

Liberazioni

Trimestrale Anno VIII n. 29 / Giugno 2017

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

Direttore responsabile

Roberta Marino

Redazione

Luca Carli, feminoska, Silvana
Ferrara, Massimo Filippi, Emilio
Maggio, Luigia Marturano, Benedetta
Piazzesi, Marco Reggio

Collaboratori

Ralph R. Acampora, Carol J. Adams,
Matthew Calarco, Matthew Cole,
Vinciane Despret, Giorgio Losi,
Gianfranco Mormino, David Nibert,
Aldo Sottofattori, Filippo Trasatti,
Antonio Volpe

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

Finito di stampare nel Giugno 2017
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)
Autorizzazione del Tribunale di Vicenza
n. 1223 del 16 marzo 2010

www.liberazioni.org - redazione@liberazioni.org

Abbonamenti

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

Abbonamenti per l'Europa

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

Per richieste e informazioni
abbonamenti@liberazioni.org

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

Dove trovare la rivista (*L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.org*)

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - https://www.facebook.com/AEAJILLPHIPPS/ Località Santo Stefano, 25 Frazione Palmo - 347.5116965
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Bergamo	Libreria Palomar - Via Angelo Maj, 10 Coordinamento liberselvadec - liber.selvadec@inventati.org
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Tarò	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 380.7704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Conegliano	Parafarmacia La nuova Prospettiva - Via Manin, 31/g
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Genova	Libreria Occupata - Vico superiore di Pellicceria, 1
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
Milano	Libreria Utopia - Via Marsala, 2 Libreria Les Mots - Via Carmagnola, 4 ang. Via Pepe Piano Terra - Via Federico Confalonieri, 3 Libreria Popolare - Via Tadino, 18 Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
Monza	Gastronomia La Pentola Vegana - Via Lecco, 18
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Palermo	Laboratorio Antispecista - presso l'infoshop "Le Rat" p.zza Raffaele Busacca, 5/7 e su www.laboratorioantispecista.org
Pescara	Libreria Naturista - Via Ancona, 66
Piacenza	Gastronomia Naturone - Viale Dante Alighieri, 39
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Pordenone	Libreria Al segno - Piazza del Cristo, 7
Ravenna	Libreria Dante - Via Diaz, 39
Rimini	Biblioteca Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Viale M. Mazzacurati, 76
Torino	Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via Conte Giambattista Bogino, 2 mercoledì eXtra Ordinari - mercolediextraordinari@gmail.com 3451122925 - https://mercolediextraordinari.wordpress.com/
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi, 2104
Verona	Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a
Zocca	Associazione Green Riot - greenriot@libero.it

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a:
redazione@liberazioni.org

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

In qualunque modo lo si voglia interpretare, qualunque conseguenza

di natura pratica, tecnica, scientifica, giuridica, etica o politica se ne tragga, oggi nessuno può negare tale evento, cioè le proporzioni *senza precedenti* dell'assoggettamento dell'animale. [...] Nessuno può disconoscere seriamente tale disconoscimento. Nessuno può più continuare seriamente a negare che gli uomini fanno tutto ciò che possono per nascondere o per nascondersi questa crudeltà, per organizzare su scala mondiale l'oblio o il disconoscimento di tale violenza che qualcuno potrebbe paragonare ai peggiori genocidi [...]. Non bisogna né abusare né tralasciare frettolosamente la figura del genocidio. Perché a questo punto essa si complica: l'annientamento è certamente in atto ma tale annientamento sembra passare attraverso l'organizzazione e lo sfruttamento di una sopravvivenza artificiale, infernale, virtualmente interminabile, in condizioni che gli uomini del passato avrebbero giudicato mostruose, al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali che vengono così sterminati nella loro sopravvivenza o addirittura nella loro moltiplicazione. [...] Tutti sanno quali terribili e insostenibili quadri sarebbe in grado di approntare una pittura realistica della violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale, genetica, cui l'uomo da due secoli sottopone la vita animale. E che cosa è diventata la produzione, l'allevamento, il trasporto e l'uccisione degli animali. Invece di sottoporvi delle immagini, o di ricordarvele, cosa troppo facile e troppo lunga, voglio dirvi solo una parola di questo «pathos». Se è vero che queste immagini sono «patetiche», è anche vero che esse aprono pateticamente l'immensa questione del pathos e del patologico, appunto, della sofferenza, della pietà e della compassione. E anche al ruolo che occorre dare all'interpretazione della compassione, alla condivisione della sofferenza tra viventi, al diritto, all'etica, alla politica, che occorre rapportare all'esperienza della compassione. Dal momento che da due secoli si sta compiendo una nuova prova della compassione.

Di fronte al dilagare, irresistibile e rimosso, di fronte alla rimozione organizzata di questa tortura, incominciano ad alzarsi delle voci (minoritarie, deboli, marginali, poco sicure dei propri discorsi, del loro diritto a discorrere e dell'elaborazione del loro discorrere in un diritto, in una dichiarazione dei diritti) per protestare, per lanciare appelli, [...] per ciò che si presenta, ancora in forma molto problematica, come i *diritti degli animali*, per risvegliarci alle nostre responsabilità e ai nostri obblighi nei confronti del vivente in genere e precisamente a questa fondamentale compassione che, se presa sul serio, dovrebbe rivoluzionare dalle fondamenta la problematica filosofica dell'animale.

È una guerra sulla pietà. Certo questa guerra non ha età, ma, nella mia ipotesi, attraversa una fase critica. Noi l'attraversiamo e ne siamo attraversati. Pensare la guerra in cui siamo non è solo un dovere a cui, volente o nolente, direttamente o indirettamente, nessuno potrebbe sottrarsi. Ora più che mai. E dico «pensare» questa guerra perché credo che sia in questione proprio ciò che chiamiamo «pensare». L'animale ci guarda e noi siamo nudi davanti a lui. E pensare comincia forse proprio da qui.

■ Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 Chiara Stefanoni
La vulnerabilità dell'animale: dispositivo sacrificale e uguaglianza
- 15 Marco Reggio
Passare per un canarino
Birdy fra animal drag e transizione di specie

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 33 Vasile Stanescu
Uova e prosciutto "green"?
Il mito della carne sostenibile e i pericoli del locavorismo
- 59 Sune Borkfelt
I suoni spettrali del mattatoio: sul rumore e sul silenzio degli animali
- 65 Niccolò Bertuzzi
L'animalismo in Italia: un'analisi sociologica

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 79 David Del Principe
L'ecogotico e i *Critical Animal Studies* in Italia: Pinocchio antispecista
- 88 Tamara Sandrin
Max mon amour

NOTE BIOGRAFICHE

Chiara Stefanoni

La vulnerabilità dell'animale: dispositivo sacrificale e uguaglianza

Le bestie [...], se gli uomini vogliono intenderle, gridano loro «viva la libertà»¹.

L'intensità e le dimensioni dell'attuale sfruttamento animale mettono in questione, in primo luogo, la categoria della violenza; quella violenza istituzionalizzata che "da sempre" fa degli animali l'oggetto di uno sfruttamento impunito e immutato nella sua sostanziale modalità di funzionamento. L'obiettivo del presente articolo è la comprensione genealogica di quel "da sempre", riferimento temporale che esplicita l'idea secondo cui la violenza è il fondamento inalienabile di quella che Agamben chiama «macchina antropologica»², dispositivo complesso che dà luogo alla separazione ontologica e assiologica tra l'"Umano" e l'"Animale". Si cercherà, quindi, di indagare l'urgenza che ha originato questo dispositivo, il suo funzionamento e gli effetti che implica con particolare attenzione al tipo di uguaglianza che sottende e alle implicazioni etiche che ne derivano. L'analisi storico-genealogica non è solo un esercizio descrittivo, che trova la sua verità nella mera rispondenza a come sono effettivamente andate le cose, ma è anche una presa di posizione che cerca di individuare una possibile «linea di frattura»³, teorica e pratica, di quel dispositivo. L'analisi deve funzionare, per parafrasare Foucault, da "cassetta degli attrezzi" il cui fine è disinnescare gli effetti coercitivi del dispositivo, mostrando che ciò che appare come "dato", e i corrispettivi soggetti, sono invece qualcosa di contingente, di storicamente determinato e che, quindi, possono essere, in linea di principio, modificati.

1 Etienne de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, trad. it. di F. Ciaramelli, Chiarelettere, Milano 2015, p. 16.

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

3 Gilles Deleuze, *Che cos'è un dispositivo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 41.

Dispositivo sacrificale

La tesi che intendo sostenere è che la dicotomia ontologica e assiologica "Umano"/"Animale" è radicata originariamente nella pratica violenta del sacrificio vittimario. Secondo questa tesi, la macchina antropologica, ancor prima di essere un dispositivo della metafisica occidentale – come vuole la definizione di Agamben⁴ – è un dispositivo sacrificale, nel senso della teoria del sacrificio vittimario elaborata da Girard⁵. In questa prospettiva, la classificazione gerarchica degli esseri e l'attribuzione di valore agli stessi è dettata da urgenze concrete e materiali: da esigenze sacrificali, appunto, ancor prima che da interessi economici o conoscitivi. Il sacrificio infatti è, per Girard, l'istituzione generante l'intero ordine socio-religioso. Tutte le forme della cultura e società umana – fenomeni universalmente diffusi come la domesticazione animale, la caccia collettiva, la guerra, i giochi, il sistema giudiziario, l'agricoltura, la regalità, il teatro, le regole matrimoniali e le strutture di parentela, la medicina rituale, la filosofia – sono originate a partire dalla pratica sacrificale, che funziona come un *a priori* storico, per usare una terminologia foucaultiana. In questo modo il sacrificio si configura come prima scuola di pensiero dell'umanità⁶.

Nella teoria girardiana il sacrificio vittimario risponde, all'interno dei gruppi umani, all'urgenza rappresentata dal problema del contenimento della violenza; problema particolarmente pressante per la sopravvivenza

4 La trattazione agambeniana del concetto di macchina antropologica, pur contenendo vari riferimenti scientifici e teologici, si muove dichiaratamente nell'ambito della filosofia occidentale e in particolare nell'ambito della filosofia prima. Infatti se è vero che la macchina può essere letta in un senso più ampio come inerente alla cultura occidentale in generale, essa è comunque intesa come «la macchina antropologica della filosofia occidentale» (*ibidem*, p. 17). Per Agamben, «la relazione fra l'uomo e l'animale delimita [...] un ambito essenziale, in cui l'indagine storica deve necessariamente confrontarsi con quella frangia di ultrastoria, cui non si può accedere senza coinvolgere la filosofia prima. Quasi che la determinazione della frontiera fra l'umano e l'animale non fosse una questione tra le altre di cui discutono filosofi e teologi, scienziati e politici, ma un'operazione metafisico-politica fondamentale, nella quale soltanto qualcosa come un "uomo" può essere deciso e prodotto» (*ibidem*, p. 28 [enfasi aggiunta]). Dunque, l'antropogenesi e, per forza di cose, il meccanismo da cui risulta, accadono, secondo Agamben, all'interno dell'ontologia, della filosofia prima. «La metafisica», afferma ancora Agamben, «è presa fin dall'inizio in questa strategia: essa concerne precisamente quel *metá* che compie e custodisce il superamento della *phýsis* animale» (*ibidem*, p. 81).

5 Tale collegamento tra la teoria girardiana e il concetto di macchina antropologica è avanzato da Gianfranco Mormino in *René Girard. Il confronto con l'Altro*, Carocci, Roma 2012, p. 221.

6 A mio avviso è interessante l'ipotesi di Girard secondo cui la stessa capacità di distinguere e classificare nasce con l'esperienza della vittimizzazione: «La discriminazione come esercizio puramente intellettuale è inseparabile dalla discriminazione come esclusione, espulsione, ostracizzazione» (cit. in G. Mormino, *René Girard. Il confronto con l'Altro*, cit., p. 224).

di tali gruppi a causa dell'ipermimetismo della nostra specie⁷. È la mimesi, infatti, il motore fondamentale della violenza. O meglio, è la mimesi di quei comportamenti volti all'appropriazione di un bene – detta da Girard «mimesi acquisitiva» – a scatenare la rivalità. «Ogni qualvolta il gesto di appropriazione viene imitato succede semplicemente che due mani si allungano sullo stesso oggetto: il risultato non può essere che il conflitto»⁸. Tuttavia, l'imitazione, quando si dirige verso comportamenti rappresentativi e non acquisitivi, costituisce un fondamentale e potente strumento per l'apprendimento e dunque, dato il vantaggio adattativo conseguente, rappresenta una variazione positiva che favorisce la vita del singolo individuo e, in quanto tale, costituisce uno schema di comportamento presente in tutti gli animali. Pertanto, per limitare gli svantaggi che la mimesi acquisitiva crea a livello sociale – minaccia alla coesione pacifica del gruppo e alla sua sopravvivenza – è necessario che si affermi un'altra variazione positiva in grado di risolvere il problema del controllo della violenza, che reprima cioè la mimesi di appropriazione. Al pari di molte specie animali che hanno trovato nell'assunzione di *dominance pattern* quella variazione positiva, anche gli umani devono trovare, o meglio, incappare, in un meccanismo che dia soluzione al problema della violenza. Questa soluzione, suggerita dalla logica della mimesi stessa ma non certo necessaria, è il meccanismo della vittimizzazione del capro espiatorio di cui il sacrificio è l'espressione ritualizzata e codificata.

Come funziona questo meccanismo e di conseguenza la pratica sacrificale? Che cosa fa sì che un'uccisione, un atto di violenza – ciò che di fatto è un sacrificio – rappresenti una buona soluzione proprio per il problema della violenza intestina? Per rispondere in modo breve, penso che l'analisi del mito della follia di Aiace condotta da Girard nelle prime pagine de *La violenza e il sacro* permetta di cogliere il nocciolo del funzionamento del dispositivo sacrificale. Il mito racconta del guerriero greco Aiace Telamónio che, adirato con i capi dell'esercito che gli avevano negato le armi di Achille, assegnandole invece ad Ulisse, esce di notte dall'accampamento e stermina il bestiame destinato al sostentamento delle truppe. Aiace, accecato dalla rabbia – causata anche qui dalla mimesi acquisitiva: Aiace imita il gesto appropriativo di Ulisse entrando così in conflitto con lui e con gli altri – *confonde* dei mansueti animali con i guerrieri di cui

7 L'intensità e la distruttività del conflitto violento sono direttamente proporzionali al grado della capacità imitativa dei soggetti coinvolti.

8 R. Girard, *Persecuzione e scienze dell'uomo. A confronto con René Girard*, trad. it. di E. Crestani, in *Id., Miti d'origine*, trad. it. di E. Crestani, Transeuropa, Ancona-Massa 2005, p. 116.

voleva vendicarsi. La violenza dell'eroe si sfoga su soggetti che non hanno nulla a che fare con il suo conflitto e con l'oggetto del suo odio. Il bestiame, che è un soggetto esterno allo scontro e alla comunità dell'esercito greco, *sostituisce* i guerrieri, e questa funzione sostitutiva non solo placa la furia di Aiace (nella notte i buoi *somigliano* ai guerrieri tanto che l'eroe non si accorge del proprio errore), ma anche – aspetto essenziale – non rilancia alcun tipo di violenza, evitando così quella spirale di vendette che si sarebbe generata se ad essere uccisi realmente fossero stati gli altri guerrieri. Al proposito, Girard osserva che «il sacrificio istituzionalizzato poggia su effetti strettamente analoghi all'ira di Aiace, ma ordinati, canalizzati e disciplinati dal quadro immutabile nel quale sono fissati»⁹. Anche il fatto che il guerriero uccida buoi e montoni non è casuale: si tratta di specie da cui tradizionalmente i Greci attingono le loro vittime sacrificali, a testimonianza dell'affermarsi sempre più massiccio e diffuso dei sacrifici animali.

Secondo Girard, il sacrificio funziona come un “inganna-violenza”, indirizzando l'aggressività interna al gruppo nella “giusta” direzione. La giusta direzione è quella che evita ritorsioni, che non rilancia la violenza evitando così di innescare una spirale potenzialmente autodistruttiva, lo spargimento di quel sangue “sporco”, “cattivo”, che viene versato nei conflitti tra singoli individui, riportando in tal modo la pace alla comunità che all'unanimità compie il rituale. Il sacrificio vittimario permette insomma di sfogare la violenza contro una vittima sostitutiva, non contro il suo reale destinatario, contro colui che l'ha provocata. La violenza si sfoga contro qualcuno, o qualcosa, che «non ha alcuna ragione particolare per attirare su di sé i fulmini del violento, tranne quella d'essere *vulnerabile* e di capitar-gli a tiro»¹⁰. In altre parole, il rituale sacrificale non fa che mandare a “buon fine” le sostituzioni che la violenza effettuerebbe spontaneamente, occupandosi di incanalare nella direzione “corretta” l'aggressività intestina.

Si è già detto che fondamentale nel sacrificio è la sostituzione della vittima reale con una vittima espiatoria. Per riuscire a ingannare davvero la violenza bisogna però prestare molta attenzione alla scelta dei “capri”. La vittima prescelta deve in qualche modo somigliare all'individuo cui intende sostituirsi se davvero vuole placare la violenza, senza essere quell'individuo stesso che è pur sempre un membro della comunità. Se così fosse il sacrificio non avrebbe buon esito in quanto non rispetterebbe il principale requisito della neutralità della vittima sul piano della vendetta. Ci sarebbe

9 *Id., La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 2003, p. 23.
10 *Ibidem*, p. 15.

infatti qualcuno, solitamente il gruppo familiare, con la possibilità – che nelle società arcaiche si traduce in obbligo – di vendicare l’assassinio del congiunto. La caratteristica fondamentale di una buona vittima sacrificale è, quindi, la *vulnerabilità*; nel duplice senso che essa deve essere sia debole – non in grado di minacciare i suoi aggressori – sia priva di qualcuno disposto a prenderne le parti. Bisogna, insomma, che la vittima prescelta sia considerata da tutti “sacrificabile”: qualcuno il cui assassinio viene ritenuto un male minore rispetto al bene maggiore della stabilità sociale. La scelta del capro espiatorio deve mettere tutti d’accordo, attivando la logica sacrificale più autentica, quella del *tutti contro uno*. Solo l’unanimità, infatti, realizza pienamente la situazione di indifendibilità della vittima, assicurando la salvezza e l’armonia del gruppo. Per questa ragione, la scelta ricadrà tendenzialmente su “soggetti di secondo ordine”, la cui morte ha poca o nessuna importanza; non in sé, per via di una loro qualche qualità intrinseca essenziale, ma, appunto, per via del loro essere indifesi. Per far sì che gli occhi di tutti si volgano verso uno solo è sufficiente, afferma Girard, una «ragione insignificante»¹¹, un qualcosa di facilmente percepibile e che indichi che non si rischia nulla nell’attaccare quel dato individuo. In breve, affermare che qualcuno è sacrificabile equivale a dichiarare che non fa paura. Così, oltre agli animali, vittime espiatorie per eccellenza – anche se i loro sacrifici sono attestati avvenire in epoca più tarda rispetto a quelli degli umani –, in quanto abbastanza simili agli umani da rendere efficace la sostituzione e impossibilitati a difendersi, sono le categorie di umani marginali, che hanno pochi o nulli legami con la società, a essere designate come sacrificabili. Prigionieri di guerra, schiavi, bambini, giovani celibi, stranieri, individui con disabilità fisiche e psichiche o dalle doti *fuori dal comune*, individui di infimo stato sociale o, all’opposto, di stato sociale elevato, come i re.

In conclusione, è sulla base di un criterio di pericolosità che il dispositivo sacrificale distingue tra corpi che non contano, facilmente e impunemente immolabili, e corpi che contano, che sono invece da salvaguardare¹². I primi vengono rubricati sotto la categoria ontologica e assiologica de l’“Animale”, i secondi sotto quella de l’“Umano”, con tutte le conseguenze per i rapporti Uomo-Animale che da questo gesto derivano. In altre parole, il dispositivo sacrificale è la matrice della classificazione gerarchica degli esseri in funzione della loro posizione nell’ambito dei rapporti di forza

11 R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, trad. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 2005, p. 44.

12 «Non è poi sorprendente che alcune società abbiano preso a sistematizzare l’immolazione di certe categorie di esseri umani allo scopo di proteggerne altri» (*Id.*, *La violenza e il sacro*, cit., p. 25).

esistenti in un dato momento. In ciò si mostra che il dominio dei secondi sui primi non è un pregiudizio, un dato di ragione sul quale discettare, come vorrebbe il primo antispecismo, o un dato di natura, qualunque cosa s’intenda con questo termine, bensì la conseguenza di un campo di forze. Ed è proprio così che funziona la macchina antropologica: non tiene conto dei confini di specie, ma di volta in volta designa l’“Umano”, degno di considerazione morale in quanto potente, sulla base di chi esclude in quanto, in senso lato, sacrificabile.

Quale uguaglianza?

Fin qui ho cercato di argomentare che la macchina antropologica mette in atto un processo di separazione violenta tra l’umano e l’animale, processo che coincide con il dispositivo sacrificale, in origine a livello concreto e materiale, e oggi a livello di logica e di mentalità. Ora si tratta di focalizzare l’attenzione sul tipo di uguaglianza che si gioca in questo dispositivo, per valutarne le implicazioni etiche.

Come detto, il dispositivo sacrificale dispone, come parametro rilevante dell’uguaglianza, la capacità di nuocere, la forza. È stato Hobbes il primo ad aver individuato e sostenuto questa concezione: il vero fondamento dell’uguaglianza tra gli umani non è, ad esempio, la libertà o la ragione, bensì l’identica capacità di nuocere:

Sono uguali quelli che possono compiere, l’un contro l’altro, gli stessi atti; e chi può compiere verso il suo simile l’azione estrema, cioè uccidere, può tutto quel che gli altri possono. Dunque tutti gli uomini sono per natura uguali¹³.

Quando ognuno può compiere nei confronti dell’altro «l’azione estrema» i rapporti di forza sono in perfetto equilibrio; tutti si trovano allo stesso livello della scala della violenza, che corrisponde alla scala dell’uguaglianza. Un mutamento dei rapporti di forza e di potere coincide con una revoca dello statuto di uguali ai deboli, a chi non è in grado di compiere «gli stessi atti» dell’altro, e con l’affermazione degli interessi di coloro

13 Thomas Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino (De cive)*, trad. it. di N. Bobbio, UTET, Torino 1947, I, 3, pp. 76-77 [da ora in poi abbreviato in *De cive*]. Cfr. anche *Id.*, *Leviatano*, XIII, trad. it. di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011, p. 127 e *Id.*, *Elementi di legge naturale e politica*, XIV, 2, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 110.

che, grazie alla forza, hanno mantenuto la propria posizione. È un'uguaglianza fondata su un parametro evidentemente violento e potenzialmente distruttivo. Si potrebbe dire che, idealmente, un sistema di questo tipo ammette solo due possibili stati: da un lato un vero e proprio "equilibrio del terrore", in cui gli individui usano l'uguale capacità di nuocere come reciproco deterrente; dall'altro una sorta di stato di guerra perpetuo. Infatti, qualora si scateni il conflitto, questo si prospetta lungo e grave, perché, come Hobbes conclude, «non può finire colla vittoria definitiva di nessuno dei contendenti, dal momento che sono eguali»¹⁴.

Stando così le cose, all'interno della macchina antropologica si diventa uguali, si entra a far parte de l'"Umano" e si rivendica il diritto a non essere sacrificati, a essere moralmente rispettati e a godere di tutte le prerogative e i privilegi che l'appartenenza a questa classe comporta, quando non si è più vulnerabili o non si è più soli, o non si è più indifesi. Ossia quando, in modo mimetico-rivalitario, le potenziali vittime accrescono la propria capacità di «resistenza [...] alla persecuzione della maggioranza [...] necessariamente sorretta dalla forza»¹⁵, rendendo così meno facile portare a termine la sopraffazione senza intoppi e in modo davvero unanime. Se si considerano le vittime sacrificali in senso stretto (giovani, re, schiavi, ecc.) e, in senso lato, nel mondo moderno, donne, neri, bambini, vecchi, malati, omosessuali, poveri... si capisce qual è il costo che tali categorie hanno dovuto pagare, e continuano a pagare, per accedere alla cosiddetta società umana, all'albergo di Adamo descritto da Adorno¹⁶: diventare pericolosi, conquistando posizioni nella scala dei rapporti di forza. Un cambiamento di categorie sacrificabili equivale, niente di più e niente di meno, ad un avanzamento lungo la scala della violenza. Il parametro della capacità di nuocere non distingue tra vittime umane e animali, ma tra forti e deboli, tra esseri di cui avere paura e esseri di cui non averne. È esemplificativo ciò che osserva Girard a proposito del sacrificio arcaico in senso stretto: «In fondo non c'è nessuna differenza essenziale tra sacrificio umano e sacrificio animale»¹⁷. La stessa divisione del sacrificio in umano e animale ha un carattere sacrificale, in un senso rigorosamente rituale; poggia infatti su un

14 *Ibidem*, pp. 86-87.

15 G. Mormino, *René Girard. Il confronto con l'altro*, cit, p. 208.

16 Theodor W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Einaudi, Torino 1975, p. 331: «Un proprietario d'albergo, di nome Adamo, uccideva a bastonate i topi che sbucavano dal cortile davanti agli occhi del bimbo che gli voleva bene; a sua immagine il bimbo si è fatta quella del primo uomo». Al proposito, cfr. anche Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010.

17 R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 25.

giudizio di valore, sull'idea che certe vittime, gli umani, siano particolarmente inadatte al sacrificio, mentre altre, gli animali, siano eminentemente sacrificabili. Si ha qui una sopravvivenza sacrificale che perpetua il misconoscimento di questa istituzione¹⁸.

Per quanto detto, se si deve rispetto solo a chi è in grado di guadagnarselo con la forza, gli animali sembrano condannati a rimanere ancora a lungo al di qua della soglia sacrificale che si perpetua tutt'oggi sottoforma di sfruttamento indiscriminato soprattutto per fini economici. E la motivazione è sempre la stessa, tanto per la standardizzazione dei sacrifici animali in epoche remote, quanto per l'odierno sfruttamento industrializzato. È la *facilità* con cui si aggioga una vacca, la *facilità* con cui si può prendere a bastonate un cane, la *facilità* di rinchiudere in gabbia delle volpi. È l'enorme squilibrio di forze e di potere la ragione per cui gli animali non potranno mai superare la soglia sacrificale, diventando uguali nella capacità di nuocere, nella minaccia della violenza.

La sopraffazione violenta è una modalità di gestione della relazione tra forti e deboli del tutto intrinseca al dispositivo sacrificale. Oggi tale meccanismo, nell'era della difesa delle vittime, si è lievemente inceppato anche nel caso degli animali, perché qualcuno ha iniziato a vedere in loro delle vittime innocenti e a prenderne le difese. Si è così aperto uno spazio per il dissenso e per la resistenza: è proprio questo che s'intende col termine di "questione animale". A differenza di altre istanze di liberazione e di emancipazione, quella in favore degli animali necessita di un intervento attivo – senza che ciò significhi necessariamente paternalistico – da parte di quegli umani che ne abbracciano la causa, sia a livello teorico che pratico. Il primo e il secondo antispecismo¹⁹ cercano proprio di individuare nuove basi su cui fondare i rapporti umano-animale che, più o meno radicalmente, rivoluzionino la condizione attuale. Tralasciando il primo antispecismo che è estraneo all'impostazione qui adottata, i vari e più promettenti tentativi di ricerca in questa direzione pongono al centro la dimensione della vulnerabilità²⁰. Mettendoli in relazione con lo sfondo teorico girardiano, si può sostenere che tali progetti provano a operare

18 *Ibidem*, p. 26.

19 Cfr. M. Filippi e F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013, pp. 145-164.

20 Mi riferisco in particolare al cosiddetto approccio dell'indistinzione originatosi all'interno del più generale ambito delle prospettive continentali e femministe sugli *Animal Studies*. Cfr. M. Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016, Matthew Calarco, «Identità, differenza, indistinzione», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 7, 2011, pp. 5-20 e soprattutto *Id.*, «Being toward Meat. Anthropocentrism, Indistinction, and Veganism», in «Dialectical Anthropology», n. 38, 2014, pp. 415-429.

uno spostamento dall'idea di uguaglianza intesa come uguale capacità di nuocere – oggi più che mai sfavorevole agli animali – a un'uguaglianza intesa come vulnerabilità condivisa. Forse questa è la sola possibilità di arresto della macchina antropologica. A mio parere, la centralità che la dimensione della vulnerabilità ha assunto nell'antispecismo più recente, e in generale nella questione animale, non è casuale. È proprio perché si lascia interpellare dall'"Animale" e dagli animali, cioè da coloro che da tempo immemore sono le vittime standard e che quindi oggi incarnano il massimo di vulnerabilità, che l'antispecismo ha potuto cogliere appieno questa dimensione.

La condanna che obbliga gli animali a restare al di qua della soglia sacrificale ha, perciò, anche un altro aspetto che vale la pena di sottolineare: può far accedere alla dimensione della vulnerabilità condivisa, che rappresenta la possibilità per uscire del tutto dalla mentalità sacrificale e dal suo conflittuale parametro di uguaglianza verso la positività di un'uguaglianza nonviolenta. La vulnerabilità, quindi, non è solo la chiave del sacrificio ma è anche la linea di frattura di questo stesso dispositivo. Ciò è possibile perché aprirsi alla vulnerabilità significa aprirsi alla vittima, perché, come si è visto, è proprio la vulnerabilità la sua caratteristica essenziale. E la vittima che il dispositivo sacrificale esige è *non-violenta*; per definizione, innocua. L'apertura all'im-potenza costitutiva della vita permette di andare nella direzione di una distribuzione più equa di questa vulnerabilità accomunante che la società invece mal distribuisce. A mio avviso, tale distribuzione non può riequilibrare l'effettivo squilibrio di potere tra gli umani e gli altri animali, ma può contribuire a dar vita ad una modalità alternativa di far fronte e di gestire la relazione umano-animale: non la sopraffazione e lo sfruttamento ma la cura e la partecipazione emancipanti. In quest'ottica, l'incapacità degli animali di restituire il colpo non sarebbe più un'autorizzazione al dispiegamento impunito della propria forza per i propri interessi, bensì un invito alla risposta etica, al rispetto morale. Non solo. Se è vero che la storia e il tempo presente mostrano la tragica verità dell'«imprigionamento degli uomini nei sistemi culturali [...] che assicurano con la violenza il loro *modus vivendi*»²¹ – verità su cui Girard è fin troppo convincente –, tale apertura significa anche una vera e propria rivoluzione politica e sociale, la ricerca di un nuovo *modus vivendi*. In ciò si mostra la grande potenzialità sovversiva dell'antispecismo e la sua sfida.

Se l'Adamo di Adorno avesse messo da parte il bastone e avesse lasciato liberi i topi, il bambino sulla scena avrebbe imparato da questo modello

21 R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., pp. 214-215.

nonviolento il rispetto per le vite animali, un modo inedito di rapportarsi con loro, improntato alla compassione per la vulnerabilità e alla gioia per le potenzialità dei loro corpi. Così reinventata questa metafora parlerebbe di una società molto diversa e molto lontana da quella dell'albergo di Adamo: una società nonviolenta, liberata, che è l'utopia concreta dell'antispecismo più avveduto. Parlerebbe di questa società, di questa "comunità relazionale" perché un ethos di cura, di partecipazione e di compassione – «intesa come con-sentire, cioè sentire-assieme e acconsentire»²² – è la possibile linea di frattura del dispositivo sacrificale, seguendo la quale è, forse, possibile andare in direzione di questo nuovo «mondo-in-comune»²³, di una nuova politica. Tale linea spezza il ciclo della violenza portando a creare spazi fisici, relazionali, educativi, di pensiero, dove la soglia sacrificale non esiste, spazi che rispondano a nuove e vecchie urgenze in modo inedito secondo una logica dell'oblatività e della reciprocità nonviolenta che la vulnerabilità dischiude.

Una linea di frattura non è ancora una definitiva fuoriuscita. La macchina antropologica ha meno carburante, ma continua la sua attività. Il riconoscimento della vulnerabilità condivisa porta alla cancellazione della soglia sacrificale, che però la società persevera a riprodurre. Da un lato la soglia non c'è: è il caso dell'utopia concreta; dall'altro lato la soglia c'è: è il caso dell'albergo di Adamo che ben conosciamo. Da un lato si può attendere e lavorare affinché il dispositivo sacrificale si usuri sempre più seguendo la direzione indicata dalla linea di frattura, approfondendo le possibilità teoriche e di prassi che questa dischiude, abitando fin da subito questo «mondo-in-comune» e mostrandone così la possibilità concreta. Ciò significherebbe il totale abbandono delle dinamiche sacrificali, non solo ovviamente nella difesa *per* gli animali, adottando un *ethos*²⁴ di partecipazione, di cura, di vicinato, di *partnership*, ma anche nella difesa *dalla* società antropocentrica, contro di essa. La difesa-da dovrebbe essere improntata alla nonviolenza, alla promozione di un atteggiamento inclusivo, antiautoritario, che cerchi di far sorgere spontaneamente nell'altro il bisogno di autocritica e di cambiamento. Un atteggiamento che faccia risuonare la comune condizione di vittima, mostrando l'intersezionalità dell'oppressione. Dall'altro lato – quello in cui la soglia c'è eccome e con essa il parametro della forza – si può utilizzare la conoscenza dei meccanismi della violenza

22 M. Filippi, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2011, p. 26.

23 M. Filippi e F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, cit., p. 218.

24 Cfr. Ralph Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008, pp. 150-166.

per fare attenzione a non cadere nel suo circolo, per non trasformarsi in carnefici. La domanda vittimaria «Chi è stato?» dovrebbe lasciare il posto a un'analisi multi-ottica dei contesti complessi in cui ha luogo la sopraffazione della vita animale; una sorta di *field theory* della violenza che eviti di «sostanzializzare una causa prima entro una complessa dinamica» e ne fornisca, invece, una spiegazione «in funzione di una molteplicità di fattori inestricabilmente interconnessi entro un campo di forze»²⁵. Senza però rinunciare alla legittimità della difesa. In questo senso è importante seguire la potenza dell'im-potenza della vita animale, ossia la dimensione della potenzialità che si apre assieme a quella della vulnerabilità. Essa permette, infatti, una risignificazione non antropocentrica e non psicocentrica del concetto di *agency* che riporta gli animali al centro della questione come soggetti resistenti e rivoluzionari²⁶. Da entrambi i lati, insomma, bisogna cercare di rendere più facile il *non* fare del male piuttosto che il farlo.

25 Silvia Morigi, «La “desertica geometria dei doppi” violenti. Tolleranza, differenze, indifferenziazione conflittuale», in Giuseppe Fornari e Gianfranco Mormino (a cura di), *René Girard e la filosofia*, Mimesis, Milano 2012, p. 154 [enfasi aggiunta].

26 Tale risignificazione è fondamentale perché è alla base del concetto di resistenza animale, il quale a sua volta è essenziale per smarcare il movimento e il pensiero antispecista dagli eccessi di paternalismo che li contraddistinguono in direzione di una seria presa in considerazione della potenzialità animale e verso un ascolto solidale del bestiale grido libertario. Cfr. Stefania Cappellini e Marco Reggio, «Quando i maiali fanno la rivoluzione. Proposte per un movimento antispecista non paternalista», in «Liberazioni», n. 16, 2014, pp. 43-61 e il sito <https://resistenzanimale.noblogs.org/>.

Marco Reggio

Passare per un canarino

Birdy fra *animal drag* e transizione di specie¹

Cosa succederebbe se leggessimo Darwin da un'altra prospettiva e ci ritenessimo semplicemente animali travestiti?²

A questo punto del cammino del mondo, tutte le forme dell'espressione cominciano a girare a vuoto e costituiscono la loro stessa parodia³.

Introduzione

Nel romanzo di William Wharton *Birdy*⁴, noto soprattutto per la trasposizione cinematografica di Alan Parker⁵, l'omonimo protagonista è ossessionato dall'idea di apprendere a volare e, successivamente, dal proposito di diventare un uccello. I suoi tentativi di trasformazione del corpo e della psiche costituiscono l'elemento centrale della sua adolescenza, vissuta nella provincia statunitense accanto ad un unico amico, Al, prototipo della mascolinità eterosessuale degli anni precedenti l'intervento americano nella Seconda Guerra Mondiale. Sarà proprio la guerra a separare i due amici: inviati su fronti diversi, si ritroveranno in un ospedale militare, dove Birdy passa le giornate rinchiuso comportandosi come un uccello. Al, sfigurato al volto da una bomba elaborerà il proprio trauma mentre cercherà di far comunicare l'amico sotto la vigilanza

1 Desidero ringraziare, per la lettura di una prima versione dell'articolo e per i preziosi suggerimenti, Stefania Cappellini, Carmen Dell'Aversano, feminoska, Massimo Filippi e Federico Zappino.

2 Massimo Filippi, «Questione di desiderio. Strade che convergono e animali che provocano», in M. Filippi e M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 9-21 (la citazione è a p. 19).

3 Internazionale Situazionista, «Il détournement come negazione e come preludio», in «Internazionale situazionista», n. 3, pp. 10-11, trad. it. di A. Chersi, I. de Caria, R. d'Este, M. Lippolis, C. Maraghini Garrone, R. Marchesi, in *Internazionale Situazionista 1958-69*, Nautilus, Torino 1994 (la citazione è a p. 11).

4 William Wharton, *Birdy*, trad. it. di P. F. Paolini, Sperling & Kupfer, Bergamo 1980.

5 Alan Parker, *Birdy*, USA 1984 (versione italiana: *Birdy – Le ali della libertà*, 1984).

di uno psichiatra militare (la sua collaborazione con l'istituzione per far "rinsavire" Birdy sarà inaspettatamente terapeutica per lui stesso). Il tema centrale dell'opera è il tentativo di trasformarsi in uccello da parte di un giovane umano, un tentativo che si intreccia sia con la resistenza ai riti della soggettivazione umana maschile sia con lo sviluppo di relazioni complesse e ambigue con i volatili (piccioni prima e canarini poi) che Birdy cattura, acquista, alleva, accudisce, da un lato utilizzando le norme tipiche del rapporto fra umani e uccelli da riproduzione e dall'altro reinterpretandole, risignificandole, sovvertendole in modo originale.

La costruzione della soggettività di Birdy – una soggettività postumana – può essere interpretata alla luce del concetto butleriano di performatività, chiedendosi a quali condizioni sia possibile parlare di performatività di specie, oltre che di genere. Dopo aver esaminato alcuni punti critici dell'idea di performance di specie e di costrutti teorici affini, come quello di *animal drag*⁶, cercherò di percorrere il processo di soggettivazione descritto da Wharton e di spiegare in che senso la performance di specie di Birdy sia destinata a fallire, sia nel senso di "fare l'uccello" che di "costruirsi come umano (maschio)". Sia l'introspezione del protagonista sia la rete di relazioni intra e interspecifiche delineate dall'autore, lette attraverso il prisma butleriano, pongono alcuni quesiti ineludibili: perché la performance di Birdy è votata al fallimento? Che forma di resistenza alla normatività umana riesce, cionondimeno, a mettere in circolo? La teoria della performatività, che per alcuni autori e autrici si applica alla costruzione del soggetto umano, può essere utilizzata anche per spiegare la costruzione di soggetti non umani? Che implicazioni ha per la costruzione di una soggettività postumana? La specie, più che qualcosa che "si è" o che "si possiede", è un processo, qualcosa che "si agisce", come il genere⁷? Accanto a tali domande, accennerò ad altri quesiti apparentemente collaterali ma necessari per affrontare il tema: in che modo intervengono le strutture di relazione violenta con gli animali? Come si intreccia l'*animal drag* con la performance di genere dei due personaggi principali?

6 Cfr. Nicole Seymour, «Alligator Earrings and the Fishhook in the Face. Tragicomedy, Transcorporeality, and Animal Drag», in «TSQ Transgender Studies Quarterly», vol. 2, n. 2, 2015, pp. 261-279.

7 Cfr. Judith Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 159; Linda Birke, Mette Bryld e Nina Lykke, «Animal Performance: An Exploration of Intersections between Feminist Science Studies and Human/animal Relationships», in «Feminist Theory», vol. 5, n. 2, 2004, pp. 167-183 (in particolare, p. 173).

Performare la specie

L'idea butleriana di una performance di genere è, secondo alcuni/e, applicabile nei suoi elementi fondamentali alla costruzione del soggetto umano in quanto distinto dalle altre specie animali, nonché al soggetto animale stesso. Questo è possibile se si pensa alla performatività come non strettamente o non esclusivamente linguistica⁸, come suggerisce Butler stessa⁹, sebbene la sua teoria sia fortemente debitrice proprio alla teoria degli atti linguistici. Sembra persino ragionevole riformulare in tal senso alcune delle più importanti intuizioni di Butler in materia:

È la stessa performance di specie a generare in modo retroattivo l'illusione che vi sia un nucleo interno in ciascuna specie: questo comporta che la performance di specie produce retroattivamente l'effetto di una qualche essenza o di una qualche disposizione umana, o non umana, vera, o almeno persistente, in modo tale da renderne intrattabile la comprensione. La performance di specie, inoltre, è la conseguenza di una ripetizione ritualizzata di convenzioni, e tale ripetizione rituale è socialmente imposta: questa imposizione, a sua volta, deriva dalla forza di un sacrificio obbligatorio¹⁰.

Tuttavia, l'accento sembra spesso essere posto sulla soggettivazione

8 Questo punto viene sviluppato da diversi autori/trici. Cfr., ad es., Karen Barad, «Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter», in «Signs: Journal of Women in Culture and Society», vol. 28, n. 3, 2003, pp. 801-831 (in particolare, p. 802); L. Birke, M. Bryld e N. Lykke, «Animal Performance», cit.; Carmen Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 7, n. 1/2, 2010, pp. 73-125; Jean Estebanez, «Pensare con il corpo», trad. it. di B. Bucciarelli, in «Musi e muse», n. 3, 2014, <http://www.musiemuse.org/2014/03/03/pensare-con-il-corpo/>; Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013; Massimo Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016; Richard Iveson, «Scene domestiche e questione di specie. Judith Butler e gli altri animali», in M. Filippi e M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano*, cit., pp. 53-73 (in particolare, pp. 54-55); Chaone Mallory, «Ecofeminism and a Politics of Performative Affinity», in «Advances in Ecopolitics», n. 2, 2008, pp. 2-13; Paul B. Preciado, *Testo tossico. Sesso, droghe e biopolitiche nell'era farmacopornografica*, trad. it. di E. Rafanelli, Fandango, Roma 2015; Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, a cura di M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprilia 2014; Federico Zappino, «Non è questione di gusti. Intervista di Marco Reggio e Massimo Filippi», in «Liberazioni», n. 21, 2015, pp. 108-122.

9 J. Butler, *Fare e disfare il genere*, trad. it. di F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 293; e, soprattutto, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, nottetempo, Milano 2017, in particolare pp. 17, 19, 129, 141, 248, 249, 258. Si consideri, inoltre, che l'assoggettamento/soggettivazione degli animali non esclude, evidentemente, la citazione e l'applicazione di norme di tipo linguistico, a partire da quelle giuridiche che sanciscono chi è macellabile e chi no.

10 F. Zappino, «Non è questione di gusti», cit., p. 122.

umana, sul fatto, insomma, che l'umano sia una performance, al pari, ad esempio della mascolinità o della femminilità. Si può parlare di performance da parte di soggetti che non possiedono un linguaggio nel senso in cui parliamo, con Butler, di «una ripetizione ritualizzata di convenzioni»¹¹? Secondo quanto ipotizzato da Piazzesi¹², così come l'assoggettamento degli animali da reddito si gioca sull'iscrizione di precise norme egemoniche sui corpi, e in particolare sulla creazione di corpi docili, la stessa soggettivazione degli animali è il risultato di un processo di citazione continua di norme non linguistiche che si iscrivono nei (e materializzano i) corpi stessi. Può rivelarsi utile un richiamo al concetto, abbozzato da Preciado, di *bio-drag*¹³, con cui è possibile rendere conto della costruzione del genere come di un processo ben più materiale di quanto ci si potrebbe aspettare da quanto descritto da Butler. Così come l'ideale di femminilità, ad esempio, viene iscritto nei corpi delle donne tramite pratiche quali l'utilizzo su larga scala della pillola anticoncezionale o degli estrogeni per la menopausa, il "testo" che definisce cosa sia un pollo o un vitello "da allevamento" viene iscritto nei corpi dei polli o dei vitelli tramite le pratiche zootecniche di selezione genetica, di repressione delle forme di resistenza animale o di somministrazione di farmaci.

La costruzione del soggetto maschile e quella del soggetto femminile avvengono evidentemente all'interno di una cornice in cui gli «ideali letali di genere e di razza»¹⁴ sono in relazione fra loro e in cui la costruzione dei soggetti che eccedono il binarismo entra in questo gioco di rimandi, opposizioni, esclusioni, contaminazioni fra maschile e femminile. Analogamente, è probabile che la costruzione del soggetto umano sia intrecciata con quella dei soggetti non umani, in particolare con gli animali "da reddito" e "d'affezione", e viceversa, e con i soggetti che, come Birdy, mettono scandalosamente in discussione tale dualismo. Naturalmente, la matrice di specie si interseca in modo ancora più complesso con altre matrici, quali quelle di genere, di razza, di classe¹⁵. In ogni caso, non esiste un'essenza "naturale" né per gli umani né per gli

altri animali: su questo punto la riflessione butleriana converge con quella darwiniana, come è stato fatto notare da Sparks-Franklin¹⁶.

Passare per un canarino

Per illustrare la performatività di specie può essere utile guardare alla pratica del *dragging*¹⁷. Il *drag* non è la performatività, bensì è un particolare tipo di performatività¹⁸, ma è certamente emblematico anche nel caso della costruzione del soggetto umano. Leggere *Birdy* (anche) come storia di *animal drag* permette di discutere l'oscillazione complessa che si realizza nella parodia fra sovversione e «re-idealizzazione di iperboliche norme eterosessuali di genere»¹⁹ e di specie. Birdy, infatti, si traveste letteralmente da uccello, forgiandosi un costume da piccione. Nonostante l'avvertimento dell'amico Al, durante la permanenza in manicomio, possa far sembrare il contrario («lui [lo psichiatra] non sa che sei un uccello. Quando se ne accorgerà saranno guai per te»²⁰), Birdy non "passa" per un piccione né per un canarino. L'insuccesso della sua parodia è il fallimento dell'idea volontaristica di scegliere la propria specie, proprio come avviene per il genere:

Perché se dovessi dimostrare che i generi sono performativi vorrebbe dire che io penso che uno si alza la mattina, indugia davanti all'armadio per scegliere il proprio genere, lo indossa per tutto il giorno, poi lo ripone ordinatamente la sera. Tale soggetto volitivo, che decide *del* proprio genere, chiaramente non appartiene al suo genere fin dall'inizio e non si accorge che la sua esistenza è già decisa *dal* genere. Certamente, una teoria di questo tipo ripristinerebbe la figura umanista di un soggetto che sceglie, al centro di un progetto la cui insistenza sulla costruzione sembra dichiarare l'esatto contrario²¹.

11 J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, trad. it. di F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 137.

12 Benedetta Piazzesi, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 9-22.

13 P. B. Preciado, *Testo tossico*, cit.

14 J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, trad. it. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996, p. 114.

15 *Ibidem*, p. 18; e R. Iveson, «Scene domestiche e questione di specie», cit., pp. 55-59.

16 Johnathan Sparks-Franklin, «Androcentric Vegetarianism and the Parodic Subversion of Nonhuman Identity», in «The Ecotheo Review», 2014, <http://www.ecotheo.org/2014/03/androcentric-vegetarianism-and-the-parodic-subversion-of-nonhuman-identity/>.

17 Cfr. N. Seymour, «Alligator Earrings and the Fishhook in the Face», cit.

18 Cfr. J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. 172-173.

19 *Ibidem*, p. 115.

20 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 213.

21 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. XVIII.

L'esistenza di Birdy è già decisa dalla specie. In questo caso, l'*animal drag* esprime potenzialità di sovversione dell'eccezionalismo umano (e dell'eterocentrismo, come vedremo) nel senso che «mette in dubbio la “naturalità” di quello che potremmo definire sistema dei ruoli di specie»²². Anche in questo caso, non si tratta di un mero travestimento:

Non è che la morfologia non umana venga semplicemente collocata sul corpo umano. Piuttosto, l'animalità viene visceralmente, dolorosamente e trasformativamente incontrata e messa in scena dal corpo umano²³.

La messa a nudo del carattere di costruzione del soggetto umano si accompagna esplicitamente alla critica delle coppie concettuali animali/natura e umani/cultura²⁴. Il veicolo di questo sconvolgimento delle categorie umanistiche è il rapporto con una specie, quella dei canarini, collocati a metà fra natura e cultura in quanto uccelli da riproduzione nati in cattività e letteralmente prodotti come soggetti dagli allevatori tramite il ricorso a tecniche complesse, che includono il controllo della sessualità e della procreazione, la selezione genetica, il regime dietetico, le tecniche di cura corporee e la gestione delle relazioni e degli spazi vitali. Da questo punto di vista, i canarini devono essere considerati in modo radicalmente diverso dal loro “corrispettivo” selvatico, analogamente a quanto sostenuto da Byrke, Bryld e Lykke²⁵ in relazione ai cani e ai cavalli addomesticati e ai topi e ratti da laboratorio (questi ultimi, in particolare, illustrano molto chiaramente una soggettivazione che emerge all'incrocio fra animale, attori umani e tecnologie specifiche). Nel caso dei canarini, lo status di questi soggetti è differente sia da quello dell'animale “da compagnia” che da quello dell'animale “da lavoro”²⁶. Inoltre, questa categoria di uccelli non è riducibile a nessuna delle due polarità “selvatico”/“domestico”, ma si situa in uno spazio in cui naturale e artificiale costituiscono dei punti di riferimento ideali in grado di contaminarsi²⁷. Occorre, anche a partire da questo elemento, dare conto del fallimento della performance di Birdy.

Anzitutto, la tensione del protagonista verso un ideale di libertà nel volo

si scontra proprio con la realtà degli uccelli in cattività. L'idea umana di uccello è in effetti costruita su un forte richiamo simbolico alla libertà ed è a questa che fa riferimento Birdy a livello di desiderio, oscillando significativamente fra l'aspirazione a essere un canarino, quella a intraprendere un'attività caratteristica degli uccelli (volare, cantare) e l'attrazione nei confronti di Perta, la canarina di cui è innamorato. Questo carattere indefinito del desiderio è fondamentale, perché in sostanza non siamo mai in grado di dire se Birdy sia innamorato degli uccelli, del volo, del canto in sé, o di Perta. La parodia, però, necessita di un complicato processo di apprendimento, fatto di osservazione, di tentativi di imitazione e, soprattutto, di dialogo con gli uccelli, un dialogo che *non può* svolgersi fuori da una gabbia. La gabbia è il *setting* imprescindibile e non è un ambiente neutro²⁸. Via via che Birdy acquisisce la capacità di sentire come un uccello, le sbarre diventano qualcosa da superare, tanto che si può sostenere che la transizione è prima un assoggettamento ad un regime di reclusione e poi un processo di evasione.

Per comprendere il fallimento di Birdy, bisogna osservare come la deumanizzazione intrapresa dal protagonista necessiti di un'umanizzazione creativa, non essenzialista e, appunto, non volontaristica, proprio perché non preesiste un soggetto che *poi* cercherebbe di “essere” un canarino. Wharton rende evidente questo aspetto collocando la vicenda nel periodo adolescenziale, un'allegoria della formazione del soggetto-Birdy (e del soggetto-Al). La fase di mimetismo fisico, in cui Birdy modella i propri muscoli, la propria fisionomia su quelle di un'altra specie, illustra molto efficacemente la presunzione di divenire uccello semplicemente con uno sforzo di volontà. In un certo senso, questa fase viene superata quando Birdy riconosce alcuni limiti fisici insuperabili²⁹, rimodulando così il proprio progetto di transizione³⁰.

L'aspetto forse decisivo è però quello del carattere individuale delle azioni di Birdy, dato che la performance *drag* necessita, per acquisire un carattere sovversivo, di un contesto collettivo³¹. Il livello dell'azione individuale non viene mai superato, mentre la possibilità e l'importanza di tale superamento – superamento che assume un carattere di vera e propria sovversione politica – vengono richiamate laddove Birdy si allea con i

22 N. Seymour, «Alligator Earrings and the Fishhook in the Face», cit., p. 262.

23 *Ibidem*, p. 263.

24 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 142.

25 L. Birke, M. Bryld, N. Lykke, «Animal Performance», cit., pp. 173-174.

26 Cfr. Sophie Bobbè, «La fabbrica dell'uccellino “top model”. Un gioco sulla norma», trad. it. di R. Capovin, in «LARES», n. 1, 2008, pp. 47-62; e M. Filippi e F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace*, cit., pp. 44-47.

27 S. Bobbè, «La fabbrica dell'uccellino “top model”», cit., p. 60.

28 Cfr. Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008.

29 W. Wharton, *Birdy*, cit., pp. 145, 268-269.

30 *Ibidem*, p. 245.

31 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 198.

canarini per aiutarne la fuga, utilizzando tanto il suo essere uccello quanto il suo essere «ragazzo» (questa la parola usata da Birdy per descrivere la propria identità umana). La parte finale dell'articolo sarà perciò dedicata ai complessi meccanismi di rispecchiamento e riconoscimento fra umani e uccelli nel romanzo.

Altri approcci alla lettura possono comunque contribuire a spiegare il modo in cui il progetto di Birdy naufraghi sia come transizione di specie che come parodia dell'umano. L'uso del concetto deleziano di “divenire animale”, ad esempio, può dar conto di un altro aspetto della vicenda narrata, seguendo quanto suggerito da Beaulieu, secondo cui il divenire

non ha nulla a che fare con l'imitazione, con la storia o con l'immaginazione [...]. La mimesi implica una qualche sorta di positivismo che dovrebbe modificare l'identità A in identità B. Tale mimesi non prende in considerazione ciò che accade nel mezzo, tra, nel contesto in cui sono immerse le cose [...]. Per esempio, se io sono un uomo e sto divenendo un uccello imitandone il canto, lo sbattere delle ali, ecc., ciò implica un divenire che può essere soltanto metaforico³².

Non è un caso se le analisi delle vicende di Birdy, ma soprattutto quelle del più noto adattamento cinematografico, vedano negli uccelli null'altro che una metafora del volo, del canto, del cielo o della spiritualità³³. Occorre qui, al contrario, prendere sul serio le parole di Braidotti: «L'animale non può più essere considerato una metafora de “l'altro”; deve essere considerato in termini propri»³⁴.

Per Butler, il *drag* è un'imitazione del genere, ma nel senso che «*rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso*»³⁵, ed è quindi «un'imitazione senza un'origine»³⁶. La lettura del divenire animale proposta da Herman suggerisce inoltre una particolare ambiguità non risolta nel *passing* di Birdy.

32 Alain Beaulieu, «The Status of Animality in Deleuze's Thought», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 9, nn. 1/2, 2011, pp. 69-88 (la citazione è a p. 74).

33 Cfr., ad es., Patricia Ortega, «Análisis semiótico del film “Birdy” del director Alan Parker», in «Telos: Critical Theory of the Contemporary», vol. 11, n. 1, 2009, pp. 11-34 (in particolare, pp. 25, 30-31).

34 Rosi Braidotti, «Animals, Anomalies, and Inorganic Others», in «Publications of the Modern Language Association of America», vol. 124, n. 2, 2009, pp. 526-532 (la citazione è a p. 528).

35 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 195.

36 *Ibidem*.

Da una parte troviamo il processo di divenire-animalizzato, [associato a] un umanismo antropocentrico, processo che porta un umano a identificarsi con un altro non umano; questo altro diventa, per il soggetto umano, un'immagine di animalizzazione che deriva dal fatto di occupare una posizione subalterna. Dall'altra parte, troviamo invece un processo di divenire animale [legato a] relazioni umano-animale radicalmente trasformative, che portano alla dissoluzione delle identità di specie fisse³⁷.

La vicenda di Birdy si sviluppa proprio a partire da una tensione fra queste due modalità, suggerendo che uno degli strumenti per leggere il romanzo, accanto al concetto di *animal drag*, sia quello della narrazione transessuale³⁸. Ampie parti del testo non sono altro, in fondo, che il diario di una persona che prende coscienza del fatto che *la sua specie cromosomica non corrisponde alla sua specie psichica* e che trascrive il proprio percorso di *riassegnazione di specie*. Da questo punto di vista, le categorie del “travestimento” e della “parodia” non sono sufficienti a rendere conto della complessità delle pratiche di Birdy. Le azioni del protagonista presentano infatti molte delle ambivalenze che si ritrovano anche nella transizione di sesso, a partire dal complesso rapporto fra accettazione/contestazione di un binarismo più o meno esplicitamente naturalizzato: Birdy accetta e rafforza la dicotomia umano/non umano o, performativamente, allenta la rigidità della barriera di specie? O, addirittura, contesta la naturalità de “l'umano”? Non è possibile fornire una risposta univoca a queste domande, ma è evidente che con esse viene ottenuto un forte effetto di messa a nudo di tale presunta naturalità: «Soltanto da una posizione consapevolmente denaturalizzata possiamo cogliere il modo in cui viene costituita l'apparenza stessa della naturalità»³⁹. Nell'avverbio «consapevolmente» risiede forse buona parte dell'ambivalenza del *passing* del protagonista, che fallisce tanto come transizione quanto come performance, anche se non è detto che tale consapevolezza costituisca davvero un requisito obbligatorio del carattere sovversivo della parodia. Possiamo quindi riformulare la questione con le parole di Iveson:

La possibilità di passare *come* reali, ossia di sviluppare in modo artificioso

37 David Herman, «Animal Worlds in Modern Fiction: an Introduction», in «MFS Modern Fiction Studies», vol. 60, n. 3, 2014, pp. 421-443 (la citazione è a p. 431).

38 Cfr. Elisa Arfini, *Scrivere il sesso. Retoriche e narrative della transessualità*, Meltemi, Roma 2007, pp. 51-83; e Eva Hayward e Jami Weinstein, «Introduction. Transanimalities in the Age of Trans* Life», in «TSQ: Transgender Studies Quarterly», vol. 2, n. 2, 2015, pp. 195-208.

39 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 165.

un effetto apparentemente naturale, comporta inevitabilmente una *de-naturazione* proprio di quelle norme che in altri contesti servono a imporre credenze e a conferire “realismo”⁴⁰.

Gender trouble?

Anche se al centro del processo di soggettivazione descritto da Wharton vi è una sorta di *trouble* di specie, non è possibile dare conto del modo in cui ciò avvenga senza fare riferimento, almeno in parte, ad altre matrici, altre norme che vengono sconvolte, a partire da quella di genere. Il romanzo è infatti attraversato da una tensione erotica che coinvolge sia i due amici – destrutturandone l’eterosessualità *attesa* – sia i canarini. Da un punto di vista superficiale, la vicenda sfida l’eteronormatività mettendo in scena una relazione fra due giovani maschi, uno dei quali, Al, è costantemente impegnato a performare una maschilità “standard”, ipernormale e ipereterosessuale. È su quest’ultimo che agisce il potere perturbante del rapporto con l’amico, mentre su Birdy incombe lo spettro dell’omosessualità per via del suo disinteresse nei confronti delle ragazze. Al giunge a mettere in dubbio, retrospettivamente, la propria eterosessualità⁴¹, fino al punto di accettare di non essere eterosessuale, o di non esserlo in maniera ipostatizzata: «Che m’importa anche se è frocio: non ci metto la mano sul fuoco neppure per me»⁴². Questo permetterà ad Al di esprimere apertamente il disfacimento della propria identità smascherandone il carattere di costruzione sociale:

Per tutta la vita, mi sono costruito un’immagine personale di me stesso come si plasmano i muscoli, seguendo le norme di una rivista per culturisti. Solo che non mi costruivo dall’interno, bensì dal di fuori, per proteggere me stesso da ogni sorta di cose. Ora, una grossa parte di questa folle struttura è crollata⁴³.

Sempre superficialmente, l’effetto è quello di un fallimento della performance eterosessuale nei termini illustrati da Butler:

L’ingiunzione a *essere* un dato genere produce necessariamente dei fallimenti,

40 R. Iveson, «Scene domestiche e questione di specie», cit., p. 53.

41 Cfr. W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 84.

42 *Ibidem*, p. 123.

43 *Ibidem*, p. 273.

una varietà di configurazioni incoerenti che, nella loro molteplicità, eccedono e sfidano l’ingiunzione che li genera [...]. Questo fallimento nel diventare “reale” e nell’incarnare il “naturale” è, credo, un fallimento costitutivo di ogni attuazione del genere, proprio perché questi ambienti ontologici sono fundamentalmente inabitabili⁴⁴.

Tuttavia, se ci poniamo dal punto di vista di Birdy, quella che sembrerebbe una strategia di resistenza all’eteronormatività, giocata sull’implicazione costitutiva di desiderio omosessuale/eterosessuale, appare come un tentativo più complesso, una messa in scacco del desiderio eterosessuale a partire da una messa in circolo di desideri *non umani*. Birdy è incapace di avere un rapporto sessuale con una ragazza *non* perché desidera un uomo, ma perché è innamorato di Perta, una canarina. Quello che fallisce, insieme alla possibilità di incarnare il “maschio standard”, è la soggettivazione di Birdy come *umano* standard. L’umanità è infatti, come sostenuto da Iveson⁴⁵, una norma egemone quanto il genere o la razza, più che il semplice effetto aggregato di tali norme.

Analogamente a quanto rilevato da Dell’Aversano⁴⁶, l’affettività fra umani e altri animali è in grado di perturbare la barriera di specie. Se però la descrizione che Dell’Aversano fa dell’affettività interspecifica sembra essere desessualizzata, il desiderio di Birdy per Perta è carico di pulsioni sessuali, che irrompono nella “vita reale” sottoforma di eiaculazioni notturne quando fa sogni su Perta⁴⁷. L’oggetto del desiderio è ambiguo poiché Birdy, in quanto canarino, è attratto da una femmina, ma in quanto ragazzo è attratto da un’altra specie, ed è quindi al di là delle categorie etero/omo. Di più: l’appagamento del desiderio necessita una trasformazione corporea, emotiva e cognitiva radicale (*sentire* come un canarino), tanto che il desiderio è desiderio per il proprio corpo de-umanizzato – desiderio di ali, coda, becco, ma soprattutto *desiderio di desiderio*: volere ciò che vorrebbe un canarino (fare un bagno, sgranchirsi le ali, fare l’amore come lo fanno i canarini, ecc.).

Come leggere dunque la mancanza di attrazione per le femmine umane, questo particolare malfunzionamento della costruzione di un sé eterosessuale? La nozione comune di omosessualità non è l’unica a non darne conto:

44 J. Butler, *Questione di genere*, cit., pp. 205-206.

45 R. Iveson, «Scene domestiche e questione di specie», cit., pp. 56-58.

46 C. Dell’Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken», cit.

47 Cfr. Robert Eberwein, *Armed Forces. Masculinity and Sexuality in the American War Film*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey-Londra 2007, p. 63; e W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 229.

anche gli approcci teorici che scompaginano tale schema binario, come nel caso del modello sesso-genere-desiderio di Butler sembrano non cogliere del tutto la natura di questo fallimento dell'incarnazione della mascolinità. Bisogna piuttosto considerare che femminile e maschile non si limitano a co-costituirsi, ma si confrontano con «un più ampio spettro di possibili posizioni, incluse quelle corrispondenti alle identità non umane»⁴⁸. Poiché è comunque vero che, se il desiderio non discende chiaramente dal sesso o dal genere del soggetto, quest'ultimo non è intelligibile⁴⁹, un desiderio che travalica i confini di specie è ancora più invisibile e chi non incarna adeguatamente «l'umano» viene punito⁵⁰. Birdy, dopo la guerra, finisce in manicomio ed è quindi sottoposto agli effetti di un dispositivo di esclusione/patologizzazione/animalizzazione. Come suggerisce Al, il suo destino in quanto animale potrebbe essere persino peggiore, proprio perché la sua performance lo colloca, come gli uccelli, all'incrocio dei diversi ruoli assegnati dagli umani agli altri animali: la scena presentata dall'amico mescola infatti lo zoo, il circo e il laboratorio scientifico⁵¹.

La vicenda di Birdy richiama evidentemente quella di Venus Xtravaganza nel documentario *Paris is Burning* commentato, tra gli/le altr*, da Butler⁵² e Iveson⁵³. Un breve raffronto con la storia di Venus può offrire alcuni spunti per comprendere il particolare tipo di resistenza agita da Birdy. Proprio come nelle competizioni documentate in *Paris is Burning*, il criterio di valutazione della buona riuscita della performance di Birdy è l'«effetto di naturalità»⁵⁴. Il fatto di costruire la naturalità per sembrare reali mette in crisi il carattere naturale delle norme, sia nel caso di Venus che in quello di Birdy. Sembra tuttavia emergere a questo punto una rilevante differenza fra le due situazioni, poiché Venus cerca di cambiare sesso e razza non solo a livello di percezione di sé, o nella ristretta comunità delle competizioni *drag* dei locali di Harlem, ma a livello sociale. Desidera, insomma, essere riconosciuta come donna bianca *autentica*. La pratica trasformativa di Birdy sembrerebbe invece essere rivolta all'interno. Inoltre, è difficile sostenere un'analogia per quanto riguarda l'aspirazione all'accettazione sociale: se per Venus la riuscita della performance significa accedere ai privilegi della borghesia bianca, per Birdy diventare un

uccello (da allevamento) significa letteralmente finire in gabbia (anche se il desiderio di rinnegare la propria umanità è certamente connesso con l'affrancamento da una serie di obblighi sociali oppressivi che trovano la loro espressione più limpida nella leva militare maschile durante la Seconda Guerra Mondiale). L'omicidio di Venus mostra l'impossibilità di accettare un corpo non conforme alla performance, di confrontarsi con quello che la parodia svela. Ma la violenza psichiatrica subita da Birdy non è così lontana da tale dinamica: in entrambi i casi, «i limiti sociali alla de-naturazione sono crudeli e letali»⁵⁵.

In primo luogo, Birdy de-natura l'umanità, mostrando che è possibile costruire un soggetto non umano, almeno fino a un certo punto, utilizzando qualcosa di simile alle «tecnologie del sé» foucaultiane⁵⁶, come suggerito da Wharton in un'intervista: «Egli cerca di ricostruire se stesso trasformandosi in qualcosa degno di rispetto [...]. Egli deve possedere un'etica e un'estetica di se stesso»⁵⁷. Quello di Birdy è un progetto di soggettivazione a partire da pratiche ben definite. Birdy si esercita con le braccia per prepararsi al volo; modella il proprio fisico controllandone il peso e le forme; struttura tempi e spazi per l'osservazione degli uccelli; costruisce macchine per il volo; esercita la forza di volontà in vista della possibilità di volare. Ma è solo quando abbandona il volontarismo e si rende conto che nel mondo reale non potrà mai volare, che compare la tecnologia più potente, il sogno controllato⁵⁸. Il protagonista raggiunge in breve tempo una padronanza di tale tecnica, sufficiente a costruire un sé onirico in grado di portare a compimento la transizione di specie fino in fondo, giungendo alla percezione del mondo dal punto di vista di un canarino e, al contempo, conservando il contatto con «Birdy-ragazzo», che nei sogni costituirà un elemento fondamentale per agevolare il *passing*. Quando Birdy dovrà «tornare» umano saranno necessarie alcune tecniche speculari, come (re) imparare a mangiare con il cucchiaino⁵⁹. Mangiare con le posate è infatti parte della performance di specie, uno degli atti reiterati che ci consentono di costituirci come «non-animali»⁶⁰.

55 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 122.

56 Cfr. Michel Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 1984, p. 18; e *Tecnologie del sé*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 13.

57 Adam Chmielewski, «Reasons for Life. A conversation with William Wharton», in «Odra», n. 2, 1997, pp. 75-81 (la citazione è a p. 76).

58 Cfr. M. Filippi, *Sento dunque sogno. Frammenti di liberazione animale*, Ortica, Aprilia 2016, pp. 7-15.

59 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 172.

60 Non dovrebbe sfuggire, inoltre, come molti di questi atti che permettono la costruzione

48 D. Herman, «Animal Worlds in Modern Fiction: an Introduction», cit., p. 428.

49 Cfr. J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 27.

50 C. Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken», cit., pp. 89-90.

51 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 213.

52 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. 111-127.

53 R. Iveson, «Scene domestiche e questione di specie», cit.

54 *Ibidem*, p. 53.

In secondo luogo, la sua performance ottiene dei parziali successi, rilevati in particolare dai lapsus di Al, per cui l'amico in manicomio viene «imbeccato»⁶¹, oppure «scosta le ali»⁶², ma anche dal corteggiamento di una cornacchia⁶³. Birdy, come Venus, viene però richiamato all'ordine di una materialità corporea percepita ostinatamente come essenza ultima e portatrice del senso più profondo – là il pene di Venus, qua le braccia inadatte al volo di Birdy.

Riconoscersi

Per comprendere in profondità le implicazioni della transizione di specie nel romanzo di Wharton è importante considerare che la performatività non è esclusivamente un processo individuale, neppure nel senso della costruzione parallela dell'«umano» e dell'«animale». Come sostengono Birke, Bryld e Lykke, è necessario

dare uno sguardo più ravvicinato alla partecipazione degli attori animali, concentrandosi sulla performatività dei due partecipanti alla relazione tesa a creare qualcosa che li trascenda entrambi – un fenomeno d'ordine superiore. Pertanto, vi sono tre tipi di performatività [...]: quella dell'animalità, quella dell'umanità e quella della relazione fra le due⁶⁴.

Se è vero infatti che le tecniche usate per diventare un uccello sono sostanzialmente individuali, occorre notare che il protagonista del romanzo tesse una complessa trama di rapporti con i canarini, nella realtà e nel sogno. La capacità di «passare per» un canarino si misura sempre nel rapporto con Perta, con i figli accuditi insieme a lei e con gli altri canarini in gabbia. Il presupposto di tale interesse per queste relazioni è la credenza in una sorta di mondo segreto dei canarini, mondo non accessibile agli umani⁶⁵. Acquisire il linguaggio degli uccelli è una tappa ineludibile per rispecchiarsi nell'altra: «Sto cercando di decidere in che maniera dirle chi

del soggetto umano fanno riferimento al soggetto bianco «civilizzato»: mangiare con le posate, utilizzare la toilette, vestirsi, ecc.

61 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 32.

62 *Ibidem*, p. 172.

63 *Ibidem*, p. 17.

64 L. Birke, M. Bryld e N. Lykke, «Animal Performance», cit., p. 176.

65 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 114.

sono. Sto cercando di decidere chi sono, anche»⁶⁶.

Il riferimento stesso al «rispecchiamento» è di per sé problematico poiché rimanda ad un'attività visiva – quella di guardarsi allo specchio – che costituisce proprio una delle possibili giustificazioni dell'eccezionalismo umano (l'umano come unico animale che ha esperienza dello specchio). Tale problema può tuttavia costituire un elemento fecondo per la presente discussione, se visto da una prospettiva non antropocentrica, come suggerito da Derrida:

A che punto cominciano lo specchio e l'immagine riflettente, vale a dire l'identificazione della propria immagine? [...]. L'effetto specchio non comincia forse anche quando un essere vivente qualunque identifica come suo essere prossimo o simile un altro essere vivente della stessa specie? E dunque almeno quando c'è sessualità in senso proprio, dovunque la riproduzione passa attraverso l'accoppiamento sessuale. Sarebbe anche necessario, complicazione supplementare ma essenziale, estendere l'effetto del riconoscimento speculare al di là del campo dell'immagine propriamente visiva. Alcuni animali identificano il partner o il loro simile, si identificano essi stessi reciprocamente per il suono della voce o per il canto⁶⁷.

La necessità di un riconoscimento da parte di Perta è espresso da Birdy in modo molto lucido:

Perta mi sta osservando. Mi sta dicendo che io sono un uccello; che devo lasciar perdere sciocchezze da ragazzo [...]. Se riesco a vedermi con i suoi occhi, allora sono un uccello nel suo mondo. Lascio perdere. Mi accampo nella vita che ho sempre desiderato, mi ci radico. Divento, ridivento, un uccello in questo mondo di sogno⁶⁸.

Del resto, Perta viene prima «creata» in sogno, e poi, una volta instaurato un rapporto, viene cercata nel mondo reale. Birdy la trova in uno degli allevamenti amatoriali che frequenta. Perta viene creata almeno due volte: la prima come idea di partner di Birdy-uccello, la seconda come esemplare selezionato dalle tecniche di allevamento. Inoltre, Perta *diviene ciò che è grazie alle pratiche di Birdy-ragazzo*, che la colloca in gabbia, la fa

66 *Ibidem*, p. 250.

67 Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006, p. 101.

68 W. Wharton, *Birdy*, p. 253.

accoppiare, riproducendo le condizioni di vita del sogno, e soprattutto nel momento in cui le conferisce un nome proprio.

È il nome, infatti, che sancisce la prima forma di riconoscimento, dal momento in cui la canarina chiama Birdy in sogno con il suo nome, pur non conoscendolo⁶⁹: «L'utilizzazione della lingua è autorizzata dal fatto che si sia, in precedenza, *ricevuto un nome*. L'occupazione di un nome è ciò che, senza possibilità di scelta, ci colloca all'interno del discorso»⁷⁰. Analogamente a quanto accade nel caso dei/lle transessuali – ma qui a maggior ragione, poiché non viene scelto –, il nome acquisisce una particolare importanza soltanto nella relazione con l'altro, nella possibilità di essere interpellat* con il proprio nome⁷¹. Esattamente perché «il riconoscimento non è [...] conferito a un soggetto, ma forma il soggetto»⁷², questo passaggio sancisce la soggettivazione di Birdy-uccello, che ora è libero di agire socialmente da canarino, accedendo a ulteriori forme di riconoscimento, forme in cui il suo desiderio si rispecchia in quello di Perta e di altri canarini, dando vita contemporaneamente a un processo di apprendimento e di innamoramento: «C'è un trapasso di sentimenti, di cognizioni dall'uno all'altra»⁷³. Anche il sé-ragazzo è un polo di riferimento, la cui importanza è esemplificata nella funzione quasi-divina di colui che apre e chiude le gabbie. Quando nel sogno non riesce a comunicare con il «ragazzo», le conseguenze sono radicali: «Quindi non esisto»⁷⁴.

Birdy abbandona abbastanza presto una concezione del mondo improntata a un ingenuo realismo, in cui gli uccelli sono dotati di esistenza indipendente da lui e dai nomi che gli umani conferiscono loro⁷⁵. Il fatto che successivamente egli concepisca Perta come un prodotto dei suoi sogni potrebbe far pensare a una negazione assoluta dell'*agency* di questi animali, incapaci di vita propria. Tuttavia, occorre ricordare alcuni fatti. Ad esempio, fra gli episodi inaugurali dell'interesse del protagonista per gli uccelli, vi è quello in cui è lui stesso a essere scelto da due piccioni, e non viceversa⁷⁶. Inoltre, l'imprevisto emerge più volte nel corso della narrazione proprio sotto forma di *agency* animale, laddove piccioni e canarini introducono la loro imprevedibile volontà nella relazione. Poiché

queste relazioni fra Birdy e gli uccelli sono caratterizzate da una tensione irrisolvibile fra cura e innamoramento da una parte e sfruttamento ed eterodeterminazione dall'altra, gli uccelli sono attori a pieno titolo sia nel senso di partner sia in quello di soggetti in grado di mettere in campo tutto l'armamentario della resistenza non umana al dominio⁷⁷. La collocazione altalenante del protagonista fra “amore” per gli animali e loro sfruttamento subisce, non a caso, uno spostamento significativo da quando cattura i piccioni, sperimenta (anche in modo cruento) sui canarini⁷⁸ o intraprende una redditizia attività di allevamento, a quando esprimerà sia una presa di coscienza della propria posizione economica e politica dominante («Mi pare di essere un mercante di schiavi»⁷⁹) sia una solidarietà attiva. Se è vero che le varie teorizzazioni raggruppabili sotto l'ombrello del *transhuman* si fondano, ancora una volta, sulla forclusione dell'autonomia degli animali non umani, come sostiene Hauskeller⁸⁰, tanto l'aspetto relazionale della transizione di Birdy quanto il ruolo attivo dei canarini meritano di essere sottolineati come aspetti fondamentali.

Conclusioni

Da quanto emerso, la comprensione delle implicazioni delle azioni di Birdy passa inevitabilmente dalla domanda sul loro successo o fallimento e sui motivi che lo determinano. Tuttavia, sarebbe fuorviante porre tale questione pretendendo di dare una risposta semplicemente affermativa o semplicemente negativa. Al contrario, si potrebbe sostenere, usando proprio le parole di Butler a proposito di *Paris is Burning*, che *Birdy* «non documenta né una efficace insurrezione né una dolorosa ri-subordinazione, ma una instabile coesistenza di entrambe»⁸¹.

Ed è proprio questa coesistenza che può fornirci importanti elementi di riflessione sul modo in cui si forma la soggettività umana e quella animale, ma soprattutto su come esse si co-costituiscono in una relazione in cui non c'è un solo attore ma almeno due. La particolare forma di *agency* di cui

69 *Ibidem*, p. 235.

70 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 112.

71 Cfr. E. Arfini, *Scrivere il sesso*, cit., p. 58.

72 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 168.

73 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 253.

74 *Ibidem*, p. 268.

75 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 114.

76 *Ibidem*, p. 12.

77 Cfr. Stefania Cappellini e Marco Reggio, «Quando i maiali fanno la rivoluzione. Proposte per un movimento antispecista non paternalista», in «Liberazioni», n. 16, 2014; pp. 43-62.

78 W. Wharton, *Birdy*, cit., p. 71.

79 *Ibidem*, p. 205.

80 Michael Hauskeller, «Come diventare un post-cane. Gli animali nel transumanesimo», trad. it. di feminoska, in «Liberazioni», n. 26, 2016, pp. 24-32.

81 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. 126-127.

si può parlare a partire dalla non esistenza di un soggetto preesistente alla propria specie (né al proprio genere) caratterizza sia umani che canarini. Non è possibile ignorare il fatto che anche in questo caso si conferma la lezione foucaultiana, secondo cui ogni rapporto di potere implica forme di resistenza⁸². In tale relazione, soggettivazione e assoggettamento risultano inscindibili: il ruolo delle tecniche di allevamento, ad esempio, va ben al di là della loro applicazione sui corpi degli uccelli, dato che informa il processo di costituzione del soggetto-Birdy attraverso un complesso gioco fra relazione con singoli canarini (Perta e altri), proiezioni ideali relative alla “natura” di queste specie in cattività e utilizzo di tecniche di gestione del corpo umano (reclusione manicomiale, esercizi di riadattamento alle abitudini umane, ecc.).

Per esplorare il modo in cui si forma l’idea *politica* di specie è dunque impossibile fare riferimento al solo meccanismo di umanizzazione o di animalizzazione (senza contare che, al posto di animalizzazione sarebbe più opportuno parlare di *animalizzazioni*). Occorre tenere presente la loro relazione e, per illustrare la complessità dei meccanismi di soggettivazione umana/non umana, il romanzo di Wharton fornisce molti spunti utili. Gli strumenti utilizzati, seppur con qualche forzatura teorica – dall’*animal drag* alla performatività fino all’idea di transizione –, si sono rivelati preziosi sia per comprendere la costruzione dell’“Umano” che per mettere in discussione la rigidità oppressiva del binarismo di specie. La specie, dunque, come il genere, è un processo, una serie di azioni, non un’essenza o un attributo, e il sostantivo/aggettivo “animale” potrebbe slittare verso la sua forma verbale – sebbene ciò sia difficile da rendere nella nostra lingua. “Animale” non è tanto qualcosa che “si è”, quanto qualcosa che “si fa”, ma soprattutto è qualcosa che si fa *insieme*.

82 Cfr., ad es., M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1978.

Vasile Stanescu

Uova e prosciutto “green”?

Il mito della carne sostenibile e i pericoli del locavorismo¹

La prima cosa che chiedo a Salatin quando ci sediamo nel suo salotto è se abbia mai pensato di diventare vegetariano. Non era quello che avevo in mente di dire, ma eravamo appena tornati dai recinti, dove le galline venivano trattate bene e beccavano felici con le piume tutte lustre, e ne avevo tenuta una in braccio. All’improvviso mi sembra che non abbia molto senso che questo animale, del cui benessere ci si è preoccupati tanto, verrà ucciso nel giro di pochi giorni. Un pensiero ingenuo, me ne rendo conto; Salatin sembra sorpreso. «Non mi è mai passato per la testa», risponde².

Penso che ci sia in gioco un’enorme quantità di potere nell’ambito della questione alimentare e sto aspettando che compaia il politico giusto [*right*] per far comprendere che si tratta di un problema familiare importante. Se questo politico fosse di destra [*Right*], tanto meglio. Penso che sarebbe magnifico e che lo sosterrai³.

Nel 2007 la Oxford University Press ha scelto “locavoro” come parola dell’anno⁴. Tale mossa, per quanto puramente simbolica, mette in evidenza sia la crescente popolarità sia la rilevanza che il movimento locavoro sta assumendo nel dibattito sulle politiche alimentari, sull’ambientalismo e sull’etica animale. In sostanza l’argomentazione dei locavori è la seguente: poiché il trasporto di prodotti alimentari su lunghe distanze (i cosiddetti

1 La versione originale di questo saggio è apparsa in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 8, n. 1/2, 2010, pp. 8-32. Per la traduzione è stata consultata anche una versione aggiornata del saggio fornita dall’autore.

2 Joel Salatin, «Interview with Gaby Wood», in «The Guardian», 31/1/2010, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2010/jan/31/food-industry-environment>.

3 Michael Pollan, «Interview with Rod Dreher», in «The American Conservative», 20/6/2008.

4 «Oxford Word Of The Year: Locavore», *Oxford University Press Blog*, 12 novembre 2007, <http://blog.oup.com/2007/11/locavore>.

“chilometri alimentari”) è dannoso per l’ambiente, si dovrebbe scegliere, per ragioni principalmente di natura ecologica, di consumare solo cibo coltivato o macellato “localmente”. Il concetto di “locavorismo” è stato descritto e legittimato da una serie di autori, quali Barbara Kingsolver in *Animal, Vegetable, Miracle*⁵ e Michael Pollan nel bestseller *Il dilemma dell’onnivoro*⁶ (recensito dal «New York Times»), e sostenuto da agricoltori come Joel Salatin, proprietario delle aziende agricole Polyface e personaggio centrale tanto de *Il dilemma dell’onnivoro* quanto del recente documentario *Food Inc.* Malgrado la sua popolarità, ritengo che vi siano diversi elementi sconcertanti nelle giustificazioni offerte a favore del locavorismo. Ad esempio, parte della principale obiezione che Pollan solleva contro la carne “biologica” consiste nell’affermare che rappresenta una falsa narrazione bucolica, prodotta dalla potenza di parole e immagini scelte ad arte, ma priva di coerenza etica, di realtà e, in definitiva, di una qualche forma di consapevolezza nei confronti degli animali. Riflettendo sulla sua esperienza mentre percorreva le corsie di un supermercato *Whole Foods*, Pollan scrive:

Questa particolare etichetta aveva molto da dire sullo stile di vita bovino. L’azienda forniva alle sue vacche di razza Holstein «un ambiente consono, dotato di ripari e di una comoda zona per il riposo... spazio a sufficienza, attrezzature adeguate e la compagnia di altre creature della stessa specie». Sembrava tutto bellissimo, ma poi ho letto la storia di un concorrente che vendeva latte crudo, senza nessun tipo di lavorazione: le sue vacche «pasciano su prati verdi per tutto l’anno». Chissà, mi sono chiesto, se questo ambiente è considerato «consono» dall’altra azienda, cosa che prima avevo dato per scontato: d’un tratto, l’assenza della parola “pascolo” nella prima fiction mi sembrava stranamente sospetta. Un recensore avrebbe parlato di reticenza nel rapporto tra erba e mucche. Man mano che proseguivo fra gli scaffali di *Whole Foods* mi convincevo sempre più che quello era un posto in cui gli strumenti della critica letteraria sarebbero stati molto utili⁷.

Anche se sono d’accordo con Pollan circa la necessità di applicare gli strumenti della critica letteraria nei supermercati *Whole Foods*, molti sostenitori del locavorismo, Pollan incluso, cadono nello stesso errore e creano

5 Barbara Kingsolver, *Animal, Vegetable, Miracle: A Year of Food Life*, HarperCollins, New York 2007.

6 Michael Pollan, *Il dilemma dell’onnivoro*, trad. it. di L. Civalleri, Adelphi, Milano 2008.

7 *Ibidem*, pp. 150-151.

un irrealistico quadro bucolico quando elogiano acriticamente gli allevamenti biologici all’aperto. Nella mia veste di critico culturale, intendo sottoporre il movimento locavoro allo stesso esame critico che i locavoristi hanno condotto nei confronti dell’agricoltura industrializzata, al fine di mostrare come anch’essi abbiano sviluppato un analogo quadro bucolico, idealizzato, irrealistico e, a tratti, ferocemente sessista e xenofobo, quadro che occulta scientemente la violenza esercitata contro gli animali. Mia intenzione non è di screditare la possibilità di un sistema alimentare più naturale e maggiormente sostenibile per l’ambiente – obiettivo che sostengo con convinzione –, ma quella di evidenziare i potenziali pericoli che un approccio incentrato esclusivamente sul “locale”, a discapito del globale, può comportare per gli animali umani e non umani.

I. L’ambiente

a) «L’utopia vegana»

Una delle argomentazioni più convincenti riguardo ai vantaggi ambientali di un sistema alimentare “locale” viene espressa da Pollan nel capitolo de *Il dilemma dell’onnivoro*, intitolato «Il problema etico del carnivorismo». Sotto lo sprezzante sottotitolo «L’utopia vegana», Pollan scrive:

Se si realizzasse l’utopia vegana, molte aree del paese sarebbero costrette a importare da lontano tutti i prodotti alimentari [...]. Smettere di cibarsi di animali significherebbe abbandonare questi luoghi dove gli uomini hanno vissuto finora, a meno di darci totalmente alla dipendenza da una catena alimentare nazionale molto industrializzata, che a sua volta sarebbe dipendente dai combustibili fossili e dai fertilizzanti molto più di adesso, perché i prodotti farebbero viaggi più lunghi e il concime naturale non sarebbe più disponibile. Dubito che si possa costruire un’agricoltura autenticamente sostenibile senza la presenza degli animali, che mettono in circolo le sostanze nutritive e tengono in piedi la produzione locale. Se ci preoccupiamo per la salute della natura, più che della coerenza delle nostre scelte etiche o dello stato della nostra anima, mangiare carne potrebbe essere un’azione quanto più morale possibile⁸.

Pollan riprende di fatto una delle argomentazioni più efficaci del

8 *Ibidem*, pp. 349-350.

movimento per i diritti animali, ossia il notevole e quotidiano impatto ambientale causato dall'industria della carne, per rispedirla al mittente⁹. Così è *a causa* dell'ambiente che si è giustificati – anzi, obbligati – a mangiare carne, dal momento che l'unica alternativa prospettata da Pollan è la globalizzazione delle importazioni di prodotti alimentari su larga scala con effetti altamente inquinanti. Se fosse vera, questa tesi sarebbe ancora più convincente di quanto non appaia nella citazione riportata. Se alimentarsi di animali macellati localmente fosse davvero l'unico modo per contrastare il riscaldamento globale, dovrebbe essere la stessa etica animale a imporre di mangiare carne, poiché la distruzione degli habitat naturali, almeno in parte sostenuta dal riscaldamento globale, sta già causando, a un ritmo senza precedenti, estinzioni di massa di intere specie. Questo ragionamento rappresenta una confutazione del veganismo e del vegetarianismo molto efficace e sofisticata, che temo non sia stata finora affrontata in modo adeguato né dagli attivisti né dagli studiosi.

Prima di concentrarmi su un'analisi più approfondita, voglio sottolineare che la tesi di Pollan non trova riscontro nei fatti. L'aspetto più eloquente del passaggio citato è la completa mancanza di citazioni e di note, due forme di documentazione a cui Pollan fa frequentemente ricorso nelle sue opere quando prende in esame argomenti controversi. Pollan non è l'unico a omettere di fornire dati a sostegno della sua tesi; generalmente, in qualsiasi affermazione a favore della presunta superiorità del locavorismo dal punto di vista ecologico è assente qualsiasi forma di evidenza in grado di sostenere che il veganismo sia più dannoso per l'ambiente che l'alimentarsi di animali macellati nelle vicinanze. I locavori quasi unanimemente si affidano alla logica del "buon senso", secondo la quale, poiché il trasporto è dannoso per l'ambiente, più lontano si deve trasportare una merce, maggiori saranno i danni per l'ecosistema. Alcuni studi recenti hanno messo in discussione tale ragionamento. Ad esempio, uno studio condotto presso la Lincoln University in Nuova Zelanda dimostra che le modalità con cui vengono prodotti mele, carne di agnello e latticini in Nuova Zelanda fa sì che sia più efficiente, in termini di consumo energetico, acquistarli nel Regno Unito piuttosto che in loco. Ecco le conclusioni dello studio:

I chilometri alimentari sono un concetto molto semplicistico che assume la distanza percorsa dai prodotti alimentari come misura del loro impatto

9 Certo anche Pollan non manca di ricordare il degrado ambientale provocato dagli allevamenti intensivi e sostiene che la soluzione a questo problema risieda negli allevamenti locali su piccola scala. Ciò che mi preme sottolineare in questa sede è semplicemente il fatto che Pollan ribalti uno degli argomenti più comunemente utilizzato dagli animalisti.

ambientale. Questo concetto si è affermato grazie alla stampa popolare e alla pressione esercitata da diversi gruppi esteri. Tuttavia, considerare esclusivamente la distanza percorsa dai prodotti alimentari è pretestuoso poiché tale misura non tiene conto del consumo totale di energia, soprattutto di quello speso nella fase di produzione¹⁰.

Di fatto, l'unico studio che finora ha indagato se sia più efficace una dieta vegetariana o una dieta basata su prodotti locali per la riduzione dei gas a effetto serra è stato quello condotto da Christopher L. Weber e H. Scott Matthews della Carnegie-Mellon University, studio che ha portato alla seguente conclusione:

Nonostante la recente preoccupazione pubblica e l'attenzione dei mezzi di informazione circa l'impatto ambientale dell'alimentazione, pochi studi americani hanno confrontato sistematicamente l'entità delle emissioni di gas a effetto serra associate alla produzione alimentare rispetto a quella causata dalla distribuzione a grande distanza, ossia i cosiddetti "chilometri alimentari". In questo studio abbiamo dimostrato che, sebbene gli alimenti siano in genere trasportati a grandi distanze (in media 1640 km per la consegna e 6760 km per l'intera catena di approvvigionamento), le emissioni di gas serra alimentari sono principalmente dovute alla fase di produzione che contribuisce per l'83% delle 8,1 tonnellate di CO₂/anno associate e al consumo alimentare della famiglia media statunitense. Il trasporto contribuisce solo per l'11% e la distribuzione dal produttore alla sede di vendita solo per il 4%. Classi di alimenti diversi presentano un ampio range di valori rispetto all'intensità di produzione di gas a effetto serra; in media, il valore della carne rossa è di circa il 150% superiore a quello della carne di pollo o del pesce. *Pertanto, per ridurre l'impatto ambientale di una famiglia media, riteniamo che un cambio di dieta rappresenti una strategia più efficace dell'acquisto di prodotti locali. Spostare la quantità di calorie che si assume in meno di un giorno alla settimana, dal consumo di carni rosse e latticini a quello di pollo, pesce, uova o di una dieta vegetariana, comporterebbe una maggiore riduzione della produzione di gas a effetto serra rispetto a quella conseguente all'acquisto di prodotti di origine esclusivamente locale*¹¹.

10 Caroline Saunders, Andrew Barber e Greg Taylor, «Food Miles — Comparative Energy/Emissions Performance of New Zealand's Agriculture Industry», «Research Report No. 285», Agribusiness and Economics Research Unit, Lincoln University, Nuova Zelanda 2006, p. 93.

11 Christopher L. Weber e H. Scott Matthews, «Food-Miles and the Relative Climate Impacts», in «Environmental Science & Technology», vol. 42, n. 10, 2008, pp. 3508-3513 (la citazione è a p. 3508; enfasi aggiunta).

In altri termini, consumare vegetali al posto della carne di manzo anche per un solo giorno alla settimana sarebbe di fatto più utile per la riduzione dei gas a effetto serra che l'assunzione continuativa di una dieta basata su prodotti di origine rigorosamente locale. Questa conclusione è in accordo con i risultati ottenuti dal *Panel on Climate Change* delle Nazioni Unite, secondo cui la produzione di carne contribuisce a generare un volume maggiore di gas a effetto serra rispetto all'intero settore dei trasporti, automobili incluse¹². Dati recenti suggeriscono inoltre che gli animali allevati a terra con metodi biologici potrebbero, in determinate condizioni, risultare più dannosi per l'ambiente rispetto a quelli allevati secondo metodi "convenzionali":

I dati diffusi nel 2007 da Adrian Williams della Cranfield University in Gran Bretagna dimostrano che, tenendo conto di tutti i fattori, l'impatto sul riscaldamento globale dei polli allevati a terra con metodi biologici è superiore del 20% rispetto a quello dei volatili da carne degli allevamenti convenzionali. Ciò è dovuto al fatto che i polli "ecosostenibili" impiegano più tempo a crescere e, pertanto, consumano più mangime. Sempre secondo Williams, l'impatto sul clima delle uova biologiche è superiore del 14% rispetto a quello delle uova delle galline allevate in gabbia. «Se vogliamo contrastare il surriscaldamento globale con il cibo che compriamo è chiaro che dobbiamo ridurre drasticamente il nostro consumo di carne», ha affermato Tara Garnett del *Food Climate Research Network* di Londra. Così, mentre noi americani ci preoccupiamo tanto di produzione biologica e dei costi di trasporto dei nostri alimenti, Garnett sostiene che la vera domanda è: «Il nostro cibo deriva o non deriva da un animale?»¹³.

b) Mancanza di terra

Anche se i locavori si immaginano che tutti gli allevamenti intensivi possano essere sostituiti da piccole fattorie sostenibili a conduzione familiare, la realizzazione di questo ideale non è materialmente possibile alla luce dell'attuale tasso mondiale di consumo di carne. Secondo un recente rapporto della FAO, «*Livestock's Long Shadow*», più di 55 miliardi di animali terrestri vengono allevati e macellati ogni anno in tutto il mondo per

12 Richard Black, «Shun meat, says UN climate chief: Livestock production has a bigger climate impact than transport, the UN believes», BBC News, 2008, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/7600005.stm>. Cfr. Inoltre, Henning Steinfeld, Pierre Gerber, Tom Wassenaar, Vincent Castel, Mauricio Rosales e Cees de Haan, «*Livestock's Long Shadow. Environmental Issues and Options*», FAO, Roma 2006, p. XXI, <http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.HTM>.

13 Mike Tidwell, «The Low-Carbon Diet», in «*Audubon Magazine*», gennaio-febbraio 2009, <http://mag.audubon.org/articles/living/low-carbon-diet>.

il consumo umano¹⁴. L'attuale sistema di macellazione consuma il 30% dell'intera superficie emersa del pianeta (circa 3433 miliardi di ettari) e raggiunge lo strabiliante valore dell'80% del totale della superficie terrestre utilizzata dagli umani. Anche sottraendo i terreni che al momento sono riservati alla coltivazione di cereali da foraggio, come in teoria potrebbe avvenire nel caso di un sistema agricolo interamente locale, l'area complessiva *attualmente* occupata dal solo pascolo costituirebbe già, come afferma il rapporto citato, «il 26% della superficie del pianeta non coperta dai ghiacci»¹⁵. Tale stima è destinata a crescere¹⁶, dato l'aumento costante della popolazione umana e del consumo di carne e latticini. Quindi, oltre al problema della sostenibilità, il consumo di carne comporta anche un'enorme perdita in termini di biodiversità, perdita che, paradossalmente, *aumenterebbe* con il passaggio a una dieta a base di prodotti locali, poiché sarebbe necessario riservare aree ancora più estese per il pascolo libero. Secondo il rapporto della FAO, «l'allevamento di bestiame è una delle attuali minacce per 306 delle 825 ecoregioni terrestri identificate dal WWF»¹⁷.

Non è, poi, neppure possibile pensare di mantenere queste fattorie piccole, legate alla comunità o perfino "locali" nel vero senso della parola. Come lo stesso Salatin confessa a Pollan, spiegando perché quasi sempre chiede aiuto ai vicini per uccidere gli animali che alleva:

È un altro motivo per cui qui non alleviamo centomila polli. Non solo la terra non potrebbe sopportarlo. Dovremmo macellare sei giorni alla settimana e quindi faremmo quello che fanno tutte le grandi aziende: metteremmo a lavorare un mucchio di immigrati, perché nessuno qui in zona avrebbe voglia di sbudellare galline tutti i giorni. *La scala delle operazioni fa la differenza*¹⁸.

14 Cfr. H. Steinfeld, P. Gerber, T. Wassenaar, V. Castel, M. Rosales e C. de Haan, «*Livestock's Long Shadow*», cit., p. XXI.

15 *Ibidem*.

16 «La crescita del reddito e della popolazione, insieme al cambiamento delle preferenze alimentari, stanno rapidamente incrementando la domanda di prodotti di derivazione animale, mentre la globalizzazione sta spingendo gli investimenti verso i prodotti e le materie prime dell'allevamento. Si prevede che la produzione globale di carne passerà da 229 milioni di tonnellate nel 1999/2001 a 465 milioni di tonnellate nel 2050, un valore più che raddoppiato, e che quella di latte passerà da 580 a 1.043 milioni di tonnellate» (*Ibidem*, p. XX). A onor del vero, nel suo lavoro più recente Pollan stesso ha cominciato a sostenere la necessità di ridurre il consumo di carne, in maniera però così morbida da non essere stata ripresa dal movimento locavoro. Dato il tasso esponenziale delle previsioni di crescita del consumo di carne occorre lavorare per una diminuzione globale e significativa sul lungo periodo del numero di animali allevati e macellati; timidi appelli per una riduzione minima della percentuale individuale di consumo di carne non hanno alcun senso.

17 *Ibidem*, p. XXIII.

18 M. Pollan, *Il dilemma dell'onnivoro*, cit., pp. 249-250 (enfasi aggiunta).

Tornerò in seguito sul commento di Salatin circa i «lavoratori migranti»; il punto che ora mi preme sottolineare è che la carne prodotta a livello locale, a prescindere dalla sua popolarità, non potrà mai costituire altro che un raro e occasionale elemento di novità o una scelta alimentare riservata a pochi privilegiati per il semplice fatto che in tutto il pianeta non vi è terra arabile a sufficienza per allevare le masse di animali da pascolo necessarie per far fronte al consumo di carne mondiale. E anche se questa transizione fosse materialmente possibile, le aziende dovrebbero necessariamente assumere dimensioni tali da annullare gran parte della loro presunta sostenibilità e integrazione con la comunità locale e, quindi, la loro stessa ragione d'essere. Purtroppo, questa banale considerazione materiale è ignorata da molti esponenti del movimento locavoro, come Barbara Kingsolver, che in inverno invita i figli a non mangiare frutta fresca e a cibarsi di carne perché, a quanto pare, più sostenibile¹⁹.

c) Cioccolato belga

Leggendo la letteratura sul tema, si ha la sensazione che anche gli attivisti locavori dovrebbero rendersi conto che ciò che propugnano non è realizzabile e che comunque comporterebbe un vantaggio marginale per la preservazione ambientale, dato che molti di loro non riescono neppure a essere coerenti con quanto sostengono. Ad esempio, mentre cucina prodotti a chilometro zero delle fattorie *Polyface*, Pollan ammette:

Avevo anche bisogno di cioccolato per il dessert. Che io sapessi, lo stato della Virginia non ne produceva, per fortuna, e quindi comprai un'ottima marca belga senza troppi sensi di colpa²⁰.

Un tale modo di ragionare, anche se potrebbe offrire argomentazioni a favore del consumo a "chilometro zero", come la salvaguardia delle economie locali, non è intellettualmente coerente per ciò che riguarda riscaldamento globale ed emissioni di gas a effetto serra. Seppure, per ragioni che rimangono imprecise, Pollan avesse davvero avuto una necessità improverogabile di avere a disposizione del cioccolato, è difficile capire perché mai quel pezzo di cioccolato sarebbe dovuto provenire dal Belgio e non da una qualche parte degli Stati Uniti (il che, tra l'altro sarebbe stato più utile per preservare le economie locali). Di fatto, la maggior parte dei locavori citati continua a consumare vari prodotti che non sono di origine locale, quali

caffè, tè, olio d'oliva e, citando il passaggio di Kingsolver che prediligo, birra Budweiser²¹.

Neppure le attività commerciali di Salatin, il proprietario delle aziende agricole *Polyface*, che Pollan presenta come un modello da imitare, sono ecologicamente coerenti. Ad esempio, Salatin si rifiuta di far trasportare la sua carne da FedEx perché «non credo sia sostenibile, o "bio", se preferisce, mandare la carne in giro per l'America via corriere»²². A Pollan, invece, dice che, se vuole comprare la sua carne, dovrà «venire a prendersela», ossia dovrebbe viaggiare dalla California alla Virginia²³. Chiedere ai clienti di raggiungere con la propria *automobile* le aziende agricole *Polyface* è un metodo di trasporto delle merci molto meno efficiente rispetto a quello di una rete di distribuzione e spedizione centralizzata, in cui più prodotti vengono trasportati su un veicolo di consegna a pieno carico. Eppure, Salatin è orgoglioso di quanta strada le persone siano disposte a percorrere pur di acquistare i suoi prodotti. Come scrive in un post sul suo sito web, riportando la recensione positiva di un cliente: «Guido per oltre 150 miglia, il doppio tra andata e ritorno, per raggiungere un'azienda *Polyface* e comprare carne sana per la mia famiglia»²⁴. Pare proprio che l'idea romantica del contatto personale e forse anche quella dei grandi viaggi sulle strade americane sembrano possedere, nell'incontro tra Pollan e Salatin, un valore maggiore di qualsiasi considerazione ambientale.

Uno dei paradossi più eloquenti di tutti i sostenitori del locavorismo che abbiamo citato è proprio l'incredibile numero di viaggi che intraprendono regolarmente e, in apparenza, "senza rimorsi" in auto, in aereo o con altri mezzi di trasporto. Ad esempio, Pollan attraversa tutto il Paese, dal Kansas alla California, come appare evidente nelle pagine de *Il dilemma del carnivoro*. Kingsolver è ancora più radicale: parte in auto dall'Arizona per dedicarsi all'agricoltura nelle zone rurali della Georgia, poi guida fino in Canada (dalla Georgia) per trascorrere una vacanza con la famiglia, che apprezza particolarmente perché le è possibile consumare molti prodotti che, altrimenti, sarebbero stati fuori stagione:

Come quei ricconi che attraversano il Paese in aereo la notte di capodanno, avremmo ingannato il tempo e festeggiato quel momento più di una volta. La

¹⁹ B. Kingsolver, *Animal, Vegetable, Miracle*, cit., p. 33.

²⁰ M. Pollan, *Il dilemma dell'onnivoro*, cit., p. 284.

²¹ B. Kingsolver, *Animal, Vegetable, Miracle*, cit., p. 151.

²² M. Pollan, *Il dilemma dell'onnivoro*, cit., p. 147.

²³ *Ibidem*.

²⁴ <http://www.polyfacefarms.com/story.aspx>.

stagione degli asparagi due volte all'anno: una vacanza da sogno²⁵.

Kingsolver e la sua famiglia volano perfino in Europa, tra l'altro, anche per gustare la cucina locale²⁶. E Salatin, riluttante a spedire la sua carne in California, ha recentemente deciso di volarvi per tenere una conferenza a Stanford. Ironia della sorte ha voluto che la sua conferenza prendesse in esame i vantaggi ecologici dell'economia locale. In una certa misura, i paradossi e l'ipocrisia del movimento locavoro possono forse essere giustificati dal fatto che il locavorismo è ben lungi dall'essere pienamente realizzato e che quindi è ancora sulla via di una completa radicalizzazione. Ciò che disturba maggiormente è il modo in cui la violazione delle idee più basilari dello stile di vita locavoro avvenga "senza rimorso" e il modo in cui il movimento si autolegittima sostenendo azioni che sono *più* dannose per l'ambiente dell'attuale sistema alimentare, azioni quali l'utilizzo dell'automobile per acquistare prodotti locali in regioni molto lontane da casa o il consumo compiaciuto di un prodotto fuori stagione in Canada o in Europa.

d) T-shirt e DVD

L'aspetto che smentisce con maggiore evidenza le motivazioni addotte per legittimare il movimento locavoro – non soltanto dal punto di vista ambientale ma anche da quello che prevede di tutelare l'economia locale contro gli abusi della globalizzazione –, è l'attenzione ossessiva che dedica *esclusivamente alla questione del cibo*. Né Pollan, né Kingsolver e neppure Salatin si impegnano ad apprendere come tessere la stoffa con cui confezionare i loro vestiti, benché il cotone, in quanto prodotto agricolo, ponga sotto molti aspetti gli stessi problemi associati all'importazione di alimenti. Eppure, come recentemente documentato dalla rivista «Environmental Health Perspective», il settore alimentare e l'industria della moda sono molto simili sia in termini di inquinamento sia in termini di sfruttamento dei lavoratori:

Anche il cotone, una delle fibre più diffuse e versatili impiegate nella produzione di capi di abbigliamento, esercita un impatto ambientale significativo. La coltivazione del cotone comporta il consumo di un quarto di tutti i pesticidi impiegati negli Stati Uniti, che sono il primo esportatore mondiale di cotone secondo lo *US Department of Agriculture*. Tale coltivazione riceve

25 B. Kingsolver, *Animal, Vegetable, Miracle*, cit., p. 158.

26 *Ibidem*, p. 243.

sovvenzioni per calmierare i prezzi e aumentare la produzione che, a sua volta, rappresenta una delle leve principali a favore del sistema che regge la globalizzazione dell'industria della moda. La gran parte del cotone statunitense è esportata in Cina e in altri Paesi dove il costo della manodopera è basso e dove il materiale viene lavorato, trasformato in tessuto, tagliato e assemblato secondo gli standard previsti dall'industria del settore. La Cina si è imposta come il maggiore esportatore di prodotti pronto-moda, avendo raggiunto, come si evince dal database *UN Commodity Trade Statistics*, il 30% delle esportazioni di abbigliamento mondiali. In *Travels of a T-Shirt in the Global Economy* (2005), Pietra Rivoli, professore di International Business alla McDonough School of Business presso la Georgetown University, afferma che ogni anno gli americani acquistano circa un miliardo di vestiti prodotti in Cina, l'equivalente di quattro capi di abbigliamento per ogni cittadino statunitense²⁷.

Almeno in termini di "chilometri", il cotone è pertanto un esempio ben più eclatante di spreco ambientale rispetto ai prodotti alimentari. La questione dei "chilometri-abbigliamento", però, non finisce qui, poiché gli Stati Uniti acquistano una quantità tale di capi di abbigliamento che le associazioni nazionali di beneficenza non sono in grado di smaltire tutti i vestiti di seconda mano²⁸. I vestiti in surplus vengono perciò *rispediti* nei Paesi in via di sviluppo – dove in molti casi sono stati prodotti; per alcuni di questi i vestiti usati rappresentano il primo prodotto importato dagli Stati Uniti²⁹. Una T-shirt viene prodotta con il cotone coltivato negli Stati Uniti, che viene inviato nei Paesi in via di sviluppo per essere trasformato in capo di abbigliamento, capo di abbigliamento che torna negli Stati Uniti per essere venduto; infine, la stessa T-shirt viene rispedita nei Paesi in via di sviluppo a fini di beneficenza o commerciali. Oltre che per il cotone, questo discorso vale anche per quasi tutti gli altri prodotti regolarmente

27 Luz Claudio, «Waste Couture: Environmental Impact of the Clothing Industry», in «Environmental Health Perspectives», vol. 115, n. 9, 2007, p. A450.

28 «Soltanto un quinto circa dei vestiti donati alle associazioni di beneficenza vengono direttamente utilizzati o venduti dai loro negozi di articoli usati. Come afferma Rivoli: "Non ci sono in America abbastanza persone per utilizzare le montagne di abiti dismessi, neanche quando vengono donati"» (*Ibidem*).

29 «I capi di abbigliamento che non vengono classificati come prodotti vintage o di lusso vengono imballati ed esportati ai Paesi in via di sviluppo. I dati della *International Trade Commission* indicano che fra il 1989 e il 2003 le esportazioni di vestiti di seconda mano dagli Stati Uniti sono più che triplicate, fino a raggiungere quasi 7 miliardi di libbre all'anno. I vestiti usati vengono venduti in più di 100 Paesi. In Tanzania, dove vengono venduti nei mercati *mitumba* – che fioriscono ovunque –, i vestiti di seconda mano costituiscono la prima merce di importazione dagli Stati Uniti». (*Ibidem*, p. A452).

consumati negli Stati Uniti. Quasi tutto ciò che compriamo oggi viene prodotto e consumato nel contesto di un mercato globale e, quindi, condivide gli stessi sistemi di produzione e distribuzione. In termini di distanze di trasporto, non è meno importante discutere di "chilometri-abbigliamento", "chilometri-computer" e perfino di "chilometri-cellulare", in quanto molti di questi prodotti percorrono effettivamente distanze molto più grandi di quelle percorse dai prodotti alimentari, causando effetti molto più deleteri. Inoltre, in quanto a questioni di carattere non ambientale, non è da escludere che le condizioni di lavoro associate alla produzione di molti prodotti non agricoli siano peggiori rispetto a quelle del più tradizionale lavoro agricolo o di allevamento (se si escludono alcuni prodotti, come il caffè e il cioccolato)³⁰.

Il mio obiettivo non è quello di criticare in maniera disonesta i locavori per ipocrisie di poco conto o per la fallacia delle loro valutazioni, poiché né le une né le altre minano la logica della loro tesi. La mia preoccupazione è invece quella di sottolineare come un'ottica limitata al "cibo" e alle "miglia-alimentari" possa occultare molte altre prassi dannose per l'ambiente, a prescindere dal fatto che derivino dalla scelta consapevole di spostarsi in automobile alla ricerca dei migliori prodotti locali o dalla partecipazione inconsapevole al consumo di beni non alimentari che comportano un costo sia per gli umani che per l'ambiente. Ad esempio, nel suo negozio per l'acquisto di regali online, in meno di quattro righe Salatin afferma: «Non spediamo prodotti alimentari in nessun momento e da nessuna parte. Punto», mentre pubblicizza con orgoglio oggetti non alimentari da collezione, quali borse e DVD *Polyface*: «La spedizione è gratuita! La consegna potrà richiedere da 2 a 4 settimane»³¹. Non fa però menzione di come, dove o da chi siano stati realizzati questi prodotti.

30 Ad esempio, nel caso dei capi di abbigliamento, «secondo i dati del *U.S. National Labor Committee*, alcuni lavoratori cinesi guadagnano solo 12-18 centesimi all'ora in condizioni di lavoro pessime. E con la feroce competizione globale che richiede ovunque bassi costi di produzione, molte economie emergenti stanno cercando di ritagliarsi la propria fetta nel mercato mondiale dell'abbigliamento, nonostante questo comporti salari più bassi e condizioni di lavoro peggiori» (*Ibidem*, p. A450).

31 Secondo l'*Environmental Protection Agency*, i DVD sono una fonte notevole di inquinamento da scorie elettroniche. Dal momento che sono prodotti a partire da materiali estrattivi rari, i DVD sono virtualmente impossibili da riciclare, contaminano le riserve d'acqua e producono scorie tossiche sia per l'ambiente che per la salute umana. Inoltre, come spiegato da un opuscolo dell'*EPA* destinato alle scuole: «Una volta che i dischi vengono confezionati, sono pronti per essere spediti ai centri di distribuzione, ai negozi per la vendita al dettaglio o ad altre destinazioni. Il trasporto aereo, su gomma o su rotaia richiede l'uso di carburanti fossili che contribuiscono al cambiamento climatico».

II. I pericoli del locale

a) Sangue e suolo

Se il locale non esercita un "reale" effetto di protezione ambientale, con che altro ha a che fare? Una possibile risposta è stata fornita da Ursula Heise nel recente *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*³². Heise spiega come l'enfasi sul "locale" nell'ambito del movimento ambientalista considerato nel suo complesso possa essere la manifestazione di una deriva molto preoccupante verso il conservatorismo, il provincialismo, la xenofobia e i sentimenti anti-immigrazione. Heise non esita a proporre un'analisi genealogica della retorica nazista del *Blut und Boden* (Sangue e Suolo) al fine di mostrare come alcune preoccupazioni di certe correnti dell'ecologismo contemporaneo in qualche modo riecheggino l'intreccio instaurato dal nazionalsocialismo tra ambientalismo e iper-nazionalismo, intreccio fondato sulla romanticizzazione della relazione *autoctona* tra suolo e locale. Né il sottoscritto né Heise intendono suggerire che il movimento locavoro, o che la mossa localista dell'ambientalismo, sia equivalente al nazismo. L'analisi di Heise è invece rilevante perché dimostra come un interesse esplicito per l'ambiente possa racchiudere in sé e sostenere un conservatorismo di destra, che si pone *contro* chi è visto come alieno rispetto al senso assegnato alla comunità "locale" da parte di chi parla. Da questa prospettiva è evidente che molti appartenenti al movimento locavoro sono mossi dal desiderio di realizzare un'utopia bucolica, dalla nostalgia per un passato che non è mai esistito. Pollan, ad esempio, evoca proprio questa immagine quando descrive la sua prima cena locale presso *Polyface*: «Molti aspetti della cena con i Salatin avevano, almeno per me, il sapore di un'America lontana nello spazio e nel tempo»³³. Tuttavia, questo idillio bucolico è pericoloso non solo perché del tutto ingannevole (i Salatin usano quotidianamente i fuoristrada per spostare le loro mandrie), ma anche perché occulta gli aspetti più oscuri della nostalgia per il passato, quali i resoconti di violenza e di esclusione che vengono cancellati se l'attenzione viene interamente concentrata sul locale.

b) Donne in cucina

L'attenzione che i locavori riservano alla questione del trasporto di

32 Ursula K. Heise, *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford University Press, Oxford 2008.

33 M. Pollan, *Il dilemma dell'onnivoro*, cit., p. 220.

prodotti alimentari a volte si mescola con un ritratto negativo delle donne, in particolare delle femministe, che spesso vengono accusate di aver abbandonato in massa la cucina, ossia di aver smesso di cucinare pasti nutrienti e ricchi di significato per l'intera famiglia. Da questa considerazione ne deriva immediatamente un'altra: l'appello rivolto alla società a favore di un ritorno ai tradizionali ruoli di genere che prevedono che l'uomo eterosessuale si occupi di agricoltura e di allevamento e la donna eterosessuale di cucina e di lavori domestici. Ad esempio, sia Pollan che il film *Food Inc.* presentano Salatin e le aziende *Polyface* come promettenti paradigmi di economia locale. Ma ciò che Pollan si dimentica di dire è che Salatin crede così fermamente nei tradizionali ruoli di genere che in passato non assumeva donne come lavoratrici o stagiste per i lavori agricoli dell'azienda, ma solo per lavorare in cucina³⁴. La mentalità di Salatin, secondo cui il posto delle donne è in cucina e che il loro ruolo è andato in qualche modo "perdendosi", è emersa chiaramente in una recente intervista:

Quarant'anni fa tutte le donne del Paese – sto per dire una cosa molto sessista – tutte le donne del Paese sapevano come si taglia un pollo [...]. Oggi il 60% delle nostre clienti non sa nemmeno che i polli hanno le ossa! Non sto scherzando. Il rapporto con la cucina è diventato incredibilmente ignorante³⁵.

Questa critica del femminismo non ha suscitato alcun commento da parte di Pollan, presumibilmente perché la condivide. Ad esempio, nella recensione del saggio di Flammang, *The Taste of Civilization: Food, Politics, and Civil Society*³⁶, Pollan è d'accordo con la premessa fondamentale dell'autrice:

Sfidando le femministe della seconda ondata che incoraggiavano le donne ad abbandonare cucina, Flammang avanza l'ipotesi che la denigrazione del "lavoro alimentare", ossia di tutto ciò che riguarda la preparazione del cibo

34 «Is Back to Nature Farming Only for Men?», in «Irregular Times», <http://www.irregulartimes.com/polyface.html>. Nota: ciò potrebbe essere cambiato a seguito di pressioni esterne. Ad ogni buon conto, è certamente quello che accadeva quando Pollan ha visitato l'azienda. Anche il sito di Salatin, dove è riportato che verranno assunti 6 uomini e 2 donne, inizia ancora con le seguenti parole: «L'apprendistato, una relazione profondamente familiare, offre la possibilità a giovani uomini di vivere e lavorare con i Salatin» (enfasi aggiunta). Non è comunque chiaro quante donne abbiano mai potuto accedere all'apprendistato agricolo dell'azienda (se mai ve ne siano state).

35 «Interview: Joel Salatin», in «Observer», 31 gennaio 2010, p. 44, <http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2010/jan/31/food-industry-environment>.

36 Janet A. Flammang, *The Taste of Civilization: Food, Politics, and Civil Society*, University of Illinois Press, Chicago 2009.

per la famiglia, abbia distrutto in maniera sconsiderata una delle culle della democrazia: il pasto familiare³⁷.

Queste osservazioni di fatto ribadiscono quanto affermato da Pollan in precedenza:

Il declino [dei pasti preparati localmente] è dovuto a diversi fattori: il lavoro femminile fuori casa, le imprese alimentari impegnate a convincere gli americani a lasciare a loro l'incombenza di cucinare e gli sviluppi tecnologici che hanno fatto sì che fosse più facile per queste stesse imprese svolgere tale compito. Cucinare non è più obbligatorio e per molte persone, e soprattutto per le donne, ciò è stata una benedizione. Forse, però, è stata una benedizione parziale se si considera il fascino culturale che questo soggetto continua ad esercitare in maniera invariata se non addirittura più profonda di prima.

Queste considerazioni si collegano, nel medesimo articolo, alla descrizione di Pollan del saggio di Friedan intitolato *La mistica della femminilità*³⁸: «Un libro che ha insegnato a milioni di donne americane a considerare i lavori domestici, tra cui il cucinare, come un compito ingrato, anzi come una forma di oppressione»³⁹.

Quello che stupisce ancora di più è che anche Kingsolver esprima una visione analoga e apertamente conservatrice in *Animal, Vegetable, Miracle*, ad esempio quando descrive il femminismo come «il più grande inganno della mia generazione»⁴⁰, in quanto ha ingiustamente allontanato la donna dal focolare domestico. In effetti, Kingsolver è molto fiera di calarsi nei panni della massaia che finalmente sa come preparare il formaggio in casa⁴¹. Come ha scritto Jeffrey in un saggio particolarmente illuminante:

Un giorno, durante il *Pennywise Eat Local Challenge*, mentre passavo da un incontro all'altro domandandomi come avrei potuto mettere assieme una cena usando ingredienti locali, senza spendere troppo e senza tempo a sufficienza per fare la spesa, un pensiero ha attraversato la mia mente come

37 M. Pollan, «The Food Movement, Rising», in «The New York Review of Books», 10 giugno 2010, <http://www.nybooks.com/articles/archives/2010/jun/10/food-movement-rising/?page=3>.

38 Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, trad. it. di L. Valtz Mannucci, Edizioni di Comunità, Milano 1976.

39 M. Pollan, «Out of the Kitchen, Onto the Couch», «New York Times Magazine», 29 luglio 2009, http://www.nytimes.com/2009/08/02/magazine/02cooking-t.html?_r=3&pagewanted=1&partner=rss&emc=rss.

40 B. Kingsolver, *Animal, Vegetable, Miracle*, cit., p. 127.

41 *Ibidem*, pp. 126-127 e 156.

un fulmine: l'intera concezione dell'alimentazione locale è *davvero poco favorevole* per le donne che lavorano [...]. Se mangiare locale rappresenta un problema per me, che dire per quelle donne che, volontariamente o meno, lavorano 8-10 ore al giorno per 5 o 6 giorni alla settimana, in un ufficio, in ospedale o in tribunale? Che dire per quelle donne che, oltre a lavorare per molte ore, spendono parecchio tempo come pendolari e hanno anche dei figli che richiedono affetto e aiuto per i compiti? [...]. Ci possiamo definire femministe (ossia persone che auspicano l'eguaglianza per tutte le donne in ogni luogo) e continuare a pensare che una cena ideale debba consistere di ravioli fatti a mano e di marinata cotta a fuoco lento a partire da uva di stagione, pomodori raccolti dal proprio orto e da un'insalata con vegetali che (cerchiamo di essere onesti) non si trovano sugli scaffali di *Safeway*?

Jeffrey collega poi esplicitamente queste considerazioni al libro di Kingsolver:

Barbara Kingsolver ha dedicato un anno della sua vita alla coltivazione di un orto con il quale nutrire la sua famiglia e in seguito ha scritto un libro meraviglioso su questa sua esperienza. Ma che cosa sarebbe successo se avesse fatto la stessa cosa 25 anni fa, all'inizio della sua carriera di scrittrice? A mio parere, un libro del genere – sempre che fosse riuscita a trovare un editore, cosa tutt'altro che facile – non avrebbe avuto un pubblico così ricettivo; ma ancora *più importante* è che tutto quell'estirpare erbacce, irrigare e cucinare avrebbero potuto distrarla dall'arduo e solitario compito di apprendere l'arte della scrittura⁴².

c) «100% americano»

Il movimento locavoro, se pare essere un discutibile alleato del femminismo, sembra anche trovarsi pericolosamente vicino alle derive nativiste del discorso americano su razza e nazione. Basti considerare, ad esempio, i criteri usati da Salatin per scegliere a chi assegnare uno dei posti di stagista oggi tanto richiesti presso la sua azienda. Il primo requisito richiede che i candidati siano

pieni di energia e di entusiasmo, intraprendenti, sgobboni, determinati; devono essere consapevoli e predisposti all'apprendimento; devono essere

42 Jennifer Jeffrey, «The Feminist in My Kitchen», in «Stalking Beauty and Courting Wonder in Words and Images» (blog), 26 giugno 2007, <http://jenniferjeffrey.typepad.com/writer/2007/06/one-day-during-.html>.

positivi, evitare di lamentarsi, mostrare riconoscenza, allegri, capaci di andare dritti al sodo, affidabili e fedeli; devono essere in grado di assumersi le proprie responsabilità con tenacia e *possedere le caratteristiche di aspetto tipiche dei bravi ragazzi o delle brave ragazze al 100% americani. Facciamo molte, molte, molte discriminazioni*⁴³.

Ovviamente, questo elenco riafferma una visione conservatrice del genere, visto che è difficile immaginare che una donna che indossi solo abiti maschili possa essere considerata una «brava ragazza americana al 100%», o che un uomo che indossi abiti da donna, e tanto meno se è omosessuale o transessuale, possa essere considerato un ragazzo «americano al 100%». In effetti, è davvero bizzarro che «le caratteristiche di aspetto» costituiscano una categoria così importante per Salatin nel momento in cui si trova a decidere a chi offrire un posto di lavoro in un'azienda agricola. Inoltre occorrerebbe domandarsi che cosa mai possa significare l'espressione «100% americani» in un Paese, come gli Stati Uniti, caratterizzato da un mosaico complesso di etnie e di flussi migratori. Non è certo rassicurante apprendere che Salatin ha conseguito il suo diploma di laurea presso la Bob Jones University, l'università cristiano-evangelica di stampo ultraconservatore che ha chiuso le sue porte agli afroamericani fino al 1975 e che nel 2000 ha messo al bando le coppie interrazziali (bando che ha scatenato una bufera mediatica e una riduzione delle frequenze degli studenti che alla fine hanno costretto l'ateneo a rivedere la propria politica)⁴⁴. Nel corso dell'intera sua storia, la Bob Jones University ha di fatto perseguito una politica ufficiale che vietava tutti gli atti omosessuali in quanto perversioni condannate da Dio⁴⁵. È quindi probabile che questioni come l'inclusione razziale, i diritti dei gay e la giustizia sociale non abbiano rappresentato nella vita precedente di Salatin delle motivazioni particolarmente forti. Ma ancora più importante è sottolineare che Salatin non ha mai rinnegato il suo rapporto con l'ateneo, che nel 2009 lo ha nominato «Ex allievo dell'anno»⁴⁶. Salatin, inoltre, è un dichiarato oppositore del *Civil Rights Act* del 1964, in quanto, a suo dire, provocava un «razzismo al contrario»:

43 J. Salatin, *Polyface, Inc. Apprenticeships*, <http://www.polyfacefarms.com/apprentice.aspx> (enfasi aggiunta).

44 Bob Jones University, «Statement about Race at BJU», <http://www.bju.edu/welcome/who-we-are/race-statement.php>.

45 Bob Jones University, *Student Handbook*, 2005, p. 29.

46 «Headlines: Giving Due Honor: Accolades for Students and Grades», in «BJU Review», inverno 2009, vol. 24, n. 3, p. 2, http://issuu.com/bjureview/docs/bju_review_winter_2009.

Anche se corro il rischio di essere additato come estremista, voglio esprimermi sul movimento per i diritti civili [...]. Non appena è intervenuto il governo, è stata forzata la mano e ci sono stati più danni che benefici. Qualcuno crede davvero che le relazioni tra le razze in America siano oggi migliori di quanto avrebbero potuto essere se gli sviluppi degli anni '60 avessero mantenuto un ritmo che fosse metabolizzabile dalla società? Oggi, invece, c'è una discriminazione al contrario [...] e altrettanto se non più odio interrazziale rispetto al 1965. Ogni movimento ha le sue frange estreme e il Ku Klux Klan non rappresentava di certo l'americano medio durante l'ascesa del movimento per i diritti civili. Oggi la discriminazione al contrario alimenta un risentimento che non sarebbe mai esistito se il movimento avesse potuto svilupparsi senza le pesanti ingerenze del governo federale⁴⁷.

Salatin ha inoltre descritto il presentatore di talk-show Glenn Beck, un conservatore fortemente critico dei matrimoni omosessuali e dell'immigrazione illegale, come «privo di secondi fini» e «assetato di verità»⁴⁸, mentre non lesina considerazioni che gettano una luce negativa, se non addirittura umiliante, sui lavoratori migranti. Ad esempio, parlando di fronte al Congresso, Salatin ha affermato, per spiegare come rendere più trasparente il sistema di produzione della carne, che

l'agricoltura e gli alimenti industriali hanno ormai acquisito un odore e un aspetto ripugnanti, e sono propri degli emarginati sociali, come gli studenti meno bravi e i lavoratori stranieri⁴⁹.

In effetti, l'ostilità verso i migranti sembra rappresentare il motivo principale per cui Salatin sostiene l'acquisto di cibo locale e, quindi, la manodopera locale:

Un sistema alimentare sostenibile su base locale è formato in parte anche da un'infrastruttura locale, che comprende il lavoro. Una delle caratteristiche

47 J. Salatin, *Everything I Want to Do Is Illegal*, Polyface, Swoope, VA 2007, p. 201.

48 Lewis McCrary, «Cultivating Freedom: Joel Salatin Practices Ethical Animal Husbandry – No Thanks to the Feds», in «The American Conservative», vol. 8, n. 14, 2009, <http://www.theamericanconservative.com/articles/cultivating-freedom/>.

49 Testimonianza di Joel Salatin, Polyface Farm, Swoope, Virginia United States Congress, «After the Beef Recall: Exploring Greater Transparency in the Meat Industry», *House Committee on Oversight and Government Reform*, 17 aprile 2008. Se da un lato sono d'accordo con l'affermazione che i lavoratori migranti sono sfruttati dal sistema agricolo-industriale, non mi è chiaro come raggrupparli insieme agli studenti meno bravi e definirli «emarginati sociali» possa contribuire a migliorarne le condizioni di lavoro.

dei sistemi alimentari non locali è la necessità di reperire manodopera a basso costo al di fuori della comunità. Questo afflusso di manodopera a basso costo può cambiare radicalmente la struttura sociale [...]. Ne consegue un drastico aumento degli insegnanti e delle classi con l'inglese come seconda lingua, delle attività di tutela della polizia e dei traduttori nei tribunali, che può sconvolgere e traumatizzare una comunità. Questa non è xenofobia: è coscienza sociale e senso di responsabilità⁵⁰.

Per chiarezza ribadisco che non sto sostenendo che tutti i locavori, o la maggior parte di loro, condividano posizioni escludenti. Appare, tuttavia, evidente che almeno alcuni di loro sono disposti a sostenere chi condiziona tali opinioni, come testimoniato da Pollan in un'intervista con Rod Dreher, autore di *Crunchy Cons* e noto oppositore dei diritti di omosessuali e immigrati⁵¹.

Queste opinioni non dovrebbero sorprenderci. Infatti, come scrive Kelefa Sanneh sul «New Yorker»:

Il ruralismo, come l'ambientalismo, non è sempre stato considerato una causa progressista e in effetti non c'è nulla di liberale in una bicicletta o in un formaggio prodotti artigianalmente [...]. Rod Dreher, collaboratore del *National Review* e autore di *Crunchy Cons*, è un fervido sostenitore del biologico e un fervido oppositore dei matrimoni omosessuali. Victor Davis Hanson, autore di *Fields Without Dreams: Defending the Agrarian Idea*, ha anche scritto *Mexifornia*, un libro sui pericoli dell'immigrazione⁵².

In effetti, i sindacati dei lavoratori agricoli che hanno cercato di sfruttare *Food Inc.* a fini organizzativi sono stati più volte allontanati dal set⁵³.

È quindi paradossale che Pollan denunci la prassi della raccolta di prodotti biologici con trattori funzionanti con biodiesel riciclato come poco progressista a causa del trattamento iniquo che ricevono i lavoratori messicani, e allo stesso tempo presenti Salatin come esponente di rilievo della

50 J. Salatin, *Everything I Want to Do Is Illegal*, cit., p. 201.

51 Al proposito cfr. la citazione in esergo, nonché i diversi articoli apparsi sul blog della *Coalition of Immokalee Workers* (CIW), <http://www.ciw-online.org/news.html>. Di particolare interesse è anche il modo in cui i ristoranti della catena Chipotle strumentalizzano il proprio utilizzo di carni provenienti dalla Polyface per ribattere alle critiche relative al trattamento che riservano ai lavoratori migranti.

52 Kelefa Sanneh, «Fast Bikes, Slow Food, and the Workplace Wars», in «New Yorker Magazine», 22 giugno 2009, http://www.newyorker.com/arts/critics/atlarge/2009/06/22/090622crat_atlarge_sanneh.

53 Cfr. nota 51.

futura avanguardia di un movimento alimentare progressista e ugualitario⁵⁴. Come ha commentato di recente la giornalista britannica Yasmin Alibhai-Brown:

La gente per bene dovrebbe unirsi a un movimento sguaiato che vuole vietare l'ingresso agli alimenti "alieni"? Basta considerare il linguaggio che usano per rendersi conto che è molto vicino alle visioni anti-immigrazione: «Questi prodotti arrivano da chissà dove e hanno il sopravvento sui nostri, declassano i nostri piatti tipici, competono scorrettamente con il brodo e la salsiccia di pecora scozzese, che stanno scomparendo, eccitano i nostri sensi al di là di ogni decenza, contaminano l'identità del nostro Paese in maniera irreversibile». Se poi si passa all'acceso dibattito sulla necessità da parte dell'Occidente di ridurre l'importazione di cibo, ci resta in bocca un sapore ancora più amaro. Se decidessimo, come hanno fatto molto dei miei amici, di non comprare più prodotti alimentari importati da oltreoceano, non faremmo che peggiorare la condizione dei più poveri: i contadini che lavorano duramente nei Paesi in via di sviluppo, già pesantemente colpiti dal protezionismo commerciale imposto dagli embarghi dei Paesi ricchi. Sarebbe inoltre come dire no anche ai produttori del commercio equo e solidale, dal momento che anche le loro merci devono entrare nei nostri supermercati. Stiamo forse affermando che queste vite non contano perché preferiamo scegliere una visione etica più alla moda? Vergogna per quegli ambientalisti che riescono ad essere tanto sprezzanti. Potrebbero credere in ciò che fanno solo se le vite di quei contadini non contassero davvero⁵⁵.

Dentro il movimento locavoro potrebbero annidarsi gli stessi sentimenti anti-immigrazione che hanno caratterizzato il precedente movimento *Buy American* nel periodo che va dagli anni '70 agli anni '90 del secolo scorso. Molti dei motivi che oggi vengono utilizzati a sostegno del locavorismo

54 Si potrebbe sostenere che i commenti di Salatin sui lavoratori migranti riflettano esclusivamente le sue preoccupazioni relative agli standard lavorativi. Al proposito, Sanneh dà, dal mio punto di vista, un'ottima risposta: «Chi sostiene la necessità del cibo autoprodotta e di aziende (molto) piccole [...] talvolta parla di come l'artigianato sia in grado di migliorare le condizioni di vita dei lavoratori. Ma la peculiarità di questo movimento scarsamente organizzato è quella di non essere un movimento di lavoratori, ma di consumatori» (K. Sanneh, «Fast Bikes, Slow Food, and the Workplace Wars», cit.). Sebbene abbia fatto una ricerca approfondita, non ho trovato prove che Salatin abbia mai collaborato con i sindacati dei lavoratori agricoli per migliorare le loro condizioni di lavoro.

55 Yasmin Alibhai Brown, «Eat Only Local Produce? I Don't Like the Smell of That: The Language in This Debate Is a Proxy for Anti-immigration Sentiments», in «The Independent», 12 maggio 2008, <http://www.independent.co.uk/opinion/commentators/yasmin-alibhai-brown/yasmin-alibhaibrown-eat-only-local-produce-i-dont-like-the-smell-of-that-826272.html>.

– la paura della globalizzazione, il supporto ai sindacati, le critiche alle prassi di sfruttamento della manodopera in altri Paesi e gli appelli a favore dello stile di vita tradizionale americano –, erano infatti già presenti in un movimento analogo che, nel corso del tempo, è degenerato nel nazionalismo regionale e nella xenofobia anti-immigrazione. Come documentato da Frank in *Buy American: The Untold Story of Economic Nationalism*:

I sostenitori più famosi di *Buy American* promettevano nientemeno che di proteggere e di servire il popolo americano; ma la miope difesa del "noi" contro la minaccia dello "straniero" è precipitata verso una chiusura sempre più completa. Quella che era partita come un'iniziativa innocente al confine di Orange County, in Florida o nello Stato dell'Alaska si è conclusa con la creazione meno innocente di un confine economico tracciato in base alla razza o alla cittadinanza⁵⁶.

Ci sono quindi non pochi motivi per ritenere che un movimento contemporaneo contrario all'importazione di merci da altri Paesi possa finire per fare affidamento su – se non mobilitare – paure xenofobe e nazionalistiche nei confronti di altri popoli e di altre nazioni. E questa preoccupazione si fa ancora più intensa quando sono i prodotti alimentari ad essere boicottati, data la stretta connessione tra cibo ed identità culturale⁵⁷. La stigmatizzazione di un alimento esclusivamente sulla base del luogo di provenienza fa correre il rischio di stigmatizzare anche il popolo che se ne nutre. La diversità, di conseguenza, ne risentirebbe:

Un paradosso finale: da un certo punto di vista, ogni comunità con al suo interno una base di attivisti a favore di un'alimentazione locale è una comunità che indebolisce la diversità. Anche se raramente prendiamo in esame le influenze del mercato che rendono possibile la diversificazione di una comunità, basta riflettere un solo istante per rendersi conto del profondo legame che intercorre tra diversità culturale e accesso al mercato. I critici della globalizzazione sostengono, spesso facendo ricorso a dati inconvertibili, che le forze globali depauperano la varietà delle culture indigene presenti nel mondo, spazzando via lingue, conoscenze e consuetudini locali. Costoro, però, non tengono conto del fatto che le manifestazioni materiali di tale

56 Dana Frank, *Buy American: The Untold Story of Economic Nationalism*, Beacon Press, Boston 1999, p. 243.

57 Per una parziale rassegna della letteratura recente sul tema, cfr. Sidney W. Mintz e Christine M. Du Bois, «The Anthropology of Food and Eating», in «Annual Review of Anthropology», n. 31, 2002, pp. 99-119.

diversità possono giungere fino a noi proprio grazie alla globalizzazione. Il localismo, al contrario, indica ciò che è accettabile e ciò che non lo è dentro un confine arbitrario. In questo senso, riduce la diversità. Chiunque avesse delle perplessità al proposito dovrebbe chiedersi che aspetto assumerebbe la mappa culinaria di New York se fosse negato il libero accesso ai produttori stranieri. È solo grazie ai distributori provenienti da ogni parte del mondo e in grado di fornire ingredienti tipici se Harlem, Chinatown e Little Italy sono simboli esuberanti di diversità urbana, culinaria e culturale⁵⁸.

d) Salvare anime

Finora ho trascurato quello che, di fatto, è l'aspetto più agghiacciante e inquietante del movimento locavoro: la naturalizzazione e la giustificazione esplicita della violenza gratuita e arbitraria contro gli altri animali. Qui è necessario tornare alla già citata affermazione di Pollan che, nel confronto fra locavorismo e veganismo, sostiene che l'unica motivazione del veganismo sia il desiderio di un'assoluta purezza morale, disposta a distruggere l'intera natura pur di salvare la propria "anima". Pollan prosegue su questa linea lungo tutto il libro, tacciando i vegetariani di bigottismo, arrivando addirittura a sostenere che sarebbero dei "puritani":

Negli scritti dei pensatori animalisti scorre una vena sotterranea di puritanesimo, un profondo disagio non solo nei confronti della nostra parte ferina, ma anche di quella delle fiere stesse. Questi signori vorrebbero sopra ogni altra cosa sollevare l'uomo dal "male intrinseco" della natura, e tutti gli animali con lui. Viene da chiedersi se il loro vero nemico non sia alla fine il mondo naturale⁵⁹.

Al proposito è indicativo che Pollan descriva abitualmente i vegani come bigotti puritani, ma gli unici esempi che propongono sia lui che Kingsolver sono quelli di persone che, per motivi religiosi, non hanno remore a uccidere gli animali perché ritengono che non possedano un'anima:

Durante il mio soggiorno alla fattoria, avevo chiesto a Joel come faceva a sopportare la macellazione dei polli. «Semplice», aveva risposto, «noi abbiamo l'anima, gli animali no. È un punto fermo tra le cose in cui credo. Dio non li

creò a sua immagine e somiglianza, e quando muoiono, muoiono e basta»⁶⁰.

Dato che gli animali non umani non hanno un'anima e sono quindi del tutto differenti rispetto agli umani, Salatin incoraggia i bambini a sgozzarli:

È interessante notare che di solito le famiglie che ci fanno visita vogliono vedere come si macella un pollo. Bene, mamma e papà (generalmente hanno tra i 20 e i 30 anni) rimangono in auto, mentre i bambini, che possono avere 8, 9, 10 o 11 anni, vengono dappresso per vedere cosa facciamo. Non abbiamo ancora trovato un bambino con meno di 10 anni che provi anche la pur minima ripulsa per ciò che mostriamo loro. Si trovano subito a proprio agio. Gli diamo perfino il coltello in mano e li facciamo sgozzare⁶¹.

La sprezzante indifferenza di Salatin per l'integrità fisica e per la vita degli altri animali è rappresentativa dei sostenitori del locavorismo. Gli intellettuali principali di questo movimento, in particolare Pollan e Kingsolver, sono impegnati a reintrodurre lo specismo che il locavorismo, in un primo momento, sembra mettere in discussione. In effetti, è difficile immaginarsi come il movimento locavoro possa mai tradursi in un reale miglioramento delle condizioni di vita degli animali, dal momento che molti dei suoi sostenitori più famosi ritengono che gli animali non abbiano un'anima e accettano il dominio dell'"Uomo" e il consumo di animali come la definizione più propria della nostra umanità. Ad esempio, sia Pollan che Kingsolver snocciolano, senza alcuna prova, un'interminabile lista di caratteristiche umane sempre più esoteriche che sono supposte essere derivate dal consumo di carne: un cervello di grandi dimensioni⁶², tutte le forme di interazione sociale, tra le quali un non meglio precisato «piacere della tavola»⁶³, il libero arbitrio⁶⁴ e, addirittura, la «civiltà»⁶⁵. L'esempio più esilarante è di Pollan, secondo il quale la marijuana esercita i propri effetti sugli umani in quanto in grado di simulare nel nostro cervello gli effetti della caccia:

Più tardi mi venne in mente che quello stato mentale [durante la caccia],

60 *Ibidem*, p. 354.

61 «Annie Corrigan, Joel Salatin and Polyface Farm: Stewards of Creation», in «EarthEats», 26 marzo 2010, <http://indianapublicmedia.org/eartheats/joel-salatin-complete-interview/>.

62 M. Pollan, *Il dilemma dell'onnivoro*, cit., p. 313.

63 *Ibidem*, p. 293.

64 *Ibidem*, p. 319.

65 B. Kingsolver, *Animal, Vegetable, Miracle*, cit., p. 222.

58 James McWilliams, «Is Locavorism for Rich People Only?», in «Freakonomics» (blog), 14 ottobre 2009, <http://freakonomics.blogs.nytimes.com/2009/10/14/is-locavorism-for-rich-people-only/>.

59 M. Pollan, *Il dilemma dell'onnivoro*, cit., p. 345.

decisamente piacevole, era molto simile a quello indotto dalla marijuana: i sensi si fanno più acuti e il pensiero sembra dimentico di tutto ciò che non rientra nell'istante presente, insensibile al disagio fisico e al passare del tempo [...]. Forse la presenza di questi recettori [dei cannabinoidi] è proprio un adattamento evolutivo, utile per coloro che vivono di caccia. Nel cervello c'è una sostanza chimica che acuisce i nostri sensi e ci dà modo di focalizzare l'attenzione e di ignorare tutto ciò che interferisce con il nostro compito, inclusi il disagio fisico e il passare del tempo, e che per di più fa aumentare l'appetito: sembra una perfetta arma farmacologica per il cacciatore⁶⁶.

Uno degli aspetti più incongrui della letteratura locavora è che da un lato i suoi sostenitori descrivono vividamente, e spesso poeticamente, gli abusi perpetrati negli allevamenti industriali, dall'altro non ritengono degne di attenzione le ragioni per cui ci si dovrebbe preoccupare della questione. Dal momento che gli animali non possiedono un'anima, non siamo in grado di capire che cosa, e perfino se, pensino o sentano. Di più: il fatto che li dominiamo costituisce l'essenza stessa di ciò che ci definisce come umani. Salatin si è infatti più volte espresso contro le cosiddette iniziative elettorali "Prop 2", promosse da *The Humane Society of the United States* in tutto il Paese, volte a mettere al bando i peggiori abusi perpetrati negli allevamenti intensivi, come le gabbie in batteria e quelle di gestazione⁶⁷. Sebbene le iniziative "Prop 2" siano a loro volta oggetto di controversia nell'ambito del movimento animalista (in quanto richiedono gabbie più grandi invece che la loro abolizione), la posizione di Salatin è che la legge dovrebbe consentire alle persone di fare ciò che vogliono con gli animali da allevamento. Salatin di fatto sostiene una riduzione delle attività di controllo e di vigilanza sulle modalità con cui gli allevatori crescono il proprio bestiame. L'allentamento dei controlli governativi, se da un lato è dubbio che possa favorire, come sostiene Salatin, le piccole aziende che "lavorano" con gli animali, dall'altro legittimerebbe le attuali prassi che rendono possibile l'orrore in cui vivono gli animali da allevamento, riducendo ulteriormente la seppur infima tutela legale che viene loro accordata. Altrettanto importante è che la visione locavora pregiudicherebbe ogni futura iniziativa a favore degli animali, dal momento che naturalizza l'originaria relazione di dominio sulla quale si fondano tutte le forme di violenza contro gli altri animali.

66 M. Pollan, *Il dilemma dell'onnivoro*, cit., p. 366.

67 Per un esempio fra i tanti, cfr. l'intervista di Mandy Henderson, «Joel Salatin – The Pastor of the Pasture», in «Columbus Underground», 28 febbraio 2010, <http://www.columbusunderground.com/joel-salatin-the-pastor-of-the-pasture>.

Sono "locavoro" (e vegano)

Quanto discusso non intende negare che il "locavorismo" non abbia sollevato questioni importanti. Ad esempio, gli orti urbani, i mercati degli agricoltori, l'organizzazione della *Community Supported Agriculture* e le aziende biologiche che non fanno uso di monoculture e pesticidi e che garantiscono i diritti dei lavoratori sono tutti obiettivi importanti che il locavorismo contribuisce a perseguire. Il problema del movimento locavoro è che continua ad articolarsi sulla base di una falsa dicotomia tra "vegan e vegetariani" e consumatori consapevoli, come se fosse impossibile preoccuparsi contemporaneamente del benessere degli animali, della tutela dell'ambiente e delle più ampie questioni che riguardano la giustizia e le politiche alimentari. Argomentazioni del tutto ragionevoli contro le monoculture si trasformano così in attacchi irragionevoli contro i vegetariani. La realtà, tuttavia, è che molti vegetariani e vegani, avendo già iniziato a controllare e a gestire consapevolmente la loro dieta, sono spesso più consapevoli dei pericoli legati alle pratiche dell'allevamento industriale e sono pertanto più propensi a cibarsi di frutta e verdura coltivate eticamente (ammesso che qualcosa del genere possa esistere). Come Pollan e altri hanno fatto notare, gli allevamenti industriali sono economicamente sostenibili solo grazie alle ingenti sovvenzioni che lo Stato eroga regolarmente ai grandi agricoltori industriali, che coltivano interi territori con monoculture di soia, grano e mais, che a loro volta vengono venduti agli allevamenti intensivi, che sono i più grandi consumatori di tali prodotti negli Stati Uniti. La questione, quindi, non è se si debba o meno porre fine al movimento per un consumo alimentare consapevole. È l'agricoltura industriale su larga scala ad essere davvero dannosa per l'ambiente, i lavoratori e gli animali. La questione è, invece, se siamo o meno in grado di sviluppare una nuova conoscenza e una nuova articolazione delle modalità con le quali gli obiettivi del movimento locavoro vengono espressi e recepiti. Ciò che conta più del concetto troppo semplicistico di "chilometri alimentari" è l'impronta ecologica prodotta dalla nostra alimentazione e l'impatto ambientale conseguente a qualunque acquisto alimentare. Accostarsi al problema da questa prospettiva più ampia non può che tradursi in una notevole riduzione del consumo umano di carne, oltre che in tagli significativi dell'intero sistema dei servizi del mercato globale, abbigliamento ed elettronica compresi.

È infine molto importante prendere in esame in che modo e per quali ragioni sono strutturati gli appelli in favore del "locavorismo". A questo proposito, come già detto, la tendenza di molti esponenti del movimento a muovere critiche scorrette e ingiustificate contro le femministe e contro

gli immigrati, visti entrambi come corruttori di uno stato romantico e idealizzato di comunità locale, è molto preoccupante e potenzialmente molto pericolosa. Come dimostra *Buy American*, movimento sorto come risposta sindacale allo sfruttamento dei lavoratori, le cause originariamente “progressiste”, qualora non considerino le intersezioni di genere, razza, classe e cittadinanza, possono degenerare nel nazionalismo e nel localismo xenofobo. In sintesi, l’ingannevole dicotomia tra vegano e locale può essere risolta, facendo sì che gli attivisti animalisti e gli attivisti per le politiche alimentari possano unire le forze in un movimento comune e più efficace. Dobbiamo partire dal crescente consenso circa la necessità di un’alimentazione più giusta per affrontare l’intera gamma delle questioni di giustizia sociale che dovrebbero stare al cuore di una dieta realmente giusta e “green”.

Traduzione dall’inglese di Michela e Massimo Filippi

Sune Borkfelt

I suoni spettrali del mattatoio: sul rumore e sul silenzio degli animali

«Come la bellezza è negli occhi di chi guarda, il suono spesso risiede nell’orecchio di chi ascolta», ci ricorda lo storico ambientale Peter A. Coates¹. Del resto ciò che definiamo “rumore” sono i suoni che ritieniamo più o meno fastidiosi e disturbanti rispetto ai nostri scopi o al nostro benessere. Alcuni rumori sono completamente privi di senso; ad esempio, il rumore di una macchina industriale può disturbare ed è inutile, dal momento che è un sottoprodotto della macchina nell’effettuazione del suo compito, dal momento cioè che non ha un fine in se stesso. Altri rumori sono più complessi. Nel rumore associato alle voci di altri umani o alla musica riconosciamo l’esistenza di uno scopo. La musica non è rumore se sto suonando per piacere, ma potrei considerarla rumore se, provenendo dall’appartamento del vicino, mi disturbasse mentre sto scrivendo questo articolo. Ovviamente, la musica avrebbe uno scopo per il mio vicino, che proprio per questo non la considererebbe un rumore.

In quanto individui appartenenti a una società concepiamo e ci aspettiamo che determinati paesaggi sonori costituiscano lo sfondo uditivo della nostra esistenza. Come afferma Steven Connor, «[un] paesaggio sonoro è [...] una sorta di precomposizione, una colonna sonora piuttosto che un’esecuzione» ed è costituito dai suoni e dal rapporto tra questi, indipendentemente dal fatto che tale relazione si instauri grazie a noi attraverso l’ascolto o che esista a prescindere da noi, come quando i suoni sono «prodotti all’interno di uno scambio»². Benché in alcuni casi possano sembrare parte del rumore di fondo, i suoni degli animali appartengono alla categoria dei suoni dotati di scopo; se li percepiamo come rumorosi è perché ci troviamo di fronte a un conflitto di interessi: i suoni degli animali vengono percepiti come una contaminazione del paesaggio sonoro che desideriamo

¹ Peter A. Coates, «The Strange Stillness of the Past: Toward an Environmental History of Sound and Noise», in «Environmental History», vol. 10, n. 4, 2005, pp. 636-665 (la citazione è a pag. 641).

² Steven Connor, «Rustications: Animals in the Urban Mix», in M. Gandy, B. J. Nilsen (a cura di), *The Acoustic City*, Jovis, Berlino 2014, pp. 16-22 (le citazioni sono rispettivamente a p. 17 e a p. 18).

o che ci aspettiamo.

Questo conflitto di interessi è esattamente quello provato dagli abitanti di Cecina: la graduale crescita di questa città ha fatto sì che il mattatoio locale – una tempo in periferia – si trovi adesso nelle vicinanze di zone residenziali³. Da diversi anni i cittadini si lamentano, infatti, della sgradevolezza associata all'ascolto involontario – mentre sono in giro per fare la spesa o per portare a spasso i cani – dei lamenti degli animali che provengono dal mattatoio. Queste lamentele indicano che certi suoni sono ritenuti adeguati alle aree urbane mentre altri – come quelli degli animali morenti, a quanto pare – no. In effetti, i suoni emessi dagli animali non umani sulla via del macello sono così alieni al paesaggio sonoro urbano previsto o desiderato che, nel 2015, il sindaco di Cecina ha affermato senza mezzi termini che l'attuale localizzazione della struttura è «oggettivamente inadatta»⁴.

I suoni degli altri animali *sono* speciali se paragonati alla maggior parte degli altri suoni della nostra vita quotidiana. A differenza di molti altri che sono collegati tra loro nell'ambito dei nostri paesaggi sonori solo grazie al nostro ascolto, quelli degli animali instaurano una relazione indipendentemente da noi. Poiché sono dotati di scopo, in quanto espressioni delle situazioni vissute dagli animali, sono pensati per altre orecchie. Come sottolinea Connor, «ascoltare i suoni degli animali è [...] in un certo senso, “origliare” [...], dal momento che presto orecchio ad altri ascolti»⁵. Quando urlano, interrompendo così il rumore di fondo che altrimenti costituisce il nostro paesaggio sonoro, gli animali rendono palpabile la loro individualità sotto forma di voci e orecchie. I suoni degli animali, inoltre, sono un potente promemoria della loro *agency*, del fatto che sono esseri viventi.

Come sottolineato da Mick Smith, ciò solleva interrogativi «sulla voce come espressione della propria identità»⁶ e, di conseguenza, sulla condizione etica che rende incapaci di ascoltare veramente (e di rispondere) quando per caso percepiamo l'altrui angoscia. A ben guardare, la negazione di significato alle voci di altre specie ha storicamente rappresentato uno dei modi in cui è stato plasmato il binarismo umano/animale, ricorrendo

3 Cfr. Manolo Morandini, «Proteste dei residenti attorno al mattatoio per le grida delle bestie», «Il Tirreno», Edizione Cecina-Rosignano, 15 Febbraio 2015 (<http://iltirreno.gelocal.it/cecina/cronaca/2015/02/27/news/inascoltabili-le-grida-delle-bestie-1.10945579>) e Giulio Salvadori, «Nuove proteste alla Magona per i “lamenti” provenienti dal mattatoio comunale», «La Nazione», 7 marzo 2017 (<http://www.lanazione.it/livorno/cronaca/nuove-proteste-alla-magona-per-i-lamenti-provenienti-dal-mattatoio-comunale-1.2948882>).

4 M. Morandini, cit.

5 S. Connor, «Rustications: Animals in the Urban Mix», cit., p. 18

6 Mick Smith, «Lo spazio “etico” del mattatoio: l'(in)umana macellazione degli altri animali», trad. it. di L. Carli, in «Liberazioni», n. 14, autunno 2013, pp. 5-28 (la citazione è a p. 5).

alla distinzione tra i “suoni animali” e il linguaggio umano. Pertanto

sentire la loro voce come forma di espressione della loro personalità, come un linguaggio che ci possa parlare, che possa modificare la nostra sensibilità, potrebbe mettere in pericolo il nostro status speciale, la nostra separatezza⁷.

La voce di un animale non umano sofferente che si venga a imporre nel nostro paesaggio sonoro rappresenta non tanto un disturbo del nostro benessere, quanto piuttosto una minaccia della nostra identità umana.

Nel momento in cui vengono uditi in un contesto urbano, i suoni animali hanno effetti ancora più dirompenti. Come sostiene Connor, in città si sentono pochi suoni animali, poiché i non umani sono stati allontanati dalle città; quando gli animali vengono sentiti possono allora esercitare un effetto molto profondo sul nostro ascolto⁸. Oggi, «la costruzione del paesaggio sonoro è parte dell'enorme sforzo volto a ripensare le relazioni tra l'umano e il mondo naturale, sforzo che deve caratterizzare il nostro futuro»⁹, ma ciò, in realtà, è vero da tempo. Dal momento che la costruzione dei paesaggi sonori urbani si è realizzata gradualmente, l'allontanamento degli animali ha giocato un importante ruolo nella creazione di ciò che attualmente consideriamo il normale paesaggio sonoro urbano. Nell'Europa della prima modernità, ad esempio, «i mattatoi si trovavano dentro la città, tanto che il terrore dei maiali e dei vitelli che avvertivano l'odore del sangue riecheggiava per le strade»¹⁰.

Con l'aumentare del controllo, esercitato sempre più capillarmente, sui vari aspetti della vita nelle città, anche quello del suono è diventato, con sempre maggior frequenza, oggetto di ordinanze e campagne¹¹. Nel saggio dedicato alla storia del rumore, Hillel Schwartz cerca di spiegare perché, in epoca vittoriana, l'impegno a regolare l'attività dei musicisti di strada ebbe tanto sostegno, visto che le città inglesi del tempo erano attraversate da molti altri suoni orribili, tra cui quelli di

migliaia di bovini, pecore e maiali guidati al mattino presto per le strade

7 *Ibidem*, p. 6.

8 Cfr. S. Connor, «Rustications: Animals in the Urban Mix», cit.

9 *Ibidem*, p. 22.

10 David Garrioch, «Sounds of the City: The Soundscape of Early Modern European Towns», in «Urban History», vol. 30, n. 1, 2003, pp. 5-25 (la citazione è p. 7).

11 Cfr. Jacques Attali, *Rumori: saggio sull'economia politica della musica*, trad. it. di S. Mancini, Edizioni G. Mazzotta, Milano 1978, pp. 183-185 e Murray R. Schafer, *The Tuning of the World*, Alfred A. Knopf, New York 1977, pp. 65-67.

della città, che belavano e strillavano sulle rampe che portavano nei macelli, le cui pareti smorzavano solo di poco i suoni della macellazione¹².

Tali suoni «dovevano essere psicoacusticamente penetranti» come qualsiasi musica da strada¹³. Tuttavia, è probabile che i Vittoriani protestassero per i suoni emessi dagli animali condotti ai mercati e ai macelli nel quadro di campagne e di dibattiti più ampi tesi a rinegoziare il luogo degli animali e dei mattatoi in città che erano sempre più esposte ad attività di pianificazione e di controllo. Le rimostranze di un commentatore dell'epoca sono istruttive: «Il riposo dell'intero quartiere è messo a repentaglio dal rumore dei bovini e degli ovini sofferenti», dal momento che il lunedì era giorno di mercato e gli animali venivano portati allo Smithfield Market – il più grande mercato del bestiame della Londra del tempo – di domenica¹⁴.

Non sorprende, allora, che il paesaggio sonoro di Smithfield rappresentasse una vera e propria sfida per chi fosse di passaggio. In effetti, in *Lights and Shadows of London Life*, James Grant scrive che «il muggito dei buoi, il brontolio dei tori, le urla dei maiali e il belare delle pecore», mescolato alle grida e alle imprecazioni dei mandriani, era tale che «posso affermare in tutta tranquillità che nello Smithfield Market gli organi uditivi erano messi alla prova in maniera assai peggiore di quanto avvenisse in quasi ogni altro luogo [del mondo]»¹⁵. Inoltre, come sottolinea Chris Otter, leggendo i racconti dell'epoca si ha spesso l'impressione che «i suoni degli animali morenti fossero particolarmente toccanti»¹⁶.

E non c'è neppure da meravigliarsi che scrittori di narrativa e di saggistica facessero ricorso alle suggestive caratteristiche dei suoni emessi dagli animali nelle città. Anche se la vista degli animali sofferenti era in grado di evocare una vasta gamma di emozioni, fu grazie al suono che si ritenne che i non umani esprimessero angoscia e dolore. Un esempio è il racconto «The Cattle-Road to Ruin» di Richard Horne apparso nel 1850 sulla rivista di Charles Dickens «Household Words» al culmine del dibattito pubblico relativo al possibile trasferimento in periferia dello Smithfield Market. Il racconto segue quello che inizialmente viene descritto come «un mite e

sano bue dall'espressione bonaria» e una pecora, dal pascolo al mercato e da lì al mattatoio, assumendo il punto di vista degli animali con sequenze di fraseggio antropomorfo che collegano inequivocabilmente i suoni degli animali ai loro sentimenti. Il bue «muggisce ad alta voce il proprio dolore e la propria indignazione» nel momento in cui si trova ad essere schiacciato in un vagone ferroviario da altri buoi, i quali collettivamente «alzano le proprie profonde voci cariche di rabbia e di angoscia»¹⁷. Horne mostra insomma che le voci degli animali e le nostre idee circa i sentimenti che provano siano intimamente connessi e che percepiamo i suoni emessi dagli animali come dotati di scopo e ricchi di significato. Presumibilmente, quindi, riconosciamo gli altri animali come possessori di individualità e autoconsapevolezza; le loro caratteristiche emotive rendono i suoni il veicolo di un confronto tra esperienza umana ed esperienza non umana, tra la vita e l'identità umane e quelle non umane. Horne rende tutto questo in maniera esplicita quando racconta di una pecora sospinta da dei cani: «Nessuna parola d'uomo o belato di pecora può trasmettere adeguatamente il terrore che prova»¹⁸.

Se i suoni animali sono voci, rimostranze contro un trattamento ingiusto, e quindi indicatori di *agency*, la loro assenza e soppressione sono altrettanto inquietanti, dal momento che rappresentano lo spirito animale ammutolito e sottomesso. Alla fine, il bue di Horne è sfinite e viene ridotto al silenzio: «Non si sentono più gli altisonanti muggiti e i richiami; solo rantoli e gemiti»¹⁹. La trasformazione del suono, da vocalizzazioni fragorose e dotate di scopo a gemiti, segnala la sottrazione dell'*agency* che ha ceduto il passo alla disperazione, il che a sua volta sottolinea l'importanza del suono come indicatore di vita e di passione, umane o non umane che siano.

Anche Dickens ha fatto ricorso all'evocatività dei suoni degli animali dello Smithfield Market nel racconto «The Heart of Mid-London» e nel romanzo *Oliver Twist*, il cui elenco dei suoni animali fu rieccheggiato negli scritti dei riformatori²⁰. Le voci degli animali hanno quindi infestato la letteratura tanto quanto i londinesi, che li riconoscevano come segni

12 Hillel Schwartz, *Making Noise: From Babel to the Big Bang & Beyond*, Zone Books, New York 2011, p. 238.

13 *Ibidem*.

14 John Bull, *An Enquiry into the Present State of Smithfield Market and the Dead Meat Markets of the Metropolis*, James Ridgway, Londra 1848, p. 25.

15 James Grant, *Lights and Shadows of London Life*, Saunders e Otley, Londra 1842, vol II, pp. 179-180.

16 Christopher Otter, «Cleansing and Clarifying: Technology and Perception in Nineteenth-Century London», in «Journal of British Studies», vol. 43, n. 1, 2004, pp. 40-64 (la citazione è a p. 46).

17 Richard H. Horne, «The Cattle-Road to Ruin», in «Household Words», vol. 1, n. 14, 1850, pp. 325-330 (la citazione è a p. 326).

18 *Ibidem*, p. 328.

19 *Ibidem*, p. 326.

20 Cfr.: Charles Dickens e William Henry Wills, «The Heart of Mid-London», in «Household Words», vol. 1, n. 6, 1850, pp. 121-125; C. Dickens, *Oliver Twist*, trad. it. di B. Oddera, Mondadori, Milano 1983; J. Bull, *An Enquiry into the Present State of Smithfield Market and the Dead Meat Markets of the Metropolis*, cit., p. 25.

di crudeltà sugli animali e di angoscia, suggerendo fin troppo bene la vicinanza dei sentimenti umani e non umani. Come ebbe a commentare un addetto alla salute pubblica, «gli strilli o, meglio, le urla quasi umane dei maiali erano particolarmente raccapriccianti e, a causa del tono acuto [...] udibili a grande distanza»²¹. La rimozione dei suoni degli animali sofferenti poteva, pertanto, prevenire l'insorgere dell'angoscia umana causata dai loro sentimenti molto facilmente riconoscibili mentre venivano condotti al mattatoio. Da questo punto di vista, i suoni degli animali hanno influenzato i dibattiti che alla fine portarono alla chiusura dello Smithfield Market e al suo trasferimento, nel 1855, alla periferia di Londra.

Rendere inudibili, nel paesaggio urbano, i suoni emessi dagli animali rinchiusi nei mercati e nei macelli corrisponde a silenziare le loro voci. Questo silenziamento è stato reso possibile dalla pianificazione urbana, dall'architettura e da una politica del suono e del visibile, il cui risultato è stato la creazione di un paesaggio sonoro urbano che esclude le voci dei condannati. Nel momento in cui i mattatoi e i mercati del bestiame venivano progressivamente allontanati dalle città europee, le voci animali che vennero rese inudibili furono quelle di chi aveva tutte le ragioni di urlare – i macellati e gli sfruttati le cui voci, come mostra l'ampio utilizzo che se ne fece nei testi di narrativa e di saggistica, possedevano un grande potenziale emotivo.

Ridurre al silenzio il “rumore” animale è allora qualcosa di ben diverso dalla creazione o dalla modifica di un paesaggio sonoro e della sua semplice rimozione. Si tratta piuttosto del tentativo di far cessare il fastidio causato da questo specifico rumore che, nel caso dei suoni emessi dagli animali condotti al mattatoio, causa disagio morale e questioni etiche circa i processi di produzione della carne di cui ci alimentiamo. Ciò è, senza dubbio, vero oggi così come lo fu nell'Inghilterra vittoriana: le lamentele dei cittadini per i suoni provenienti dal mattatoio di Cecina ne sono la dimostrazione incontrovertibile.

Traduzione dall'inglese di feminoska

²¹ Cit. in C. Otter, «Cleansing and Clarifying», cit., p. 46.

Niccolò Bertuzzi

L'animalismo in Italia: un'analisi sociologica

Introduzione

Come i lettori di questa rivista ben sanno, storicamente l'umano ha cercato di distinguersi dalle altre specie, utilizzando indubbe differenze biologiche a giustificazione di diversi trattamenti morali e ipostatizzando l'alterità animale tramite numerosi argomenti filosofici, sinteticamente riconducibili al possesso dell'anima immortale, a quello di specifiche dotazioni razionali, alla possibilità di costruire un sistema culturale e alla capacità di agire come ente morale. Se un tempo, infatti, la superiorità dell'umano rispetto agli altri animali si basava su presupposti “incondizionati” e non necessitanti di giustificazioni, successivamente si sono rese necessarie argomentazioni di natura filosofica e morale a sostegno di tale posizione. Una delle più note definizioni dell'umano è, a tal proposito, quella aristotelica di “animale politico”. Lungi dall'abbracciare la prospettiva del filosofo greco, questo articolo tratta della dimensione politica dell'animalismo e dell'antispecismo italiani e degli individui (umani) che ne fanno parte. I dati presentati sono ricavati da una ricerca che ha trattato l'argomento con gli strumenti tipici della sociologia politica, disciplina raramente interessata a questioni inerenti l'animalità e l'animalismo. Nelle ricerche nazionali più importanti, infatti, il fenomeno è stato spesso relegato a semplice branca dell'ambientalismo, mentre in tempi più recenti le analisi si sono spesso soffermate su aspetti maggiormente identitari e culturali, senza considerare in modo sistematico la dimensione collettiva e politica dell'*animal advocacy*¹.

Quanto presentato in questa sede sono solo alcuni punti emersi da una ricerca più ampia condotta utilizzando un questionario strutturato, a cui hanno risposto 704 individui sparsi sul territorio nazionale, 20 interviste con membri rilevanti appartenenti a gruppi organizzati dell'area

¹ Cfr. Sabrina Tonutti, *Diritti animali: storia e antropologia di un movimento*, Forum, Udine 2007.

milanese (sia di natura welfarista sia di natura antispecista), un'analisi degli eventi di protesta, il monitoraggio del dibattito online, la consultazione di materiale cartaceo e la partecipazione a eventi, dibattiti e manifestazioni. Ci soffermeremo in modo particolare su tre punti: 1) rilevanza del veganismo, specie in relazione alla dimensione politica; 2) conduzione di differenti azioni e forme di *animal advocacy*; 3) aspetti etici non necessariamente inerenti il rapporto con i non umani.

In tal modo si è cercato di delineare un ritratto dell'attuale compagine che si occupa di animali non umani nel nostro Paese. Infatti, proprio per il settore disciplinare della ricerca (la sociologia politica) e per gli strumenti analitici impiegati, si è ritenuto opportuno considerare l'intero spettro dell'*animal advocacy*, a partire da piccole fondazioni e associazioni impegnate nella cura quotidiana degli animali (soprattutto animali d'affezione), passando per le grandi sigle protezioniste, fino ai gruppi *grassroots* antispecisti caratterizzati da approcci più politici o quantomeno più "radicali". È emerso un quadro decisamente frammentato, con una sostanziale conferma, rispetto a numerosi punti, della tripartizione ipotizzata in fase di disegno della ricerca (antispecismo, cura, protezionismo), pur essendo consapevoli che ciò sia anche dovuto alla decisione di includere nel campione un così vasto e diversificato numero di soggetti. È tuttavia bene sottolineare già fin d'ora come, anche riferendoci alla sola area antispecista, la frammentazione interna si presenti decisamente elevata. Per molti versi si può dunque sostenere che, quantomeno nel nostro Paese, qualcosa come un movimento animalista (o anche come un movimento antispecista) tuttora non esista. Una simile tesi è già stata avanzata da diversi autori², ma manca di reali conferme empiriche. Presso la popolazione animalista, infatti, ancor più che presso altri movimenti sociali, vi è una tendenza a proporre considerazioni e auto-analisi basate il più delle volte su argomentazione di "senso comune" e non invece su effettive rappresentazioni. Il piccolo contributo che si propone è dunque quello di fornire dati a suffragio della percepita polverizzazione e multivocalità dell'animalismo e dell'antispecismo italiani.

2 Cfr., fra gli altri, Marco Maurizi, «L'antispecismo non esiste. Storia critica di un movimento fantasma», <https://asinusnovus.net/2012/08/06/lantispecismo-non-esiste-storia-critica-di-un-movimento-fantasma/>; e Aldo Sottofattori, «Gli antispecismi e le loro pratiche», in «Liberazioni», n. 13, 2013, pp. 41-56.

Una breve premessa metodologica e socio-demografica

Prima di entrare nel dettaglio dei punti analizzati in questo articolo, è utile una premessa molto generale rispetto alle classiche variabili socio-demografiche, in modo da inquadrare la popolazione di riferimento. Si precisa in questo senso, con riferimento all'intero impianto della ricerca, che il campione non è stato costruito con criteri probabilistici: ciò si deve alla natura stessa della popolazione, rispetto alla quale non si disponeva di una lista di copertura completa (come del resto nel caso di tutti i movimenti sociali contemporanei). Tuttavia la stratificazione iniziale, la somministrazione a tappeto del questionario e la collaborazione dimostrata dalla maggior parte dei soggetti e dei gruppi contattati consentono di ritenere rilevanti i risultati ottenuti, specie riguardo a una realtà sociale poco studiata e su cui mancano lavori di riferimento nel contesto italiano.

In modo molto schematico e riassuntivo, sono emersi un'ampia maggioranza femminile, titoli di studio medio-alti (diploma di scuola superiore e laurea in modo particolare), una discreta equi-distribuzione in termini professionali (con alcune professioni maggiormente rappresentate: in modo particolare il settore impiegatizio), una maggioranza di individui coniugati e di residenti in territorio urbano. Tutti questi aspetti consentono di considerare l'*animal advocacy* italiana alla stregua dei cosiddetti nuovi movimenti sociali (ad esempio, ambientalismo, pacifismo, femminismo) che a partire dagli anni '70 del secolo scorso hanno iniziato a caratterizzare le democrazie occidentali. Come noto, dopo la centralità assunta dal conflitto capitale/lavoro nei movimenti più classici, l'imposizione di valori post-materialisti e successivamente l'emergere di istanze moderniste e post-moderniste hanno dato centralità alle classi medie e alla borghesia intellettuale nei processi di movimento.

Veganismo

Venendo all'analisi del regime alimentare seguito dai rispondenti, il 53.1% si dichiara vegano e il 31.1% vegetariano, per un totale di soggetti non onnivori pari all'84.2%, ai quali vanno aggiunti lo 0.6% di crudisti e fruttariani, e lo 0,4% di soggetti che hanno indicato la voce "altro", i quali sostanzialmente hanno fornito integrazioni che confermano l'adesione a una dieta per lo meno vegetariana (Tabella 1).

La centralità del veganismo assume diverse declinazioni presso gli animalisti e gli antispecisti italiani. In primo luogo, riferendoci all'*animal advocacy* in senso lato, non risulta tuttora unanimità riguardo la necessità di adottare uno stile di vita e comportamenti (a tavola, ma non solo) che escludano radicalmente lo sfruttamento animale. Va, tuttavia, a tal proposito precisato che si registra un elevato numero di vegani anche fra i protezionisti (52.5%), e di vegetariani nell'area della cura (41.3%); inoltre, se gli onnivori sono circa 1/3 fra i membri dell'area della cura, si riducono a soltanto il 10% fra i protezionisti. Tali numeri testimoniano un mutamento e una "radicalizzazione", o quantomeno una maggior coerenza, anche presso (alcune delle) aree più moderate dell'*animal advocacy* italiana.

Tabella 1 - Regime alimentare degli *animal advocates* italiani

	VEGANO	VEGETARIANO (LACTO-OVO)	ONNIVORO	FRUTTARIANO	CRUDISTA	ALTRO	TOTALE
ANTISPECISMO	89.0% (N=154)	8.1% (N=14)	0.6% (N=1)	0.0% (N=0)	1.2% (N=2)	1.2% (N=2)	100% (N=173)
CURA	26.0% (N=58)	41.3% (N=92)	31.8% (N=71)	0.4% (N=1)	0.0% (N=0)	0.4% (N=1)	100% (N=233)
PROTEZIONISMO	52.5% (N=147)	37.1% (N=104)	10.0% (N=28)	0.4% (N=1)	0.0% (N=0)	0.0% (N=0)	100% (N=280)
TOTALE	53.1% (N=359)	31.1% (N=210)	14.8% (N=100)	0.3% (N=2)	0.3% (N=2)	0.4% (N=3)	100% (N=676)

Anche fra coloro che hanno abolito dalla loro dieta il consumo di alimenti animali o di derivazione animale emergono tuttavia posizioni discordanti. Taluni ritengono centrale, allorché si conducano azioni e lotte al fianco di altri soggetti collettivi, il fatto che questi ultimi sposino il veganismo; altri, invece, paiono più "tolleranti", alla luce di discorsi legati a un cambiamento della società in senso lato, basato sulla necessità di intersezioni con soggetti che, pur continuando a perseguire un'alimentazione carnea, per altri versi si pongono in modo estremamente conflittuale nei confronti del neoliberalismo.

Per questi motivi, si è ritenuto opportuno verificare la presenza di una relazione fra l'autocollocazione sullo spettro politico (misurata su una scala 1-10, dove 1 corrisponde a "estrema sinistra" e 10 a "estrema destra") e il regime alimentare seguito. Prima di procedere, va premesso che

in riferimento all'autocollocazione politica dei rispondenti è emersa una notevole differenza fra gli antispecisti e le altre due aree individuate. Le curve riferite a cura e protezionismo, infatti, assumono un andamento simile, con una bassa percentuale di quanti si collocano ai due estremi dello spettro politico e posizioni concentrate in modo particolare su centro e centro-sinistra. Gli antispecisti, invece, appaiono in termini percentuali più spostati verso l'estrema sinistra oppure verso posizioni "centrali", dato questo molto probabilmente da interpretarsi come una dichiarazione di anti-politica e di lontananza dalle classiche dinamiche destra-sinistra³. Al fine di meglio comprendere il valore di questa osservazione è bene procedere con un paragone con l'intera popolazione italiana, pur ricordando come i due campioni abbiano caratteristiche differenti e che, quindi, la comparazione sia da intendersi solo a titolo indicativo. Utilizzando la medesima scala di autocollocazione 1-10 sullo spettro sinistra-destra e l'indagine *World Value Survey* (2005-2009), gli italiani appaiono decisamente più equidistribuiti rispetto alla popolazione animalista, con un andamento gaussiano della curva. Seppure anche la popolazione generale appaia più spostata a sinistra, con il 57.7% del totale collocato nelle posizioni da 1 a 5, tuttavia lo scarto appare più contenuto e, soprattutto, la percentuale degli auto-collocatisi all'estrema sinistra (4.9%) inferiore non soltanto a quella degli antispecisti (20.6%), ma anche a quella di protezionisti (9.3%) e membri dell'area della cura (6%). Come anticipato, invece, decisamente sotto-rappresentata nella (nostra) popolazione animalista risulta l'area di destra e di estrema destra, che in una ricodifica dei dati abbiamo considerato come quella con valori pari a 8, 9 e 10. Tali individui ammontano al 3% fra gli antispecisti, al 5.6% fra i protezionisti e al 10.7% nell'area della cura; la loro percentuale sale invece al 15.1% nella popolazione italiana⁴.

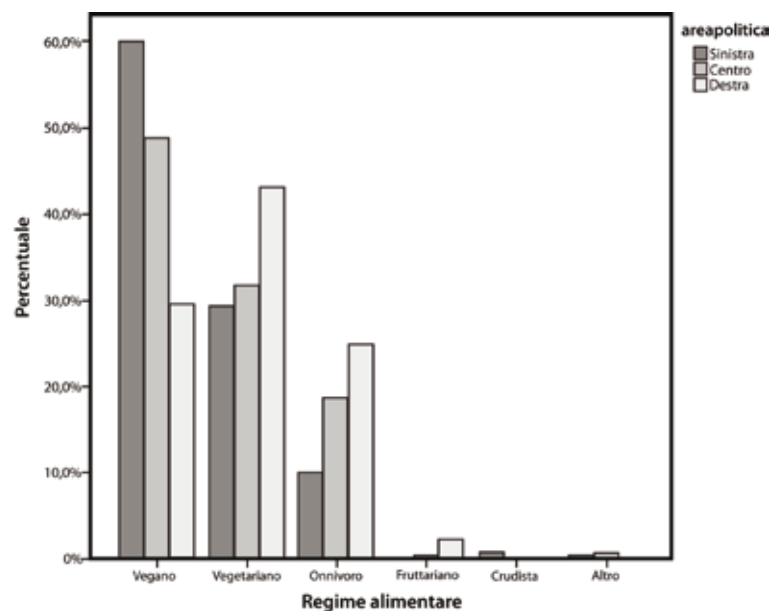
Ritornando all'ipotesi di una relazione fra regime alimentare e autocollocazione politica, abbiamo ricodificato l'appartenenza politica in tre categorie (sinistra: da 1 a 3; centro: da 4 a 7; destra: da 8 a 10). Al di

3 Si precisa come tale distanza dalla dicotomia destra/sinistra possa assumere diversi significati. È plausibile che tali rispondenti afferiscano ad aree fra loro molto lontane: anarchia, autonomia, ma anche, ad esempio, Movimento 5Stelle.

4 A tal proposito è necessaria un'importante precisazione: nella nostra ricerca, nonostante tentativi plurimi e di vario tipo effettuati in prima persona e grazie all'aiuto di diversi *gatekeepers*, abbiamo incontrato una certa difficoltà a entrare in contatto con soggetti, più o meno correttamente, ritenuti di "estrema destra". È percezione comune, infatti, che una certa parte di *animal advocacy* italiana sia costituita anche da individui afferenti a tale area politica. Nel rivendicare i tentativi fatti per includere tali soggetti nella nostra rilevazione e nel precisare nuovamente come i risultati emersi non inducano a nessun tipo di generalizzazione sulla popolazione di riferimento, pare giusto precisare tale "lacuna" della ricerca.

là delle tendenze generali riferite all'intero campione (e riportate nella Figura 1), si riscontra una tendenza di quanti si autocollocano a sinistra ad adottare un regime alimentare vegano (59.9%); gli autocollocati a destra sono per un 25% onnivori, ma ancor più notevole risulta la loro percentuale fra i vegetariani, dove arrivano al 43.2%; la metà circa dei "centristi" (48.8%), infine, fra cui vanno presumibilmente collocati anche molti anti-politici, risulta essere vegana.

Figura 1 – Collocazione politica degli *animal advocates* italiani suddivisa per regime alimentare



Il veganismo non è ovviamente l'unica pratica di *advocacy* nei confronti degli animali non umani. Pur avendo assunto una notevole centralità soprattutto in anni recenti (anche in conseguenza di approcci psicologisti, identitari e a-politici), permangono anche altre forme di azione e protesta. Prima di analizzare il loro peso, vale la pena di fare una precisazione rispetto alla centralità assunta dall'aspetto legato alla conduzione di una dieta (o, al più, di uno stile di vita) per quanto concerne la battaglia animalista: non tutti gli *animal advocates* attuano (quantomeno in modo consapevole) una forma di consumerismo politico. Anche nella stessa area antispecista, quella con una maggiore percentuale di individui vegani e con un approccio maggiormente "politico" alla questione animale, diversi membri e gruppi paiono infatti discostarsi da tale configurazione

ed è dunque più cauto limitarsi a individuare la loro adesione al vegetarianismo come una forma di personalizzazione della protesta⁵. In termini ancora più generali, la grande importanza assunta dal regime alimentare si può leggere a diversi livelli. Tralasciando l'approccio militante, il fenomeno evidenzia una dinamica tipica della contemporaneità, ossia l'interesse sempre più diffuso per gli stili di vita e le scelte etiche individuali, elemento che non solo mette in discussione il confine fra pubblico e privato, ma che spesso si configura come uno strumento di potere e controllo sulle biografie degli individui⁶. D'altra parte, il rovescio della medaglia è rappresentato dalla "riduzione" di istanze di rottura, come quelle antispeciste, a stili di vita: è questa la classica operazione di sussunzione degli argomenti più radicali tipicamente condotta in epoca contemporanea e tramite la quale vengono ridimensionati i tentativi di sovvertimento dell'esistente, grazie a concessioni parziali che non intacchino la struttura profonda dell'ordinamento sociale⁷.

(Altre) forme di azione e di protesta

Nella nostra ricerca abbiamo indagato quali altre forme di azione e di protesta vengono messe in atto dagli *animal advocates* italiani. Abbiamo pertanto chiesto ai rispondenti di indicare le modalità da loro più utilizzate nel corso degli ultimi due anni (periodo 2013-2015). In tale lasso di tempo, risulta che le pratiche maggiormente utilizzate siano state soprattutto la firma di petizioni e la conduzione di campagne via internet, generalmente diffuse in forma abbondante presso l'intero spettro dei rispondenti. Pur essendo un fenomeno generalizzato, risulta soprattutto l'area antispecista a utilizzare internet, a testimonianza di un attivismo *grassroots* che sempre più, come nel caso di altri movimenti sociali, si sposta dalle piazze alla rete⁸. La centralità di petizioni e dell'uso di internet è confermata anche dall'analisi degli eventi di protesta che abbiamo

5 Cfr., fra gli altri, Kevin McDonald, «From Solidarity to Fluidarity: Social Movements 'Beyond Collective Identity'. The Case of Globalization Conflicts», in «Social Movement Studies», n. 1, 2002, pp. 109-128 ; e Michele Micheletti, *Critical shopping. Consumi individuali e azioni collettive*, trad. It. di V. Prandoni, Franco Angeli, Milano 2010.

6 Cfr. Michel Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978.

7 Cfr. Luc Boltanski e Eve Chiappello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano 2014.

8 Cfr. Lorenzo Mosca, «Dalle piazze alla Rete: movimenti sociali e nuove tecnologie della comunicazione», in Fabio De Nardis (a cura di), *La società in movimento. I movimenti sociali nell'epoca del conflitto*, Editori Riuniti, Roma 2007, pp. 189-218.

condotto tramite l'iscrizione ad alcune *mailing list* (periodo maggio 2015 – aprile 2016), e di cui si riporta una riassuntiva categorizzazione (Tabella 2).

Tabella 2 – Eventi registrati nel periodo Maggio 2015-Aprile 2016, suddivisi per tipologia

TIPO DI EVENTI/PROTESTA	NUMERO EVENTI REGISTRATI
<i>Mail bombing</i>	123
Dibattito	85
Evento benefico	72
Protesta	56
Banchetti	26
Festival	25
Campagna informativa	25
Petizione	15
<i>Performance</i>	6
TOTALE	433

In modo particolare, tali modalità d'azione sembrano essere particolarmente diffuse nel Sud della penisola, mentre nel Nord permangono (anche) forme più classiche di protesta. Tale dato si può interpretare alla luce di una maggiore strutturazione e consistenza dei gruppi (formali e informali) nell'Italia settentrionale con una conseguente maggiore diffusione di azioni e mobilitazioni collettive.

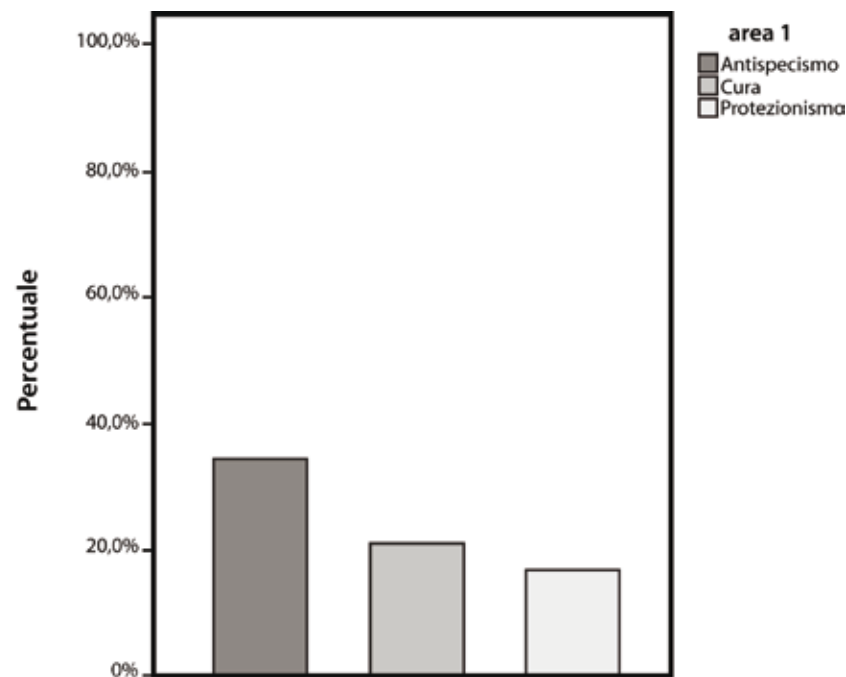
È poi importante puntualizzare di nuovo come esistano importanti differenze rispetto alle tre aree che abbiamo individuato (antispecismo, cura, protezionismo). L'organizzazione di eventi in favore della promozione di uno stile di vita vegano è la forma di *advocacy* che vede il campione maggiormente differenziato: si registra soprattutto fra gli antispecisti, e in modo meno consistente nelle altre due aree. Tuttavia, a conferma di un'evoluzione dell'*animal advocacy* verso una maggiore consapevolezza, coerenza e radicalizzazione, il 49.6% dei rispondenti afferma di aver partecipato più di due volte nel periodo 2013-2015 all'organizzazione di eventi del genere. Piuttosto bassa in tutte le aree è invece la percentuale di coloro che hanno praticato per più di due volte nel periodo considerato forme di *advocacy* formali e istituzionali, come

la presentazione di ricorsi presso la magistratura (9.8% del campione totale) e la collaborazione con politici (21.9%) o funzionari pubblici (24.7%). Va inoltre aggiunto a tal proposito che, rispetto ai decenni passati (dagli anni Sessanta agli anni Novanta), al giorno d'oggi l'animalismo italiano appare molto più presente nelle piazze. Esso ha appreso, nel tempo e attraverso tentativi ed errori, la logica delle manifestazioni di protesta, imparando a mettere l'accento sulla mobilitazione anziché sulla burocrazia.

A conferma di tali risultati, abbiamo chiesto ai rispondenti di esprimersi riguardo alle pratiche ritenute più efficaci (e non dunque necessariamente a quelle condotte). Anche in questo caso l'efficacia del veganismo pare incontrare il favore sia degli antispecisti che dei protezionisti, a dimostrazione della trasversalità di questa posizione. Per quanto concerne invece le altre posizioni, vi sono sì tendenze di tipo generale, ma soprattutto elementi specifici associati ai rispondenti delle singole aree. Tipica del protezionismo risulta essere la fiducia nella collaborazione con la magistratura e le forze dell'ordine (34.9%), dell'antispecismo la conduzione di manifestazioni (39.4%) e dell'area della cura le attività presso strutture adibite (40.1%) e i banchetti divulgativi/conferenze pubbliche (58.2%). Quest'ultima voce risulta inoltre, in termini generali, di gran lunga quella prediletta presso tutte le aree considerate, essendo apprezzata anche da antispecisti (45%) e protezionisti (52.4%). Le petizioni, invece, seppur particolarmente diffuse, vengono ritenute poco efficaci. Il dato è certamente interessante e sembrerebbe denotare una mancanza di strategia condivisa e di obiettivi precisi.

Un discorso a parte meritano, infine, le azioni di liberazione diretta. Occorre precisare che in questo caso ci siamo limitati a indagare l'efficacia e la possibilità teorica di compiere azioni di tal fatta e non necessariamente atti effettivamente compiuti (Figura 2). In primo luogo, poco più di 2 individui su 10 ritengono efficace questa modalità di *advocacy*, ma ancor di più va sottolineato come tale eventualità sia fortemente discriminante in termini di area d'appartenenza. Sono, infatti, soprattutto gli antispecisti (35%), come prevedibile, a ritenere efficaci le liberazioni dirette, mentre i membri delle area della cura (18.5%) e del protezionismo (17.5%) si dicono in gran parte contrari.

Figura 2 – Percentuale di risposte affermative alla domanda: «Gli animali devono essere liberati/le loro condizioni di vita migliorate anche tramite azioni di liberazione diretta?»



Valori etici

L'ultimo aspetto che prendiamo in considerazione in questa sede è quello degli orientamenti valoriali degli *animal advocates* italiani, indagati tramite domande e batterie di domande tipiche delle indagini di sociologia politica.

Si è chiesto, in primo luogo, di assegnare un punteggio variante fra 1 (poco importante) e 5 (molto importante) a una serie di domande riferite a valori individuali e a posizioni etiche. Sono emerse differenze soltanto rispetto ad alcuni aspetti; altri, invece, paiono accomunare le tre aree. Nello specifico, l'amicizia, lo svago e il tempo libero, lo studio e gli interessi culturali, e le attività di impegno sociale sono valori trasversalmente ritenuti importanti, mentre il successo personale e il possesso di denaro vengono ritenuti poco rilevanti dall'intero campione considerato. Emerge,

dunque, rispetto a tale batteria di domande un quadro sostanzialmente unitario riguardo la maggior parte dei valori indagati; tuttavia, alcuni aspetti specifici fanno registrare differenze che vale la pena di sottolineare. Se, infatti, anche in questi casi le curve seguono un andamento simile, la forbice fra le risposte collocate agli estremi (positivi o negativi) si fa più rilevante. Nello specifico, la famiglia risulta particolarmente importante per l'area della cura; il lavoro e la salute per l'area della cura e il protezionismo; le attività di impegno politico e sindacale per l'antispecismo. Quest'ultimo dato, in modo particolare, merita attenzione: il 10% dei rispondenti antispecicisti attribuisce un valore di 5 alle attività di impegno politico e sindacale, ben al di sopra rispetto a quelli delle altre due aree. In modo simmetrico, la maggior rilevanza assunta dagli aspetti riferiti alla dimensione individuale, o eventualmente familiare (salute, lavoro, famiglia), presso le altre aree ne conferma la natura più moderata.

Come ulteriore indicatore rispetto agli orientamenti valoriali, abbiamo utilizzato una batteria di domande su cui ai rispondenti era richiesto di esprimersi in riferimento a tematiche legate ai diritti civili e a specifici comportamenti individuali: anche in questo caso è stata proposta una serie di comportamenti, cui era possibile assegnare un valore compreso tra 1 (per niente ammissibile) e 5 (completamente ammissibile). Per quanto riguarda i diritti civili "classici" ci pare che venga restituita un'immagine relativamente compatta della popolazione animalista, senza particolari differenze tra le tre aree individuate. Questo vale soprattutto riguardo all'ammissibilità di divorziare o di avere esperienze omosessuali, temi rispetto ai quali l'intero campione si dichiara sostanzialmente favorevole, seppur a livelli differenti: gli antispecicisti fanno registrare una maggiore "tolleranza", seguiti da protezionisti e membri dell'area della cura.

Il differente livello di conservatorismo di alcune aree va ricercato in altri elementi, essenzialmente in quelli riferiti ai macro-temi dell'immigrazione e delle politiche economico/lavorative. In questo caso si nota una spaccatura fra l'area antispecicista e le altre due, le quali assumono posizioni maggiormente conservatrici, specie in riferimento alla "questione immigrazione" soprattutto quando collegata all'"emergenza occupazionale". La dicotomia fra l'antispecismo e le altre due aree si conferma anche riguardo temi tipici del libertarismo, quali l'utilizzo personale di stupefacenti e, in parte, la possibilità di ricorrere alla pena di morte. In riferimento a quest'ultima questione, le curve paiono meno diversificate, ma resta rilevante la differenza fra quanti si esprimono in modo drasticamente contrario al suo utilizzo fra gli antispecicisti rispetto ai membri delle altre due aree.

In tali batterie di domande, tipiche di diverse indagini di sociologia politica, si sono poi aggiunte alcune specifiche voci relative agli animali non umani. Mentre si registra un generale rifiuto della sperimentazione animale e dell'utilizzo di animali in circhi, acquari e zoo, vi sono invece marcate differenze nella tolleranza, e anzi nell'adesione, alla *pet therapy* e al consumo di alimenti animali da parte di individui afferenti al protezionismo e soprattutto all'area della cura. Per quanto concerne il consumo di alimenti animali, il dato conferma in buona sostanza quanto emerso dall'analisi del regime alimentare discussa in precedenza. Riguardo la *pet therapy*, il campione si divide in modo palese, come su nessun altro tema esplorato: le risposte di antispecisti e membri dell'area della cura sono diametralmente opposte (da una parte avversione rispetto alla possibilità di utilizzare animali per curare patologie umane; dall'altra opinione favorevole al riguardo), mentre i protezionisti assumono una posizione più cauta, con un elevato numero di rispondenti (25.9%) che si collocano al centro della scala 1-5.

Tutti i dati presentati in precedenza sono confermati e riassunti da un'analisi delle componenti principali, tecnica utilizzata nell'analisi multivariata al fine di semplificare i dati a disposizione (Tabella 3). Alla luce di questa analisi, i fattori emersi sono stati rinominati come segue: integrazione, libertarismo, tradizionalismo, utilitarismo e legalismo. Si è dunque proceduto a verificare se queste componenti spiegassero in modo efficace l'appartenenza di area. L'unica componente che non pare spiegare l'appartenenza di area risulta essere la quarta, quella riferita agli utilitaristi, i quali si distribuiscono piuttosto equamente nelle tre aree. In tale componente rientrano due tipi di individui: da un lato coloro che sono favorevoli all'utilizzo di animali per la sperimentazione scientifica e in circhi/acquari/zoo (lasciando trasparire un approccio *sui generis* alla tutela e ai diritti degli animali, presumibilmente legato a un calcolo in termini di benefici per la specie umana) e dall'altro quanti si dicono particolarmente "tolleranti" rispetto all'accettazione di "bustarelle". Le due casistiche possono apparire piuttosto distanti e poco relazionate fra loro, ma entrambi gli atteggiamenti rimandano a un approccio utilitaristico basato su un calcolo costi-benefici a discapito della dimensione etica.

Fra gli antispecisti emerge una netta componente di anti-politici e diffidenti nei confronti delle istituzioni, mentre non pare esservi una grossa prevalenza di anti-politici o al contrario di fortemente integrati nelle altre due aree. Anche i libertari, ossia quei soggetti caratterizzati da forte anti-clericalismo e che esprimono posizioni progressiste e favorevoli nei confronti dei diritti civili (aborto, omosessualità, divorzio) sono collocati

soprattutto fra gli antispecisti. I tradizionalisti, ossia individui fiduciosi verso alcune istituzioni specifiche (forze armate e banche) e al contempo perpetuanti atteggiamenti specisti anche se fortemente condivisi nella popolazione generale (consumare cibi di derivazione animale e utilizzare forme di *pet therapy*), si collocano tendenzialmente nell'area della cura: essi sono probabilmente influenzati in modo decisivo dal riferimento a valori tradizionali e da una scarsa volontà di sfidare le norme condivise. Sostanzialmente neutri, infine, rispetto alle componenti di libertarismo e tradizionalismo risultano i protezionisti, i quali dominano la componente dei legalisti, "avversata" dalle altre due aree (in modo particolare dagli antispecisti) e caratterizzata da una forte fiducia verso istituzioni preposte al controllo dell'ordine pubblico (magistratura e forze dell'ordine) e da un particolare rifiuto nei confronti del fenomeno dell'evasione fiscale.

Tabella 3 – Valore medio dei punteggi fattoriali associati alle componenti principali estratte

		N	MEDIA
INTEGRATI	ANTISPECISMO	157	-,2015520
	CURA	201	,0669136
	PROTEZIONISMO	259	,0811414
	TOTALE	617	,0045731
LIBERTARI	ANTISPECISMO	157	,2673260
	CURA	201	-,2602149
	PROTEZIONISMO	259	,0297236
	TOTALE	617	-,0042700
TRADIZIONALISTI	ANTISPECISMO	157	-,5335894
	CURA	201	,5415607
	PROTEZIONISMO	259	-,0830790
	TOTALE	617	,0057742
UTILITARISTI	ANTISPECISMO	157	,0198518
	CURA	201	,0428213
	PROTEZIONISMO	259	-,0454113
	TOTALE	617	-,0000611
LEGALISTI	ANTISPECISMO	157	-,1904233
	CURA	201	-,0915468
	PROTEZIONISMO	259	,2163608
	TOTALE	617	,0125447

In modo schematico possiamo riassumere come segue quanto esposto in precedenza e riportato in Tabella 3: i libertari sono antispecisti, i legalisti sono protezionisti, i tradizionalisti appartengono all'area della cura, gli integrati sono equidistribuiti fra cura e protezionismo, mentre gli utilitaristi risultano presenti in tutte le tre aree individuate.

Conclusioni

Le tre aree individuate paiono avere un effettivo riscontro nelle risposte fornite dagli individui raggiunti dal questionario. Anche se alcune specifiche domande relative a singole dimensioni valoriali vedono il campione piuttosto allineato e compatto, l'indicazione riassuntiva riguardante l'indice valoriale restituisce efficacemente la tripartizione ipotizzata. Le risposte antispeciste sembrano essere le più progressiste, ma è tuttavia bene ribadire come, in termini generali, emerga un certo grado di differenza anche fra protezionisti e membri dell'area della cura – questi ultimi certamente caratterizzati da posizioni più conservatrici. Si sta inoltre assistendo, specie in tempi più recenti, a una parziale radicalizzazione di alcune grandi sigle protezioniste e a una contemporanea parziale istituzionalizzazione di importanti soggetti antispecisti.

Un discorso a parte merita invece il tema del vegetarianismo, che si è diffuso in tempi recenti presso ampi settori dell'*animal advocacy* italiana. Seppure abbiamo già discusso dell'importanza assunta dagli stili di vita individuali nel contesto della modernità occidentale, preme tuttavia sottolineare come ciò non necessariamente si accompagni all'adozione di prospettive più “radicali” in riferimento ad altri valori etici e a posizioni di tipo politico. In sintesi, l'animalismo e l'antispecismo italiani paiono spesso “ridursi” a forme di azione collettiva individualizzata⁹, in parte perdendo il carattere di rottura rispetto al vangelo neo-liberista e iper-individualista proposto da alcune delle più rilevanti riflessioni contemporanee¹⁰.

9 Cfr. Michele Micheletti e Andrew McFarland, *Creative Participation: Responsibility-Taking in the Political World*, Paradigm Publisher, Boulder 2010.

10 Cfr., fra gli altri: David Nibert, *Animal Rights/Human Rights. Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield, Lanham 2002; e Rasmus R. Simonsen, *Manifesto queer vegan*, a cura di M. Filippi e M. Reggio, Ortica, Aprilia 2014.

David Del Principe

L'ecogotico e i *Critical Animal Studies* in Italia: *Pinocchio* antispecista¹

L'intento di questo saggio è duplice: presentare un nuovo campo di studio, l'ecogotico, e offrire un esempio di questo approccio critico-culturale analizzando *Le avventure di Pinocchio* di Carlo Collodi². L'ecogotico, nato recentemente in Nordamerica e nel Regno Unito, ha cominciato ad assumere sempre più rilevanza anche in Italia. In effetti, da una parte l'ecogotico si fonda su contributi di studiosi italiani e di italianisti e dall'altra attinge alle stesse basi teoriche e antropologiche di un campo di studio che attualmente suscita grande interesse in Italia: i *Critical Animal Studies* (CAS). L'esordio italiano dell'ecogotico ha inoltre un effetto secondario, ossia quello di favorire il rilancio del gotico italiano, di deterritorializzare e sprovincializzare un genere, *il romanzo nero* che, nonostante la sua tradizione nell'ambito della letteratura moderna, è ancora trascurato dai critici italiani e da un discorso critico transnazionale³.

L'ecogotico, che si prefigge l'esplorazione della natura, dell'ambiente e dell'animale non umano nella letteratura e nella cultura gotiche, si avvale di una varietà di approcci metodologici e teorici⁴. L'approccio fondamentale, sviluppatosi nel contesto dell'ecofemminismo, dei CAS e dei *Peace Studies*, è quello non-antropocentrico e antispecista, approccio che mette

1 Una versione di questo saggio è stato pubblicato in «Studi italiani» (vol. XXVII, n. 2, 2015) con il titolo «L'Ecogotico transatlantico e una lettura di *Le avventure di Pinocchio* di Carlo Collodi».

2 Cfr. Carlo Collodi, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, R. Bemporad & Figlio Editori, Firenze 1902.

3 Il cosiddetto “romanzo nero”, poco noto oltre i confini italiani, è generalmente identificato con le opere degli “scapigliati”, di autori quali Cletto Arrighi, Emilio Praga, Ugo Igino Tarchetti, Camillo e Arrigo Boito e Carlo Dossi, attivi nell'Italia del nord tra il 1860 e il 1900, che si occuparono di temi tipicamente gotici, quali il fantastico, il realismo grottesco, la ribellione sessuale, lo sdoppiamento della personalità, la crisi d'identità e la feticizzazione della morte. Nonostante il ricchissimo patrimonio artistico e letterario – spesso di stampo anticonformistico e teso a sprovincializzare la cultura post-unitaria, gli scapigliati hanno avuto scarso successo critico. Tuttavia, le loro opere sono recentemente diventate oggetto di una notevole ripresa di interesse che ha prodotto opere critiche e traduzioni.

4 Seguendo il modello dei CAS, in questo saggio distingo fra “animali umani” e “animali non umani” per sottolineare l'animalità dei primi, e fra “umani” e “non umani”, assegnando a quest'ultimo termine il duplice significato di animali e mostri non umani.

in discussione i confini convenzionali tra le specie al fine di ripensare i rapporti fra gli animali umani, quelli non umani e la mostruosità. Se l'ecofemminismo si oppone all'oppressione sia delle donne che della natura e degli animali, individuando i nessi che corrono fra la femminilizzazione degli animali e l'animalizzazione delle donne, l'ecogotico si fonda sul parallelo fra la mostrificazione degli animali e l'animalizzazione dei mostri⁵. In quest'ottica, il cosiddetto "animale da reddito", inteso come il non umano fatto nascere negli allevamenti industriali al fine di essere ucciso per il consumo umano, richiama la figura del mostro, realizzando uno stato concepibile come *inumano*, uno stato cioè in cui il non umano consumato diventa dentro di noi un "morto vivente", ridotto a uno stato esistenziale a metà fra la vita e la morte e relegato ai margini della società.

L'ecogotico attinge a un soggetto della letteratura gotico-romantica già familiare – la natura – a cui conferisce uno slancio moderno, attribuendole un valore attivo nei termini di "ambiente". Seppure nasca dalla tradizione gotica letteraria e culturale, l'ecogotico affianca al suo indirizzo critico un interesse per le questioni sociali ed ecologiche di attualità affrontando, ad esempio, il consumo di carne e il benessere dei non umani e culminando in una prassi che l'ecocritica Iovino definisce «strategia di sopravvivenza»: l'ambiente è destinato a «diventa[re] sempre più un *issue* che non un genere letterario»⁶. Nel mondo attuale, la distruzione ambientale e la crisi ecologica hanno raggiunto ogni angolo del pianeta, minacciando un'apocalisse più reale che fantastica e obbligando gli studiosi ad esercitare una funzione militante, trasferendo l'indagine sulla natura e sull'ambiente dall'ambito del pensiero a quello dell'azione. È questo il sentimento che Iovino porta in primo piano quando ci ricorda che l'ecocritica è sede di una prassi in cui «le istanze della critica letteraria convergono e si condensano con quelle dell'etica ambientale, degli studi sociali ed economici, delle scienze naturali», diventando «un discorso aperto [...] a cavallo tra ermeneutica e attivismo»⁷.

Questa presa di posizione, che promuove uno scambio tra letteratura, cultura, ecologia e attivismo, viene sostenuta anche dai CAS con cui, come

5 Cfr. il lavoro pionieristico di Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 1990, che esamina, nella cultura contemporanea, lo sfruttamento sessuale delle donne e degli animali, ossia l'animalizzazione delle donne e la sessualizzazione degli animali.

6 Serenella Iovino, *Ecologia letteraria: Una strategia di sopravvivenza*, Edizioni Ambiente, Milano 2006, p. 18. Il libro di Iovino, situato al confine tra ecologia e critica letteraria, rappresenta la prima pubblicazione in Italia che, partendo da uno studio dell'*ecocriticism* statunitense degli anni '90, propone la letteratura come lente d'interpretazione delle questioni ecologiche del presente.

7 *Ibidem*, p. 19.

detto, l'ecogotico condivide i fondamenti teorici⁸. Informati da un impegno militante e da un «umanesimo non antropocentrico», i CAS propongono una visione del mondo non antropocentrica e antispecista che indirizza la sua ricerca e le sue prassi verso l'uguaglianza tra specie, che vanno ripensate, secondo un modello darwiniano centrale anche nell'ecogotico e negli studi sulla mostruosità, come animali umani e non umani⁹. Seguendo l'esempio dell'ecofemminismo, un approccio che afferma l'inseparabilità dell'oppressione delle donne da quella della natura, i CAS sostengono che l'oppressione animale è una questione contemporanea etico-sociale della massima importanza, proponendola come modello per docenti e studiosi universitari per un'attività critica maggiormente *engagé*. A testimonianza del radicamento dei principi critici nell'attivismo, Glasser e Roy ritengono che docenti e studiosi universitari, in quanto produttori di sapere e intellettuali in posizione di privilegio, dovrebbero assumere anche il ruolo di attivisti, impegnandosi direttamente nelle questioni sociali e denunciando ogni forma di ineguaglianza¹⁰. È a questo nuovo orizzonte, costituito dai CAS e dall'antispecismo, che l'ecogotico si rivolge.

Quanto all'impegno teorico intorno alla questione animale, l'Italia è giunta ad occupare un posto di particolare rilievo, diventando un modello di ricerca per i campi della bioetica, della biopolitica, del postumanismo e dell'antispecismo. Questo filone filosofico, che prende spunto dal lavoro di Derrida sulla questione animale, si sviluppa in Italia come liberazionismo, antispecismo e studi ecocritici¹¹. Tra le teorie di pensatori italiani che hanno contribuito a dar forma all'analisi della questione animale, a cui la nozione ecogotica di specie – l'interrogazione dell'umano, del non umano (animale e mostro) e del transumano o postumano – è debitrice, vi sono quelle di Marchesini sulle «alterità non umane», sull'identità postumanista e sull'«antropodecentrismo», rivolte a occuparsi della «grave crisi ecologica

8 In Nordamerica si è consolidato il campo dei CAS, che si distingue nettamente da quelli degli *Animal Studies* e degli *Human-Animal Studies*. Per una discussione delle diverse impostazioni di questi campi, cfr. Anthony J. Nocella II, John Sorenson, Kim Socha e Atsuko Matsuoka, *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*, Peter Lang, New York 2014, pp. XIX-XXXVI, e Nik Taylor e Richard Twine, *The Rise of Critical Animal Studies*, Routledge, New York 2014, pp. 1-15.

9 S. Iovino, *Ecologia letteraria*, cit., p. 21.

10 Cfr. Carol Glasser e Arpan Roy, «Ivory Trap: Bridging the Gap between Activism and the Academy», in *Defining Critical Animal Studies*, cit., pp. 90. «Gli accademici dovrebbero approfittare dei loro posti accademici per impegnarsi nei problemi sociali d'attualità a scopo di migliorare la società. Inoltre, la ricerca dovrebbe sviluppare un'etica emancipatoria, opponendosi intenzionalmente allo sfruttamento e all'ineguaglianza e promuovendo invece la liberazione». Salvo *Pinocchio*, le traduzioni in italiano sono mie.

11 Cfr., ad es., Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

in atto» e quella della «nuda vita» di Agamben¹². Di particolare rilevanza è inoltre il contributo di teorici antispecicisti quali Filippi e Trasatti, autori e curatori di influenti pubblicazioni sull'etica animale nell'ambito della filosofia e della biopolitica, tra le quali la raccolta di saggi *Nell'albergo di Adamo* e i volumi *Crimini in tempo di pace* e *L'invenzione della specie*, oltre che membri di due realtà antispeciciste con finalità di ricerca e attivismo, la rivista di critica antispecicista «Liberazioni» e l'associazione «Oltre la specie». È da sottolineare che nello stesso clima nasce anche un ricco scambio intellettuale che ha permesso di pubblicare in italiano importanti opere critiche di studiosi ecocritici statunitensi, quali quelli di Adams sul genocidio non umano, «La guerra sulla compassione», e quello di Calarco, *Zoografie: La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*¹³.

Nell'ambito della recente proliferazione di opere su soggetti ecocritici, due recenti pubblicazioni nel campo dell'ecogotico sono degne di nota. La prima è il volume *Ecogothic*, una raccolta di saggi a cura di Hughes e Smith, in cui gli autori esplorano la tematica della natura nella letteratura e nella cultura gotiche nei termini di questione sociale e, più in particolare, come riflessione intorno all'attuale crisi ambientale¹⁴. La seconda pubblicazione è il numero speciale della rivista «Gothic Studies» dal titolo *The EcoGothic in the Long Nineteenth Century* curata da chi scrive, che segna due novità¹⁵. È la prima opera che presenta saggi critici in inglese sul gotico italiano insieme a saggi sul gotico inglese e irlandese, in tal modo inscrevendo il romanzo nero italiano nel contesto europeo e transnazionale e deterritorializzandolo sia linguisticamente che contenutisticamente. Inoltre, questo numero della rivista rappresenta la prima pubblicazione nell'ambito del gotico a dare visibilità critica alla convergenza fra argomenti derivati dall'antispecicismo e dalla questione animale e argomenti gotici sulla mostruosità. Individuando episodi di ecofobia attribuibili all'esangue rapporto umano con i non umani, gli autori assumono una postura non-

12 Roberto Marchesini, «Alterità non umane», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 63-82; Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace: la questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2013 e M. Filippi, *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016.

13 C. J. Adams, «La guerra sulla compassione», in M. Filippi e F. Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo*, cit. pp. XX-XX e Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano-Udine 2012.

14 Andrea Smith e William Hughes, *Ecogothic: International Gothic*, Manchester University Press, Manchester 2013.

15 David Del Principe (a cura di), *The EcoGothic in the Long Nineteenth Century*, «Gothic Studies», vol. 16, n. 1, 2014.

antropocentrica al fine di ripensare i ruoli svolti dalle specie, dai non umani e dall'ambiente nella costruzione della mostruosità, dell'alterità e della soggettività. Con una base critica che si estende dall'ecofemminismo alle teorie antispeciciste, dagli studi sull'ambiente al postumanismo, il volume intende offrire una nuova visione del corpo gotico – non umano, transumano, postumano o ibrido – attraverso una lente critica non antropocentrica e più inclusiva, riproponendolo come fulcro semantico per questioni di identità relative all'ambiente e alla specie. Le opere trattate, che godono di una notevole fama ma che non sono mai state discusse in un contesto transnazionale, mettono in primo piano un'incalzante spinta apocalittica, che viene esaminata mediante un raffronto tra la società industriale e quella post-industriale. Questo raffronto evidenzia come tale spinta, pur sorgendo al tempo dell'industrializzazione ottocentesca, riaffiori oggi con tratti distintivi marcati dall'orrore che caratterizza il trattamento umano dei non umani e da una teoria della mostruosità che assegna un valore critico-interpretativo alla soggettività non umana¹⁶. Se il gotico verte sull'idea che i mostri siamo noi – in altre parole, che i mostri nascono dalla nostra psiche –, l'idea centrale dell'ecogotico è che i mostri siamo ciò che o *chi* mangiamo, cioè che i mostri sono materialmente dentro di noi. Chi avanza questa tesi in un'epoca di prevalente distruzione ambientale si confronta con i danni impressionanti provocati dall'industria della carne e dall'allevamento. Pertanto, così facendo, ci si pone all'incrocio tra critica e prassi, ermeneutica e attivismo, incrocio dove la mostruosità si intreccia ineluttabilmente con questioni d'attualità quali il carnivorismo, la sperimentazione sugli animali e lo specismo. Nell'ambito degli studi ecogotici questa tensione si manifesta nella destabilizzazione della nozione di «carne» e nell'affermazione della soggettività non umana, destabilizzazione che, ad esempio, amplia la discussione del consumo cannibalistico di carne *umana* dei vampiri a quello carnivoristico di carne *non umana*.

Una testimonianza della fecondità dell'approccio ecogotico è offerta dalla mia analisi de *Le avventure di «Pinocchio»* di Collodi, in cui il burattino, come una figura mostruosa la cui nascita evoca l'atto della macellazione degli animali, dà luogo ad allegorie del consumo istituzionalizzato di carne nella società (post-)industriale¹⁷. Basandomi sull'aspetto transpecifico del

16 Al proposito, cfr., ad es., Jeffrey Jerome Cohen, *Monster Theory: Reading Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, pp. 3-25, che non considera la soggettività non umana nella teorizzazione, per altro illuminante, delle sette tesi che propone sui mostri.

17 Cfr. Massimo Montanari, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1993, in cui l'autore, discutendo le abitudini alimentari dell'Europa industriale dell'Ottocento, osserva che «il cambiamento più importante [...] era quantitativo:

burattino, avanza la teoria dell'*inumano*, secondo cui il non umano consumato dentro di noi è il *locus* per la produzione della mostruosità e il corpo umano è riconcepito come luogo di sepoltura di «morti viventi»¹⁸.

A ben guardare, il burattino di Collodi esibisce le qualità di un essere transumano. Fatto di legno, Pinocchio è un mutante arboreo-umano che nasce dai colpi d'ascia di Mastro Ciliegia; questo lo pone in uno stato di sospensione fra la vita e la morte, stato che evoca l'atto crudele e violento della macellazione degli animali, mettendo in discussione le distinzioni tra specie. Il burattino mostra inoltre una resistenza sul piano nutrizionale, resistenza che segnala la presenza di un consumo interspecifico, riflettendo il divario tra gli umani e non umani causato dalla mercificazione della carne e dalla meccanizzazione della produzione alimentare¹⁹. Pinocchio, infatti, si pone al fondo della catena alimentare. Mangia lo zucchero, le vecce, un confetto, il cavolfiore, la paglia e il fieno, oppure si rifiuta di mangiare, ad esempio, quando gli viene data una noce e del pane, adottando in tal modo un regime alimentare contrario all'ideologia dominante del carnivorismo dell'epoca. Questa tensione si manifesta nella tematica del consumo e, in particolare, nella dialettica fra «il non mangiare e il non essere mangiato»²⁰.

i cereali, per la prima volta dopo tanti secoli, videro ridimensionato il loro ruolo alimentare, mentre gli altri consumi cominciarono lentamente a crescere: in primo luogo quelli carnei» (pp. 190-191). Chris Otter afferma che il consumo inglese di carne «aumentò da circa 80 libbre a persona negli anni '40 del XIX secolo a circa 132 libbre a persona all'inizio del XX secolo» («Civilizing Slaughter: The Development of the British Public Abattoir, 1850-1910», in Paula Young Lee (a cura di), *Meat, Modernity, and the Rise of the Slaughterhouse*, University of New Hampshire Press, Durham 2008, p. 89).

18 Al proposito, cfr. i miei due contributi nel campo dell'ecogotico: il primo che esplora la nozione del «pasto mostruoso» in *Frankenstein* di Mary Shelley, ne *Le avventure di Pinocchio* di Carlo Collodi, in *Dracula* di Bram Stoker e in *Fosca* di Ugo Igino Tarchetti («The Monstrous Meal: Flesh Consumption and Resistance in the European Gothic», in *Thinking Italian Animals*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 179-196), e il secondo, «(M)eating Dracula. Cibo e morte nel romanzo di Bram Stoker» in «Liberazioni», n. 23, 2016, pp. 4-21, che propone un approccio non-antropocentrico e *inumano* a *Dracula*.

19 La teoria alimentare ottocentesca ribadisce con forza il dominio degli umani sugli animali al fine di legittimare pratiche come la macellazione istituzionalizzata degli animali e la moderna creazione dell'"animale da reddito".

20 Al proposito, cfr. il mio «Pinocchio and the Gothic», in Michael Scherberg (a cura di), *Approaches to Teaching Collodi's Pinocchio and Its Adaptations*, Modern Language Association of America, New York 2006, pp. 21-27. Per ulteriori approfondimenti sul tema del consumo, cfr. Concetta D'Angeli, «Pinocchio, incontro di moralismo e fantasia. Contributi per una lettura», in «Studi Collodiani, Atti del I Convegno Internazionale», Cassa di Risparmio di Pistoia e Pescia, Pescia 1974, pp. 162-163; e Gérard Genot, «Le Corps de Pinocchio», ivi, p. 307, in cui l'autore ritiene che si possa tracciare un quadro completo dell'opera di Collodi partendo dalla tematica dell'alimentazione e dalla dialettica fra mangiare e essere mangiato: «Si potrebbe quasi schematizzare tutto il racconto servendosi degli alimenti, omologando l'euforia e la disforia in base all'opposizione fra "mangiare/essere mangiato"».

La nascita abnorme e la mutabilità del burattino evocano inoltre un'altra figura ibrida di matrice riproduttiva matrofobica, quella della creatura di Mary Shelley. Questo raffronto fa di Geppetto, e del suo desiderio positivistico di creare la vita a partire da una fonte non umana, l'erede italiano di Victor Frankenstein. Il burattino, un non umano intagliato da un pezzo di legno anonimo e inanimato in un atto doloroso e violento che, come dice allusivamente Mastro Ciliegia, potrebbe contenere «nascosto dentro qualcuno»²¹, ritrae in modo suggestivo l'atto di annullamento che subisce l'animale quando viene macellato. La sua discendenza, lo stato iniziale fra l'essere vivo e l'essere morto, il passato sottaciuto e la materializzazione a colpi d'ascia fanno subire al corpo di Pinocchio un'elisione sineddochica simile a quella che subisce il corpo di un animale quando è ridotto a carne. La nascita di Pinocchio evoca l'atto di macellazione di un animale ma in ordine inverso. Se un animale macellato è un essere vivente trasformato in un pezzo di carne morta e senza identità, Pinocchio è un pezzo di legno (mezzo) morto e senza identità che si rimette in vita grazie ad un atto brutale e violento che appunto ricorda la macellazione degli animali. E se gli animali sono smembrati per essere resi adatti al consumo umano, Pinocchio è un non umano che viene riassembleto, reincorporato e reincarnato, per essere reso utile agli umani. Così intesa, l'ossessione di Geppetto e di Frankenstein di creare la vita umana a partire da fonti non umane opera come sistema di superamento di due paure parallele, quella dell'alterità di specie – di tutto ciò che è non umano – e quella atavica dell'unicità di specie, messa in crisi dall'identità transpecifica di Pinocchio.

L'intaglio violento di un corpo non umano, privo di vita, senza identità e *sfigurato* che è destinato, come la carne digerita, a trasformarsi in forma umana, assegna a Geppetto e a Mastro Ciliegia il ruolo allegorico di macellai e a Pinocchio quello di un pezzo di legno-carne *ri-figurato*. In questo clima di violenza, la nascita di Pinocchio, come quella della creatura di Shelley, assume una connotazione mostruosa, dando luogo a uno stato di vendetta umana e di fame continua. Mentre nell'atto reale della macellazione la voce dell'animale è fatta scomparire, l'atto di intagliare il burattino ristabilisce, anche se mitigato dalla presenza del fantastico, la soggettività del burattino e la voce non umana, conferendogli al contempo uno spirito di opposizione e di vendetta rivolto contro i suoi aggressori umani:

Detto fatto, prese subito l'ascia arrotata per cominciare a levargli la scorza e a digrossarlo; ma quando fu lì per lasciare andare la prima asciata, rimase

21 C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, cit., p. 8.

col braccio sospeso in aria, perché senti una vocina sottile sottile, che disse raccomandandosi: «Non mi picchiar tanto forte!» [...]. E riprese l'ascia in mano, tirò giù un solennissimo colpo sul pezzo di legno. «Ohi! Tu m'hai fatto male!», gridò rammaricandosi la solita vocina²².

L'uso violento dell'ascia per dare alla luce il burattino, nell'evocare sia il coltello del macellaio che il forcipe dell'ostetrico, conferisce a Mastro Ciliegia il duplice ruolo simbolico di macellaio e di levatrice maschile. Il parto del burattino viene così vissuto da Mastro Ciliegia come un atto di consumo o di macellazione del «figlio» che gli causa un trauma:

Mastro Ciliegia restò di stucco, cogli occhi fuori del capo per la paura, colla bocca spalancata [...]. Il suo viso pareva trasfigurato, e perfino la punta del naso, di paonazza come era quasi sempre, gli era diventata turchina dalla gran paura²³.

Nel raffigurare il parto del burattino come atto di macellazione, *Pinocchio* stabilisce una gerarchia basata sulla specie che, come fa notare Henderson a proposito dell'ostetricia, si presta a immagini antropocentriche relative al consumo di carne:

Se la carne umana somiglia alla carne degli animali nei testi [medici] del tardo Settecento [...] è perché gli uomini, disposti di natura all'uso degli strumenti, hanno imposto su un settore tradizionalmente femminile le loro tendenze a segare e tagliare²⁴.

La natura ibrida del burattino, inquadrata nei primi episodi nella forma allegorica della macellazione, diventa sempre più evidente nei capitoli successivi, ad esempio, nel XXXIV, in cui Pinocchio si trova in uno stato liminale e transpecifico, ai confini tra burattino, asino e pesce:

Del resto, dovete sapere che quando i pesci ebbero finito di mangiarmi tutta quella buccia asinina, che mi copriva dalla testa ai piedi, arrivarono, com'è naturale, all'osso [...], o per dir meglio, arrivarono al legno, perché, come vedete, io son fatto di legno durissimo [...], quei pesci ghiottoni si accorsero

22 *Ibidem*, pp. 82 e 84.

23 *Ibidem*, pp. 84 e 86.

24 Andrea Henderson, «Doll-Machines and Butcher-Shop Meat: Models of Childbirth in the Early Stages of Industrial Capitalism», in «Genders», n. 12, 1991, p. 113.

subito che il legno non era ciccia per i loro denti [...]. Ed eccovi raccontato come qualmente voi, tirando su la fune, avete trovato un burattino vivo, invece d'un ciuchino morto²⁵.

In questo episodio, ricco di allusioni carnali, si intrecciano la tensione alimentare con quella del corpo transpecifico del burattino – posto ai confini tra i mammiferi e i regni vegetali, animale e umano –, una tematica complessa che nasce dal vivido interesse di Collodi per il pensiero evoluzionistico e alimentare, in particolare dei ruoli svolti dalle piante, dagli animali e dagli umani nel ciclo del consumo e nella dialettica del (non) mangiare/essere mangiato²⁶. La medesima tensione si riflette anche nella reazione «inorridita» e *inumana* dell'acquirente di fronte al consumo interspecifico del corpo di Pinocchio, fatto di parti di animali (asino), vegetali (legno) e carne umana, che lo spinge a «non assaggiar più carne di pesce» per paura di «aprire una triglia o un nasello fritto e di trovargli in corpo una coda di ciuco»²⁷. Il consumatore non vuole sapere ciò che o *chi* mangia, non vuole *ri*-conoscere il proprio cibo come precedentemente vivente, momento questo che indica una crisi carnale che offre uno scorcio del divario crescente tra le specie in una società fondata sull'istituzionalizzazione della produzione alimentare.

In conclusione, *Pinocchio* sottolinea, attraverso il consumo e il mutamento del corpo ibrido del burattino, il labile rapporto tra umani e non umani e mette in discussione le nozioni convenzionali di carne e di specie. Interrogandosi sulla realtà di un corpo destinato al consumo umano, l'opera di Collodi propone una riflessione sul consumo di carne non umana, il cannibalismo, e su quello di carne umana, il cannibalismo, situando entrambi pericolosamente vicini lungo la catena alimentare.

25 C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, cit., p. 257.

26 Sull'importanza fisiologica del mangiare e del ciclo di consumo nelle opere di Collodi, cfr. il racconto *Pane e libri*, in cui l'autore si scaglia contro un ordine sociale che sottovaluta il ruolo del nutrimento nella formazione del corpo sociale: «Finora abbiamo pensato più al cervello che allo stomaco delle classi bisognose e sofferenti. Pensiamo ora un po' più allo stomaco, e vediamo se per caso il sentimento della dignità umana non entrasse meglio nel sangue a forza di pane, che nel cervello a forza d'istruzione obbligatoria e di libri» (in *Note Gaie*, R. Bemporad & Figlio, Firenze 1893, pp. 189-190), e il racconto *I rondoni e le mosche*, in cui osserva: «Ognuno, caro mio, in questo mondo fa la parte che deve fare. C'è chi nasce per mangiare..., e chi nasce per essere mangiato [...]. Se non ci fossero le mosche, di che cosa camperebbero i poveri rondoni?» (in *Macchiette*, Gaetano Brigola, Milano 1880, p. 50). A proposito delle osservazioni di Collodi sulla fame e il ciclo fagico della vita, cfr. anche Gino Raya, «Collodi Prefamista», in *Studi Collodiani*, cit., pp. 503-511.

27 C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, cit., p. 257.

Tamara Sandrin
*Max mon amour*¹

Secondo le intenzioni dichiarate dagli autori, il film *Max mon amour*

è prima di tutto una storia d'amore tra due esseri viventi, una donna e una scimmia [...], che poteva riportare a galla ricordi di vecchie storie di bestialità. In tutti noi ci sono questi ricordi, veniamo da un'epoca lontana, dove le specie viventi non si distinguevano tra loro².

Il film pone insomma un quesito fondamentale, ossia se possa esistere un amore non generativo tra l'umano e l'animale, un amore allo stesso tempo sessuale e sentimentale. Miti, leggende e fiabe ci narrano molte storie d'amore tra donne e animali (Leda, Pasifae, la bella e la bestia, il principe ranocchio, ecc.): alcune narrano di amori carnali che generano figli, a volte mostri o ibridi, e altre si concludono con la metamorfosi, con l'umanizzazione dell'animale. In entrambi i casi sono storie compiute, concluse, organiche. Nel caso di MMA, invece, la storia rimane aperta e allusiva, manca sia dell'utilità procreativa dei miti sia del finale salvifico delle fiabe, anzi fa cenno a un finale tragico e terribile. A differenza di miti e fiabe, MMA sembra mettere in scena un vero e proprio amore interspecifico tra una donna e una scimmia. Ma è proprio così?

Peter, il protagonista del film, chiede a Roger, uno zoologo, se è possibile un amore interspecifico non solo tra umani e animali, ma tra diverse specie di animali (e vegetali!):

Ma è possibile una vera storia d'amore? Come quella di cui parlava prima, tra un cavallo e una fanciulla? È possibile che lo stesso accada con una scimmia? Non sto parlando di sesso. E nemmeno dell'affetto che si prova per un

¹ *Max mon amour* (MMA nel testo) di Nagisa Oshima, Francia/USA 1984, sceneggiato dal regista assieme a Jean-Claude Carrière (già collaboratore di Buñuel), narra una storia d'amore tra una donna e una scimmia. Se non diversamente specificato tutte le citazioni e i dialoghi riportati nell'articolo sono tratti da questo film.

² L'intervista a Jean-Claude Carrière è compresa nei contenuti extra del dvd edito da Raro Video, Roma 2007.

cane. Parlo proprio di amore. L'amore è possibile solo tra gli appartenenti alla stessa specie? Oppure un cavallo può innamorarsi di un serpente, o di un ciliegio?

La risposta ovvia è no, quando addirittura non diventa un grido di orrore. In questo film (a differenza di altri sulla zoerastia) vediamo tenerezza e affetto, carezze e sguardi amorevoli e appassionati, non vediamo orrore, nessuna scena scabrosa, non vediamo (alcun) obbligo o violenza esplicita (se non la violenza della privazione della libertà, che comunque non è poco) perché, astutamente, viene trasposto sullo schermo l'amore tra un animale non umano maschio (la cui sessualità è tradizionalmente percepita e definita come attiva) e un animale umano femmina. Il che sottintende il consenso dello scimpanzé a fare sesso con la donna. Il rapporto inverso tra una femmina non umana e un maschio umano avrebbe aperto uno scenario completamente diverso, mettendo in luce la possibilità di una violenza e di una coercizione effettive nei confronti dell'animale non umano, del cui consenso non potremo mai essere sicuri. Non credo comunque che MMA sia un film sulla zoerastia; è piuttosto una parabola sul tentativo di accettare il diverso e l'animalità dell'umano, sul ribaltamento delle convenzioni sociali, sull'ingabbiamento nella civiltà degli umani e degli animali. È un film sul voyeurismo, sulla volontà umana di "stare a guardare", di vedere per conoscere, di conoscere per dominare.

A mio avviso, infatti, lo sguardo rappresenta la chiave di lettura del film: lo comprendiamo già dai titoli di testa in cui gli occhi e i volti dei vari personaggi sono visti attraverso il buco di una serratura. Nel corso del film sono poi rimarcate in continuazione l'importanza e la volontà di vedere. Quando Peter sorprende la moglie Margaret con Max (lo scimpanzé) rimane sconvolto, accusa la moglie di essere impazzita, ma non può fare a meno di dirle:

PETER: «Ma io voglio solo capire... voglio sapere tutto».

MARGARET: « Che cosa per esempio?».

PETER: «Per esempio la tua vita sessuale, che cosa fai con lui».

Peter non è sicuro che la moglie faccia l'amore con Max e la prega più volte di lasciarlo guardare:

PETER: «Sai cosa vorrei? Guardarvi mentre fate l'amore... ».

MARGARET: « Mai!».

[...]

PETER: «Io devo sapere! Altrimenti divento matto. Non riesco a pensare a nient'altro... »

[...]

MARGARET: «Puoi guardare dal buco della serratura se questo ti eccita».

In realtà Peter vuole guardare Max e non Margaret, lo comprendiamo quando abborda una prostituta³ perché faccia l'amore con Max davanti ai suoi occhi⁴.

Peter non è l'unico voyeur del film: anche suo figlio Nelson cerca di spiare Max dalla finestra della sua stanza (non ci è dato sapere cosa veda, se Max sia solo nella stanza o insieme a Margaret); anche lo zoologo vorrebbe poter studiare, cioè spiare, un caso così anomalo di accoppiamento tra una donna e una scimmia. Infine ci sono tutti quelli che vanno allo zoo⁵: Camille (segretaria e amante di Peter) sostiene che ci vanno per vedere le scimmie mentre fanno l'amore, smascherando così l'ossessione voyeuristica di Peter:

PETER: «È sempre affascinante guardare le scimmie [...] È come guardare il proprio passato allo specchio».

CAMILLE: «Sono sicura che la gente viene qui per vederle mentre si accoppiano.»

PETER: «Sul serio?»

CAMILLE: «Sicurissima».

[...]

PETER: «[...] Conosci donne che fanno sesso con le scimmie?»

CAMILLE: «No, è terribile!»

PETER: «Perché? [...]»

CAMILLE: «[...] È velocissimo. Due, tre secondi ed è tutto finito».

PETER: «Veramente?»

CAMILLE: «Guarda tu stesso».

PETER: «Credi che tu potresti fare sesso con una scimmia?»

CAMILLE: «Perché me lo chiedi?»

PETER: «Mi piacerebbe saperlo. Voi donne avete così tanti segreti».

CAMILLE: «Vuoi guardarmi mentre faccio sesso con una scimmia?»

3 Peter compra la prostituta così come Margaret aveva comprato Max.

4 Max rifiuta Françoise, novella Eva che cerca di sedurlo con una mela, sfatando il mito della debolezza della carne, dell'irresistibilità degli istinti sessuali e frustrando, ancora una volta, il desiderio di Peter.

5 Ricordiamo che anche la regina di Inghilterra rifiuta una visita al Centro Pompidou, preferendo recarsi in un allevamento di cavalli!

PETER: «Non ho detto questo».

Anche Margaret si era recata allo zoo, dove aveva visto Max e dove era scattato il colpo di fulmine, in seguito a un lungo e intenso scambio di sguardi:

Un giorno sono andata allo zoo con un'amica, non so neanche perché. L'ho visto subito e lui mi guardava, mi ha guardato per un sacco di tempo. Io gli ho dato qualcosa da mangiare e l'ho trovato bellissimo. Poi ci sono tornata da sola, lui mi ha subito riconosciuto e mi continuava a guardare a lungo.

Lo sguardo e la visione, insieme a un'innegabile attrazione sessuale, stanno alla base dell'amore tra Margaret e Max che spesso, nel corso del film, si scambiano occhiate affettuose.

Il rapporto tra i due amanti, oggetto di curiosità morbosa per Peter e per Roger, è fonte di imbarazzo e vergogna per Margaret, la quale non vuole rivelare a nessuno ciò che accade realmente tra lei e Max quando sono soli perché lei stessa considera il suo sentimento come qualcosa di anormale e sbagliato. Pensiamo alla scena fondamentale della cena con gli amici: l'ambiente e l'atmosfera sono bloccati, rigidi, borghesi, stereotipati e regolati⁶. In questa fissità si inseriscono delle voci non umane che hanno la stessa forza eversiva delle pecore filmate ne *L'angelo sterminatore*⁷ di Buñuel. Sono voci di cani che un ospite ritiene di poter riconoscere, inserire nella tassonomia fasulla del *logos* umano ed etichettare come razza canina. E poi la voce inintelligibile, non identificabile e soprattutto inaspettata di Max, che viene esibito come *portentum*. Quando inizia a diventare un po' troppo espansivo con Margaret e a profonderle effusioni esplicite, il divertimento iniziale si trasforma in imbarazzo e disagio, perché gli ospiti intuiscono ciò che sta accadendo; Margaret stessa prova vergogna e, non riuscendo a fermare Max, lo riporta nella sua stanza. Questa scena ha un che di surreale, sembra la continuazione della cena impossibile de *Il fascino discreto della borghesia*⁸ di Buñuel con i suoi personaggi compassati e impassibili di fronte a qualsiasi imprevisto. Nella cena di MMA si evidenzia la contrapposizione tra "brave persone normali" e "cattive persone" che deviano dalla regola (i pazzi, i diversi, gli esclusi): Peter, che agli occhi

6 Anche le deviazioni devono seguire una regola: Peter e Margaret hanno entrambi un amante (prima dell'arrivo di Max) borghesemente accettabile, rispettivamente la segretaria e l'archeologo amico di famiglia.

7 Louis Buñuel, *L'angelo sterminatore*, Messico 1962.

8 *Id.*, *Il fascino discreto della borghesia*, Francia-Spagna-Italia 1972.

degli altri sembra accettare la relazione anormale della moglie (in realtà non la comprende essendone però inspiegabilmente attratto e affascinato) è in bilico tra le due “categorie”; mentre Margaret, che ha scelto un amante così strano e inaccettabile, amante che incarna l’antitesi del marito⁹, e Max, che travalica i confini dell’animalità e della specie, appartengono indubbiamente alla categoria dei “cattivi”.

A questo punto, viene spontaneo pensare a un altro film che racconta una relazione altrettanto anomala: *La paura mangia l’anima*¹⁰ di Rainer Werner Fassbinder. L’ambientazione è certamente diversa poiché la vicenda si svolge nell’ambiente operaio del basso proletariato tedesco e degli immigrati. Le reazioni della gente alla relazione tra l’anziana Emmi (tedesca di origine polacca) e il giovane marocchino Ali non sono mitigate dal *savoir faire*, dall’ipocrisia e dalla compostezza dell’alta borghesia anglo-francese, ma sono – almeno all’inizio – violente e sincere. L’amore tra Emmi e Ali è apparentemente impossibile perché, come Margaret e Max, sono troppo diversi in quanto provenienti da mondi e culture che poco hanno in comune. Davanti alle amiche e alle vicine di Emmi, Ali diventa un trofeo (erotico) di caccia da esibire, perdendo così tutte le sue connotazioni “umane”. Mentre in *MMA* assistiamo a una progressiva umanizzazione di Max, nel film di Fassbinder c’è invece una costante animalizzazione di Ali (e degli altri immigrati africani) e la degradazione di Emmi: «In Germania gli arabi non sono esseri umani», ma «una manica di sporchi maiali [...]». Le donne che vanno con loro sono delle puttane¹¹. Il parallelo tra le due relazioni è compiuto: Max e Ali sono animali, Emmi e Margaret sono puttane, pervertite, pazze.

Un altro confronto inevitabile è con *King Kong*¹²: anche se tra i due film c’è un abisso temporale, formale e filosofico, il principio fondante è – a mio parere – lo stesso, cioè la volontà di dominio dell’Uomo. Re Kong, signore della natura, riesce a “possedere” e a divorare le sue prede umane femminili, vittime sacrificali offerte da un’umanità primitiva e prossima all’animalità. Quando l’uomo “civile” irrompe in questo mondo non può tollerare tale sacrilegio e tenta di ribaltare la situazione: cattura e imprigiona il re, cerca di annullare le sue pulsioni erotiche immolandolo come vittima sacrificale al dio-spettacolo e offrendolo in tutta la sua unicità allo

sguardo morboso del mondo. Infine, lo uccide. Privazione della libertà, negazione della sessualità e morte.

Max non è mai stato re: prigioniero di un labirinto senza uscita, passa dal circo allo zoo all’appartamento-gabbia. Anche lui è attratto da una donna (che riesce a possedere senza costrizione e violenza), ma è lui a essere divorato, inglobato nel mondo umano, fatto vivere (lui, un animale selvaggio) in un appartamento borghese dove mangia a tavola, viene imboccato come un bambino, viene umanizzato¹³. Le pulsioni erotiche di Max non vengono negate, ma viene comunque frustrato il suo istinto di libertà: il suo amore per Margaret e la vita in cattività hanno instillato in lui una dipendenza dall’umano ormai insuperabile, una dipendenza tale che persino quando ha la possibilità di fuggire torna sempre indietro. È lecito chiedersi se il sentimento che Max prova per Margaret sia veramente amore o non sia piuttosto una forma diversa di dipendenza, visto che non è più neppure in grado di rapportarsi con i suoi conspecifici:

MARGARET: «Ho parlato con un guardiano, mi ha detto che Max stava in un circo che era fallito, ma che non era felice allo zoo: si sentiva solo. Rifiutava qualunque contatto con le altre scimmie».

Anche Max, come King Kong, viene esibito come *monstrum*: al circo, allo zoo e perfino in casa di Margaret e Peter. Infine non viene ucciso ma le allusioni alla sua morte costellano, fin dall’inizio, tutto il film.

Nella prima sequenza Peter pulisce il fucile nel suo lussuoso appartamento: comprendiamo subito che è un cacciatore, che fa parte di una certa classe sociale con regole e convenzioni precise. La prima reazione di Peter, quando scopre la relazione di Margaret con Max, è di minaccia: «Un giorno prenderò il fucile e lo ammazzerò!» In un’altra scena Margaret offre al marito le chiavi della camera di Max e gli dice, con tono pacato, senza paura:

Se tu volessi, potresti uccidere Max molto facilmente [...] nessuno ti biasimerebbe. Nessuno ti accuserebbe. Per prima cosa perché è il mio amante. E poi perché è un animale [...]. Non lo uccideresti solo per farmi soffrire, questo lo so. Ma se vuoi ucciderlo, fallo. Tu non rischi niente.

In effetti Peter tenta di ucciderlo quando Margaret e suo figlio Nelson si

9 Max è un animale mentre il marito è un cacciatore; Max è il simbolo della bestialità, mentre Peter è il simbolo della civiltà, ecc.

10 Rainer Werner Fassbinder, *La paura mangia l’anima*, Germania Ovest 1974.

11 *Ibidem*.

12 Merian C. Cooper e Ernest B. Schoedsack, *King Kong*, USA 1933.

13 E non è l’umanizzazione degli animali uno degli atti più subdoli dello specismo antropocentrico?

ritirano a vivere nella stanza di Max a seguito di un litigio. Max riesce a impossessarsi del fucile e inizia a sparare alla cieca; per questo motivo Peter trascorre una notte in prigione in una minuscola gabbia, che non è neppure una cella. Peter, però, si rende conto di essersi meritato la punizione: nonostante gli venga offerta la possibilità di tornare a casa in virtù del suo status di diplomatico inglese, lui rifiuta e preferisce rimanere nella gabbia con gli altri “criminali”. Questa esperienza lo cambierà radicalmente.

Al proposito, è interessante prendere in esame alcuni aspetti della gabbia, che sembra essere una sorta di condizione naturale per tutti i personaggi del film. La gabbia è un mezzo per escludere (ed escludersi) dal mondo, dalla vita. Max passa tutta la sua esistenza in una gabbia fisica, reale, fatta di sbarre e cemento: il mondo gli è sempre negato. Margaret e Nelson si rinchiudono volontariamente nella stanza-gabbia di Max per sfuggire al mondo e per ricrearne uno artificiale, incantato, a-temporale e a-spaziale, da cui escludere cose e persone non gradite. Peter così viene escluso dal mondo in cui vorrebbe vivere, quello familiare e quello del rapporto tra Max e Margaret. L'immagine delle sbarre nel lussuoso appartamento barocco rappresenta una stonatura surreale che diventa metafora dell'esplorazione e dell'esaurimento dell'ambiente borghese associato all'arrivo di Max. Questa operazione è simile a quella di cui ci parla Deleuze¹⁴ a proposito di *Adolescenza torbida*¹⁵ di Buñuel e di *Teorema*¹⁶ di Pasolini, con la particolarità che Max riesce a rompere e poi a ristabilire la pace familiare, unificando in questo modo il ruolo di Susana in *Adolescenza torbida* e quello dell'ospite di *Teorema*. Max, come Susana, è «il rappresentante delle pulsioni, quello che procede all'esaurimento fisico dell'ambiente»¹⁷: pensiamo ad esempio alla vita di coppia e familiare stravolta dal suo arrivo, alla sua stanza progressivamente sempre più spoglia e rovinata, alle relazioni sociali e amicali di Margaret e Peter annientate dalla sua presenza. Max, però, si pone anche, al pari dell'ospite di *Teorema*, «come agente soprannaturale o dimostratore naturale»¹⁸: è responsabile, infatti, dopo la distruzione fisica e mentale, dell'emersione della verità dei protagonisti, per esempio riportando Peter a una dimensione più autentica nei suoi rapporti con la vita, il lavoro, con Margaret e con Nelson. Max riporta l'unità familiare e la gioia dello stare assieme in un ambiente ormai congelato e

raggelato. In *Adolescenza torbida*¹⁹, nel finale imposto al regista, stonato e ridicolo, l'armonia familiare è ristabilita dall'allontanamento di Susana, che viene riportata in prigione, mentre in *MMA* è proprio il ritorno di Max, dopo una breve fuga in campagna, a riportare pace e felicità. Tutto questo è ben rappresentato dal rientro trionfale in città di Margaret e Peter, con Max appollaiato sul tetto dell'automobile, ancora una volta esposto al divertimento pubblico. Anche durante questa fuga si fa allusione alla possibile morte di Max: Margaret e Peter lo cercano e mentre, rassegnati, ripartono verso casa, sentiamo ricorrenti e inesorabili le fucilate dei cacciatori, tanto che Nelson domanderà a suo padre perché la gente vada a caccia. Ovviamente non otterrà risposta.

Il finale del film rimane aperto e ambiguo legato com'è ad una fantasia allusiva e inquietante di Margaret, fantasia che ci suggerisce un epilogo che travalica il confine materiale e temporale della pellicola:

MARGARET: «Immaginavo di sentire bussare alla porta. Che andavo ad aprire e c'era la polizia. Venivano a prendere Max, per le lamentele dei vicini. Erano venuti per rinchiuderlo da qualche parte. Dicevano: “Lei non ha il diritto di tenerlo. È troppo vecchio, troppo pericoloso. È già scappato una volta”».

PETER: «E tu che cosa hai fatto?»

MARGARET: «Ho cercato di impedirglielo. Li ho supplicati di lasciarlo. Ma non è servito a niente. Allora ho preso il fucile. E l'ho ucciso».

Margaret sorride. È naturale chiedersi se il sentimento di Margaret sia amore, se sia veramente sincero e che cosa succederà a Max quando si stancherà di lui. L'amore di Margaret è un amore egoista e in un certo senso sadomasochista: vede Max allo zoo, prigioniero e spogliato dalla sua naturalità, della sua animalità più selvaggia e della sua dignità, si innamora o – potremmo dire – si eccita, lo compra come si compra una prostituta²⁰ e divengono amanti: da prigioniero allo zoo diventa il suo prigioniero personale. Il gioco di dominio è sottile, poco evidente, ma i ruoli sono ben chiari. È Margaret a essere la dominatrice: non ha la frusta, ma è lei ad avere le chiavi della stanza di Max, è lei che continua a muoversi nell'ambiente che le è proprio e consono, è lei che decide quando andare da lui. Max può solo attenderla con la trepidazione di un innamorato, di un giovane amante dipendente e soggiogato.

14 Gilles Deleuze, *Cinema 1. L'immagine movimento*, trad. it. di J.-P. Manganaro, Ubulibri, Milano 2010.

15 L. Buñuel, *Adolescenza torbida*, Messico 1950.

16 Pier Paolo Pasolini, *Teorema*, Italia 1968.

17 G. Deleuze, *Cinema 1*, cit., p. 155, nota 5.

18 *Ibidem*.

19 L. Buñuel, *Adolescenza torbida*, cit.

20 «Il guardiano ha detto che se volevo potevo averlo a un buon prezzo».

Max non rapisce Margaret per portarla nel suo ambiente, nella foresta – «le donne seminude rapite dai gorilla sono roba da romanzo d'appendice anni '30»²¹ –, e Margaret non viene nemmeno sfiorata dall'idea di ridare a Max la libertà, di vivere, con lui e come lui, la sua animalità. Max non è un animale libero che ha scelto liberamente di amare una donna:

MARGARET: «Non è mai stato libero. Mai. Non sa neanche che vuol dire».

Allo zoo Max sembra non poter «avere né un suo posto né la salvezza se non in un'unione anormale “inorganica”»²². In realtà nemmeno questa unione può salvarlo, perché non è tale. L'amore di Margaret non è un amore a-specista, perché non può darsi un amore del genere: la domanda iniziale è compromessa da un vizio di fondo, è una domanda antropocentrica che pretende di applicare i canoni dell'amore umano alle altre specie. Gli animali, probabilmente, amano in modi che noi non possiamo conoscere, i loro amori hanno sfumature che il nostro animo non può comprendere e il valore che noi diamo al sesso, al tocco di una zampa o di una mano, alla chiarezza di uno sguardo, al sonno condiviso, all'intensità di un litigio, non può essere identico per tutti gli animali, non può essere identico per tutti gli individui. Se l'amore umano è il donarsi del sé, l'accettazione incondizionata dell'altro, il rispetto della sua natura, non possiamo trovare vero amore nel sentimento di Margaret: lei e Max rimangono due mondi paralleli che si sfiorano, due insieme chiusi che tentano di intersecarsi, e Max – nonostante gli sforzi di Margaret e anche di Peter – resta solo il simbolo del diverso, dell'escluso.

NOTE BIOGRAFICHE

*S*une Borkfelt è dottore di ricerca presso la Aarhus University, Danimarca. Tra i suoi interessi: la rappresentazione letteraria dei mattatoi in relazione ad empatia e politiche di occultamento. I suoi lavori precedenti includono articoli e scritti dedicati, tra gli altri, ad animali e colonialismo, alterità animale, nomenclatura animale e etica del marketing dei prodotti animali. È redattore del numero speciale della rivista «Otherness: Essays and studies», dedicata all'alterità animale, ed è coautore di un libro sulla caccia come fenomeno culturale pubblicato in Danimarca.

*C*hiara Stefanoni si è laureata in Scienze filosofiche all'Università degli Studi di Milano con una tesi sulla genealogia della macchina antropologica e sulle sue conseguenze etico-politiche. Si interessa di liberazione animale confrontandosi principalmente con le prospettive critiche, “continentali” e femministe.

*V*asile Stanescu ha ottenuto il diploma di Dottorato nell'ambito del programma interdisciplinare “Pensiero moderno e letteratura” presso l'Università di Stanford. Attualmente è ricercatore, direttore del corso di studi “Discorso e Dibattito” alla Mercer University e redattore della collana *Critical Animal Studies* di Brill. Al momento sta lavorando al suo prossimo libro: *Happy Meals: Animals, Affect, and the Myth of Consent*.

²¹ *Max mon Amour*, cit.

²² G. Deleuze, *Cinema 1*, cit., p. 46.

15 – 16 – 17 SETTEMBRE 2017
XII edizione della **Festa Antispecista**

Al MACAO di Viale Molise, 68 - Milano

Sarà presente la redazione di Liberazioni



www.festa-antispecista.org