuito al diluvio di disinformazione che ha minato la fiducia delle popolazioni locali in ciò che i funzionari dicono su Ebola»<sup>13</sup>. La diffusione di una narrazione dell'epidemia che identifica la selvaggina e chi mangia selvaggina come i colpevoli nascosti dietro l'epidemia di Ebola non è solo imprecisa, ma «ci distrae dal porre domande più profonde sulle complesse dinamiche ecologiche e sociopolitiche»<sup>14</sup> che hanno permesso al virus Ebola di raggiungere proporzioni epidemiche.

In concreto, il termine "selvaggina" si riferisce alla carne cotta di animali "selvatici" uccisi, dai pipistrelli agli uccelli e alle scimmie; anche se la fauna di minori dimensioni, come rettili e roditori, viene

11 A. Huff e T. Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology*, cit., p. 2.

12 Mike McGovern, *Bushmeat and the Politics of Disgust*, in "Cultural Anthropology", 2014, § 3, <https://culanth.org/fieldsights/bushmeat-and-the-politics-of-disgust>.

13 A. Wilkinson e M. Leach, *Briefing*, cit., pp. 144-145.

14 A. Huff e T. Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology*, cit., p. 2.

consumata più frequentemente rispetto alla megafauna carismatica<sup>15</sup>. Dal punto di vista retorico, però, la parola "selvaggina" è sia un sostituto simbolico per il cadavere consumabile di un animale sia un riflettore discorsivo puntato – spesso dallo sguardo occidentale – su pratiche di consumo di carne straniera e non familiari. I cittadini delle cosiddette nazioni "in via di sviluppo" da lungo tempo cacciano e mangiano animali "selvatici" non tradizionalmente considerati come "animali commestibili" nel mondo occidentale. Per questa ragione, Huff e Winnebah descrivono la narrazione prototipica dell'epidemia come una storia molto parziale e incompleta del consumo contaminato. È un racconto, privo del suo contesto coloniale, in cui «per aumentare le diete magre e i redditi più magri, la gente impoverita si addentra sempre più nella *natura selvaggia, un tempo incontaminata*, alla ricerca di fonti selvatiche di proteine-selvaggina»<sup>16</sup>.

La posizione che sostengo è che la retorica del "problema selvaggina" africana che ha circolato sia una rappresentazione del tutto incompleta della diffusione di Ebola del 2014. Essa è anche una finestra per comprendere come le narrazioni egemoniche della costruzione/consumo di "cibo" e "carne" guidino i discorsi pubblici e le risposte istituzionali alle intrecciate catastrofi ambientali, agricole ed epidemiologiche.

L'epidemia di Ebola del 2014 è perciò un caso di studio di come le narrazioni delle epidemie che mettono al centro popoli "Altri" e le loro carni "Altre" impieghino narrazioni dominanti (*master-narratives*) carniste e colonizzanti. Queste narrazioni contrappongono un Occidente scientificamente informato e igienico a un non-Occidente ignorante e sporco e indicano che le logiche coloniali contemporanee sono incorporate nei discorsi sulla produzione e il consumo di carne. Tra questi discorsi ci sono costruzioni retoriche fin troppo familiari del cibo (in particolare della carne) che giustificano simultaneamente il colonialismo, il razzismo e lo specismo<sup>17</sup>.

15 Bruno Vander Velde, *10 Things You Didn't Know about Bushmeat in Africa*, in "Center for International Forestry Research, 2014 (blog post), [http://blog.cifor.org/23954/10-things-you-didnt-know-about-bushmeat-in-africa?fnl\\_en](http://blog.cifor.org/23954/10-things-you-didnt-know-about-bushmeat-in-africa?fnl_en).

16 A. Huff e T. Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology*, cit., p. 1 (enfasi aggiunta).

17 Cfr. tra gli altri: Breeze A. Harper, *Vegans of Color; Racialized Embodiment, and Problematics of the "Exotic"*, in *Cultivating Food Justice: Race, Class, and Sustainability*, MIT Press, Boston 2011, pp. 221-238; Billy-Ray Belcourt, *Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought*, in "Societies", vol. 5, n. 1, 2015, pp. 1-11; Claire Jean Kim, *Dangerous Crossings*, Cambridge University Press, New York 2015; Aph Ko e Syl Ko, *Afrofismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, trad. it. di feminoska, VandA edizioni, Milano 2020; Kelly Struthers Montford e Chloë Taylor, *Colonialism and Animality: Anti-colonial Perspectives in Critical Animal Studies*, Lexington Books, New York 2020.

A scanso di equivoci, non sto suggerendo che gli argomenti incentrati sulla selvaggina come minaccia non abbiano alcun peso fattuale; è certo che le malattie zoonotiche rappresentano uno dei maggiori rischi all'esistenza della modernità<sup>18</sup>. La deforestazione dilagante e l'industrializzazione hanno portato insetti e animali dalla "natura selvaggia" in maggiore prossimità agli spazi umano-centrici, aspetto che si è tradotto in trasferimenti più rapidi di malattie. La caccia, la cottura, la vendita e il consumo di carni di animali non allevati sono intimamente legati a questo processo. L'epidemia di Ebola non è affatto l'unica derivata, almeno in parte, dal degrado dell'ecosistema e anche l'ultima pandemia di Covid-19 non fa eccezione<sup>19</sup>. Chi fa ricerca sulla comunicazione delle questioni ambientali deve sempre confrontarsi con la tensione tra le costruzioni simboliche e il mondo materiale e, nel caso della selvaggina, le relazioni materiali fra i cadaveri animali macellati e i morti umani per contagio zoonotico sono innegabili. Credo che chi fa ricerca sulla comunicazione delle questioni ambientali dovrebbe preoccuparsi delle problematiche dettate da riforme ambientali e agricole che dipendono da una comprensione colonizzante di cosa (o di chi) sia "carne" e di come/da chi quella carne dovrebbe essere allevata, uccisa, venduta e consumata. Raymie McKerrow ha sottolineato che chi fa comunicazione deve fronteggiare «gli eccessi di una società che permette le sue stesse azioni, la sua "tolleranza repressiva" [...] che sostiene il perpetuarsi di pratiche sociali che alla fine sono dannose per la comunità»<sup>20</sup>. Suggesto che un incontro tra *Critical Animal Studies* (CAS) e critica postcoloniale sia in grado di fornire una più ampia comprensione della diffusione dei discorsi sulla selvaggina in tempi di crisi globale. Se nell'epidemia di Ebola del 2014 è stata sia una realtà materiale sia una costruzione discorsiva, credo anche che come simbolo culturale la selvaggina abbia *drammaticamente rovesciato* gli aspetti materiali effettivi delle pratiche di caccia di animali non allevati – in particolare a causa dell'intersecarsi delle politiche di oppressione di specie, dei sistemi alimentari capitalistici e delle spinte coloniali.

Utilizzando la critica discorsiva come metodologia guida, prendo in

18 Mark Everard et al., *The Role of Ecosystems in Mitigation and Management of Covid-19 and Other Zoonoses*, in "Environmental Science & Policy", vol. 111, 2020, pp. 7-17.

19 Katie Shepherd, *John Cornyn Criticized Chinese for Eating Snakes. He Forgot about the Rattlesnake Roundups in Texas*, in "The Washington Post", 2020, <https://www.washingtonpost.com/nation/2020/03/19/coronavirus-china-cornyn-blame/>.

20 Raymie E. McKerrow, *Critical Rhetoric: Theory and Praxis*, in "Communication Monographs", vol. 56, n. 2, 1989, p. 108.

esame una serie di testi, che hanno avuto un'ampia diffusione, relativi alla costruzione retorica della selvaggina durante l'epidemia di Ebola del 2014. Infine, individuo tre temi portanti in questi testi: la biosicurezza, la conservazione e lo sviluppo internazionale. Nonostante si ammantino in modo convincente di benevolenza umanitaria, queste cornici retoriche celano un insidioso desiderio di mantenere uno standard del carnismo occidentale, coloniale ed egemonico. Facendo ricorso all'etica antispecista e alla decolonialità, non solo dimostro la logica coloniale in gioco nell'epidemia di Ebola del 2014, ma individuo anche una pericolosa ideologia cruciale per il discorso del sistema alimentare in contesti specisti e postcoloniali: il *colonialismo carnista*.

### I *Critical Animal Studies* e la costruzione retorica della "carne"

Ritengo che un incontro tra i CAS e la critica postcoloniale possa permettere una comprensione più ricca di quella delle narrazioni dei media occidentali a proposito del "problema selvaggina" durante l'epidemia di Ebola del 2014. La carne non è un tema apolitico. Al contrario, essa è incorporata negli stessi sistemi materiali e simbolici che perpetuano le disuguaglianze di razza, genere, classe e specie. Le critiche delle pratiche di produzione/consumo del cibo sostenute dai discorsi pubblici sulla salute durante l'epidemia di Ebola del 2014 rimangono incomplete quando termini come "cibo" non vengono indagati e quando si dà per scontato che la "carne" sia il prodotto della lavorazione di specifici animali allevati e uccisi secondo precise modalità. Tale conclusione diventa particolarmente evidente nel corso di epidemie di malattie mortali, soprattutto nel caso di virus zoonotici. Attraverso la costruzione arbitraria di certi animali come commestibili/non commestibili, sani/malati ed eliminabili/da salvaguardare, le narrazioni su Ebola hanno messo ulteriormente in evidenza la perniciosa retorica del carnismo, retorica che comporta una condanna della selvaggina – una manifestazione discorsiva incorporata nella logica coloniale che ho chiamato "colonialismo carnista".

Faccio ricorso ai CAS come cornice teorica per rendere visibili le interconnessioni discorsive tra sfruttamento animale (inclusi la macellazione degli animali, il loro consumo, ecc.) e oppressione umana (inclusi il razzismo, il colonialismo, ecc.). I CAS, infatti, sono un approccio teorico prescrittivo e orientato a un fine (*telos*) che interroga le

interconnessioni tra specismo e politiche di giustizia sociale in senso ampio<sup>21</sup>.

Lo specismo è l'ideologia che postula la supremazia di *Homo sapiens* in cui un questionabile discorso antropocentrico è utilizzato per giustificare l'uso e l'abuso dei corpi di animali non umani per il profitto e il piacere umani<sup>22</sup>. Definendo lo specismo come una matrice di dominazione fondamentale per l'oppressione animale, umana e non umana, i CAS propugnano un'etica di "liberazione totale"<sup>23</sup>. Tale etica richiede a chi vi aderisce di mettere al centro, sul piano del discorso, questioni di equità e giustizia mediante analisi "intersezionali"<sup>24</sup> e "più-che-umane"<sup>25</sup> – in particolare, che sveli come lo specismo funzioni insieme a razzismo, abilismo e altre oppressioni al fine di propugnare ontologie e pratiche oppressive dentro e attraverso linee di specie. Plumwood afferma che «le relazioni dell'umano con la natura non sono solo etiche, ma anche politiche»<sup>26</sup>. Vale a dire, i CAS sono una modalità di analisi accademica incentrata sulla prassi che «attiva l'intuizione femminista che "il personale è politico" ed esamina tanto i contesti politici delle scelte alimentari quanto le decisioni strategiche e operative nelle scienze e in economia»<sup>27</sup>. I dualismi di ispirazione cartesiana, come quelli di umano/natura, umano/animale e domestico/selvaggio, sono fondamentali per l'analisi sviluppata dai CAS, in quanto permettono «la costruzione occidentale dell'identità umana come "fuori" dalla natura»<sup>28</sup>. Chi è ritenuto più vicino alla "natura" – per motivi di genere, razza, specie, ecc. – viene connotato come inferiore e quindi opprimibile, dal momento che la sua esistenza si dà entro «un campo di esclusioni multiple e di controllo [...] che prospetta la differenza sessuale, razziale ed etnica come più vicina all'animalità e il corpo così costituito come una sfera

21 Steven Best *et al.*, *Introducing Critical Animal Studies*, in "Journal of Critical Animal Studies", vol. 5, n. 1, 2007, pp. 4-5.

22 Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di Enza Ferrari, Il Saggiatore, Milano 2015.

23 Anthony J. Nocella II, Richard J. White e Erica Cudworth, *Anarchism and Animal Liberation: Essays on Complementary Elements of Total Liberation*, McFarland & Co., Jefferson (NC) 2015.

24 Kimberlé Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in "Stanford Law Review", vol. 43, 1990, pp. 1241-1299.

25 David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage, New York 1996.

26 Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 2002, p. 13.

27 Greta Gaard, *Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay*, in "Women Studies", vol. 23, n. 3, 2002, pp. 117-146.

28 V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, cit., p. 2.

di inferiorità»<sup>29</sup>. Tale modello binario della soggettività contribuisce a mantenere logiche coloniali, contrapponendo l'Uomo idealizzato al meno-che-umano animalizzato o al non-Uomo<sup>30</sup>.

Per comprendere il ruolo dello specismo nella raffigurazione retorica della selvaggina durante l'epidemia di Ebola del 2014 è prima necessario definire un altro termine, centrale per i CAS: il carnismo. Coniato dalla psicologa e attivista per i diritti animali Melanie Joy, il termine indica un'ideologia egemonica che considera il costante consumo di carne animale come naturale, normale e necessario. Joy sostiene che, a causa della diversificazione delle opzioni alimentari e del fiorire dell'industria di vitamine e integratori nelle società industrializzate, i discorsi iper-capitalistici sulla produzione e sul consumo di cibo in Occidente prescrivono il consumo di carne processata industrialmente «non per necessità», ma «perché scegliamo di farlo [...]: semplicemente perché è quello che abbiamo sempre fatto e perché ci piace il loro sapore»<sup>31</sup>. Un'ideologia carnista incentrata sulla carne funziona grazie all'invisibilizzazione, ossia occultando lo sterminio di massa di soggetti senzienti attraverso termini reificanti quali "carne", "manzo" o "maiale". Le società che vi aderiscono avallano leggi pensate per impedire al grande pubblico di vedere le pratiche brutali che gli standard iper-capitalistici impongono all'industria zootecnica. L'invisibilità porta a percepire il consumo di carne nei termini di un comportamento essenziale e non, piuttosto, di una scelta come il veganismo etico: il consumo di carne è, dopo tutto, «normale, naturale e necessario»<sup>32</sup>. Le tre N che guidano il carnismo si sostengono su «un sistema di credenze che ci condizionano nel mangiare *certi* animali»<sup>33</sup>. Coloro che si discostano dallo standard carnista, evitando i prodotti animali o alimentandosi di carni "sbagliate", vengono definiti devianti.

I CAS si occupano anche delle ideologie egemoniche e delle politiche di sfruttamento relative al diventare cibo e all'essere commestibile dei soggetti non umani. La loro critica ai discorsi su produzione e consumo di cibo rivela che "cibo" e "carne" sono termini metaforici che indicano

29 *Ivi*, p. 4.

30 A. Ko e S. Ko, *Afro-ismo*, cit.; Sylvia Wynter, *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, its Overrepresentation – An Argument*, in "CR: The New Centennial Review", vol. 3, n. 3, 2003, pp. 257-337.

31 Melanie Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, trad. it. di Alma Massaro e Paola Sobbrino, Sonda, Casale Monferrato, p. 36.

32 *Ivi*, p. 102.

33 *Ivi*, p. 37 (enfasi aggiunta).

determinati gruppi di animali – allevati, macellati e fatti riprodurre per il consumo di massa. Queste pratiche sono naturalizzate, normalizzate e rese necessarie dai discorsi scientifici e industriali, che rifuggono la soggettività degli “animali-cibo” in favore di quei termini astratti e distanzianti che descrivono i processi agroalimentari. I discorsi occidentali su produzione e consumo di cibo privilegiano gli animali “allevati” e i loro derivati, distinguendoli dagli animali “selvatici” come gli scimpanzé o dagli animali “infestanti” come i pipistrelli. Così facendo, «molti ambientalisti finiscono per dimenticare quella parte della natura che non è “verde”. Gli animali allevati [...] hanno da tempo cessato di essere parte della fauna»<sup>34</sup>. Il termine carnista “carne” richiede pertanto di essere profondamente reinterrogato perché «un termine tanto generico de-sostanzializza gli animali»<sup>35</sup>. Una mucca diventa “manzo”, il femminile diventa neutro e un essere vivente un mero prodotto per il consumo umano. Questa strategia discorsiva carnista invisibilizza le crudeltà e le morti necessariamente implicate nel consumo di prodotti animali, trasformando linguisticamente gli esseri un tempo viventi in quelli che Adams ha definito «referenti assenti»<sup>36</sup>. Nonostante la concezione del “bestiame” allevato come alimento naturale nel mondo Occidentale, le stesse categorie che stabiliscono cosa “sia” o “non sia” cibo non si fondano su alcun “ordine naturale”, ma su costrutti sociali e processi di categorizzazione discorsiva.

Quando la retorica carnista emerge in momenti di incontro o scontro fra culture diverse assume spesso una tonalità coloniale. Produzione e consumo di corpi animali vengono ancora concepiti come “naturali, normali e necessari”, ma solo entro circostanze appropriate e “civili”. I costrutti della consumabilità rimangono legati a forze socioculturali che, anche in contesti “post” coloniali, sono radicate in storie e discorsi coloniali che bollano “i nativi” come “sporchi”, “selvaggi” e “crudeli”. Il carnismo non è quindi soltanto carnismo, ma è piuttosto *colonialismo carnista*, un’ideologia e un discorso sul commestibile che favorisce i modi di produzione e consumo degli animali, industrializzati e capitalistici, da parte dell’Occidente, modi di produzione e consumo situati, tra l’altro, dentro storie transnazionali di colonialità, eteropatriarcato e supremazia bianca. Il colonialismo carnista è forse ancora più insidioso

34 Carol J. Adams, “Mad Cow” Disease and the Animal Industrial Complex, *Organization & Environment*, in “Organization and Environment”, vol. 10, n. 1, 1997, p. 38.

35 Ivi, p. 35.

36 C.J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne*, trad. it. di Matteo Andreozzi e Annalisa Zabonati, Vanda Edizioni, 2020.

del discorso carnista tradizionale, perché si nasconde dietro norme ripulite e neoliberali su benessere, dieta e sistema agroalimentare.

L’etica antispecista dei CAS è sostenuta da una stretta alleanza con l’ambito degli studi postcoloniali. Cibo e sistema alimentare non sono certo immuni dalle politiche coloniali carniste. Il colonialismo ha avuto infatti un peso notevole nella costruzione dei sistemi contemporanei dell’industria zootecnica. Se si vuole analizzare la politica del colonialismo carnista nell’epidemia di Ebola del 2014, sarà quindi necessario valutare come le deviazioni culturali dagli standard occidentali di produzione della carne abbiano contribuito ad accrescere il timore di una pandemia globale di origine africana incarnandolo nel termine minaccioso di “selvaggina”. Un approccio postcoloniale all’antispecismo contribuisce a comprendere le reazioni a quei casi in cui le specie categorizzate come “non commestibili” sono consumate da popolazioni alterizzate, come avviene nel caso della selvaggina<sup>37</sup>. Se da un lato i CAS insistono su di una prassi di de-familiarizzazione e non-consumo di animali, dall’altro invocano una filosofia di liberazione animale ricca di sfumature, talvolta definita “vegetarismo morale contestuale” (*moral contextual vegetarianism*)<sup>38</sup>. Le circostanze materiali della vita di rado rientrano in codici etici universali. Specialmente in società rurali con poche altre opzioni alimentari, la macellazione di un animale per ricavarne nutrimento potrebbe non essere compatibile con l’ideale vegano dei CAS, ma può tuttavia essere una pratica comprensibile e/o appropriata per motivi di sopravvivenza materiale. L’etica della liberazione totale orientata a contrastare lo sfruttamento richiede l’abbandono del consumo di animali per quanto possibile e praticabile<sup>39</sup>; così, sebbene non sia *prima facie* “errato” criticare le pratiche di consumo di carne come la selvaggina, un’etica di liberazione totale richiede innanzitutto che l’individuo si interroghi sulla complicità *personale* nei sistemi oppressivi specisti, sulle azioni e prassi che può intraprendere in prima persona e, ancora, sulle proprie comunità culturali in vista di una giustizia multispecie<sup>40</sup>.

Un approccio morale contestuale ed eticamente integrato nei confronti

37 Boyka Bratanova, Steve Loughnan e Brock Bastian, *The Effect of Categorization as Food on the Perceived Moral Standing of Animals*, in “Appetite”, vol. 57, n. 1, 2001, pp. 193-196.

38 Dean Curtin, *Toward an Ecological Ethic of Care*, in “Hypatia”, vol. 6, n. 1, 1991, pp. 60-74.

39 Laura Wright, *Introducing Vegan Studies*, in “ISLE Interdisciplinary Studies in Literature and Environment”, vol. 24, n. 4, 2017, pp. 727-736.

40 G. Gaard, *Vegetarian Ecofeminism*, cit., e Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, cit.

delle politiche alimentari postcoloniali consente all\* studios\*/activist\* occidentali di adottare un approccio sia inter-culturale sia trans-culturale alla prassi antispecista e decoloniale, in cui è meno importante condannare le pratiche di consumo degli “Altri” che riflettere su, e condannare, le pratiche zootecniche insostenibili nel mondo occidentale<sup>41</sup>. E, cosa più rilevante al fine di questa trattazione, permette anche di criticare i momenti in cui comunità subalterne e/o con minori risorse lottano per far sentire la loro voce di resistenza in contesti “post” coloniali e non occidentali<sup>42</sup>. Pertanto, il compito principale di chi fa divulgazione antispecista ed è cresciut\* e/o residente in Occidente è quello di 1) criticare il “tokenismo” delle specie da parte dei pensatori ambientalisti che valorizzano alcune megafaune carismatiche rispetto ad altre e 2) costruire un’etica interculturale e transculturale che faccia passare in secondo piano la critica moralistica a contesti culturali altri ed estranei e che dia invece la possibilità a chi appartiene a tali contesti di «sfidare l’oppressione all’interno dei movimenti e delle culture di cui facciamo parte»<sup>43</sup>.

Interrogare criticamente il colonialismo carnista attraverso la lente dei CAS contribuisce a focalizzarsi sull’ideologia egemonica che orienta le culture alimentari globali e che giustifica i giudizi su chi non aderisce ai suoi costrutti arbitrari. Lo studio del colonialismo carnista aggiunge credibilità alla teoria di Carol Adams secondo cui, nelle discussioni sulla contaminazione del cibo, «l’ansia dei critici culturali non è indirizzata a quel che è *nel* cibo, ma a quel che è *cibo*»<sup>44</sup>. Eliminare le concezioni normative sul consumo di carne è essenziale per de-familiarizzarsi con il concetto di “carne” nella sua interezza e con altre “categorie” di animalità (animali invasivi, selvatici, ecc.) che spesso sono definite disgustose, malate e/o non edibili. Capire che la carne animale non deve necessariamente far parte della maggior parte delle diete del XXI secolo, piuttosto che presumere che solo “alcune” carni dovrebbero essere considerate accettabili, espressione di pratiche culturali “evolute”, rende incomprensibili le logiche coloniali che condannano il consumo di selvaggina nei paesi africani “sottosviluppati”.

41 G. Gaard, *Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt*, in “Hypatia”, vol. 16, n. 1, 2001, pp. 1-26.

42 Kathleen Hunt, “*It’s More Than Planting Trees, It’s Planting Ideas*”: *Ecofeminist Praxis in the Green Belt Movement*, in “Southern Communication Journal”, vol. 79, n. 3, 2014, pp. 235-249.

43 G. Gaard, *Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics*, cit., 2001, p. 21 (enfasi aggiunta).

44 C.J. Adams, *An Animal Manifesto Gender, Identity, and Vegan-Feminism in the Twenty-First Century*, in “Parallax”, vol. 12, n. 1, p. 127.

Una critica di quei discorsi attorno alla politica trans-nazionale e trans-storica della produzione e del consumo di cibo svela che il colonialismo carnista edifica e favorisce visioni insostenibili del cibo e della salute pubblica, promuovendo al contempo logiche coloniali di lungo periodo che vanno a costituire la figura del “nativo insalubre”.

Un’analisi della retorica della selvaggina a partire da una prospettiva antispecista e antirazzista richiede un’etica decoloniale. Tale etica è in linea con le ricerche decoloniali e postcoloniali degli studi sulla comunicazione. Wanzer<sup>45</sup>, in particolare, ha notato che chi parla deve praticare una «disobbedienza epistemica» e perseguire una prassi che «sleggi» lo studio della retorica dalle ontologie coloniali. Il coloniale in questo caso può essere studiato attraverso ciò che Quijano<sup>46</sup> ha definito la «colonialità del potere», riferendosi all’ordinamento e alla classificazione del mondo attraverso un processo di razzializzazione e alla costruzione della differenza per mezzo di sistemi di sapere, gerarchie e culture. Bisogna sganciarsi dai discorsi dominanti che normalizzano le relazioni di potere invocando un’etica della decolonizzazione: «L’energia che impedisce il funzionamento della logica della colonizzazione (non) si fa irretire dalle favole della retorica della modernità [...]. Il pensiero decoloniale [...] è un pensiero che si scollega e si apre [...] alle possibilità nascoste»<sup>47</sup>.

Studiare i discorsi su Ebola da una prospettiva decoloniale significa generare quel *telos* per il quale l\* studios\* «ricercano nuovi modi di incrementare la consapevolezza sui problemi politici, in modo che [...] possano combattere gli effetti dannosi di ciò che Spivak ha chiamato la “testualità sociale” del colonialismo»<sup>48</sup>. Poiché, come hanno ben mostrato Sastry e Dutta<sup>49</sup>, le dinamiche culturali delle pandemie e delle malattie infettive hanno influenzato il conseguente sviluppo delle narrazioni ontologiche su Ebola diffuse poi globalmente, l’analisi dei discorsi sull’epidemia di Ebola del 2014 richiede la comprensione

45 Darren Allan Wanzer, *Delinking Rhetoric, or Revisiting McGee’s Fragmentation Thesis through Decoloniality*, in “Rhetoric Public Affairs”, vol. 15, n. 4, 2012, pp. 647-657.

46 Cfr. Anibal Quijano, *Colonialità del potere, eurocentrismo e America Latina epistemologico-politiche*, trad. it. di Flavia Monceri, in Flavia Monceri (a cura di), *Modernità e trans-modernità. Percorsi di lettura nel pensiero decoloniale*, Edizioni ETS, Pisa 2021, pp. 33-84.

47 Walter Mignolo, *Disobbedienza epistemica e opzione decoloniale: un Manifesto*, in F. Monceri (a cura di), *Modernità e trans-modernità*, cit., pp. 181-214.

48 Marouf Hasian, *Rhetorical Studies and the Future of Postcolonial Theories and Practices*, in “Rhetoric Revenge”, vol. 20, nn. 1 e 2, 2011, pp. 23-26.

49 Mohan Jyoti Dutta e Shaunak Sastry, *Health Communication in the Time of Ebola: A Culture-Centered Interrogation*, in “Journal of Health Communication”, vol. 22, 2017, pp. 10-14.

dell'incorporazione delle logiche coloniali che guidano le interazioni culturali con le terre "tropicali" e "selvagge". Le intersezioni tra logica coloniale, culture alimentari e retoriche discorsive sulla salute pubblica globale sono rese evidenti dalla critica postcoloniale e dall'etica decoloniale. Evidenziare tali connessioni significa opporre resistenza alle manifestazioni contemporanee di ciò che Shome e Hegde hanno definito «il posizionamento delle culture come distinte, senza alcun riguardo per le loro storie interconnesse», aspetto questo che «riproduce la violenza della modernità coloniale e fissa la differenza in uno spettacolo di alterità»<sup>50</sup>.

La storia della medicina non è certo apolitica, soprattutto quando le conoscenze scientifiche e mediche si manifestano nell'ambito delle colonie europee. La storia della colonizzazione occidentale è incompleta se manca della consapevolezza dei modi in cui la medicina coloniale ha operato «all'interno di un ordine ideologico imperialistico-espansionistico, legato agli interessi economici dei colonizzatori»<sup>51</sup>. Le applicazioni coloniali della medicina erano sia potenziali cure per le malattie sia espressione di una logica coloniale, in cui la retorica medica produceva «confini e distinzioni tra colonizzatori e corpi colonizzati, nonché tra saperi occidentali e saperi locali tradizionali»<sup>52</sup>. Quando i coloni occidentali cercarono di stabilire i loro imperi in Africa e in Asia meridionale si trovarono davanti ad ambienti brulicanti di nuova flora, fauna, batteri, agenti patogeni e malattie. Per evitare di morire i colonizzatori «imposero una disinfezione massiccia e incessante»<sup>53</sup>. Il processo di disinfezione coinvolgeva, spesso contemporaneamente, corpi umani e corpi animali. Le misure adottate potevano comportare l'abbattimento in massa di particolari specie, come avvenne nella "guerra ai coccodrilli" del 1906 condotta dallo scienziato/colonizzatore tedesco Robert Koch, un tentativo sconcertante di liberare l'Africa orientale dagli animali che riteneva essere i principali vettori della cosiddetta malattia del sonno.

La missione colonizzatrice richiedeva «l'esame sistematico dell'intera popolazione [...] e la riforma dei suoi costumi e delle sue abitudini [...]

50 Raka Shome e Radha S. Hedge, *Postcolonial Approaches to Communication: Charting the Terrain, Engaging the Intersections*, in "Communication Theory", vol. 12, 2002, p. 263.

51 Nadav Davidovitch e Rakefet Zalashik, *Medical Borders: Historical, Political, and Cultural Analyses*, in "Science Context", vol. 19, n. 3, 2006, p. 309.

52 *Ibidem*.

53 W. Anderson, *Excremental Colonialism: Public Health and the Poetics of Pollution*, in "Critical Inquiry", vol. 21, n. 3, 1995, p. 641.

un esempio di potere materiale che opera su corpi diversamente razzializzati, per produrre il tipo di corpo richiesto dalla società coloniale»<sup>54</sup>. La ricerca di Warwick Anderson sulle Filippine colonizzate ha evidenziato i discorsi per cui «i corpi che inquinavano (l'ambiente) richiedevano un controllo e una riforma medica; e i corpi, definiti vulnerabili, dei colonialisti americani richiedevano una quarantena sanitaria»<sup>55</sup>. E, nonostante la disposizione di vaccinazioni (in)volontarie, «quanto più efficacemente la vaccinazione interviene, tanto meno è utile come veicolo di disciplina sociale»<sup>56</sup>. Altrettanto importante era l'eliminazione di aree culturali come il mercato, dove si vendeva e acquistava la selvaggina. Il diplomatico coloniale Nicholas Roosevelt osservò che in questi mercati «varietà di germi e parassiti intestinali s'annidano nella maggior parte degli alimenti» e Daniel R. Williams, membro della Commissione per le Filippine degli Stati Uniti, osservò che i mercati nativi erano «luoghi malsani e di morte»<sup>57</sup>.

L'epidemia di Ebola del 2014 è un caso di studio esemplare della retorica, di vecchia data e dura a morire, del colonialismo carnista. Nelle sezioni che seguiranno, mostrerò come i discorsi medici contemporanei sull'epidemia di Ebola del 2014 abbiano seguito un modello discorsivo già rodato, in cui sia la "natura" sia i "nativi" sono stati presentati come impuri, incivili e immorali e, quindi, bisognosi di interventi moralizzatori (prima ancora che medici).

*Traduzione dall'inglese di Bianca Nogara Notarianni e Chiara Stefanoni*

54 *Ivi*, p. 645.

55 *Ivi*, p. 641.

56 W. Anderson, *Immunization and Hygiene in the Colonial Philippines*, in "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", vol. 62, n. 1, 2007, p. 19.

57 Entrambi riportati in W. Anderson, *Excremental Colonialism*, cit., p. 656.