gli artigli
5

Titolo originale *A Queer Vegan Manifesto*
Traduzione di Filippo Trasatti e Massimo Filippi

liberazioni

Liberazioni. Rivista di critica antispecista
www.liberazioni.org

Prima edizione giugno 2014

Ortica editrice soc. coop., Aprilia
www.orticaeditrice.it

ISBN 978-88-97011-39-2

Rasmus Rahbek Simonsen

MANIFESTO QUEER VEGAN

A CURA DI MASSIMO FILIPPI E MARCO REGGIO



ORTICA EDITRICE

Indice

Il movimento del veganismo: da stile di vita a forma-di-vita 7

Manifesto *Queer Vegan* 21

Il veganismo è intrinsecamente politico 69
Conversazione con Rasmus Rahbek Simonsen

Riferimenti bibliografici 87

Prefazione
Il movimento del veganismo: da stile di vita a forma-di-vita

di Massimo Filippi e Marco Reggio

> Una distinzione immediata e necessaria, in una società di allevatori, è quella tra animali maschi e femmine.
> Émile Benveniste

La storia è sempre stata attraversata da espressioni di sensibilità nei confronti della morte e della sofferenza degli altri animali per mano umana, di solidarietà verso i loro atti di resistenza alla schiavitù cui sono quotidianamente sottoposti e di relazioni di prossimità e convivialità tra la nostra e le altre specie. Solo recentemente, però, a partire dalla riflessione di Peter Singer e Tom Regan, il movimento di liberazione animale ha assunto una fisionomia definita da un punto di vista teorico e nei termini di una serie di prassi individuali e sociali volte a contrastare sia l'oppressione istituzionalizzata di chi viene fatto ricadere al di fuori dalla sfera de "l'Umano" – gli animali e innumerevoli schiere di umani "animalizzati" – sia la rimozione della nostra animalità. È verosimile che svariati fattori abbia-

no contribuito a questo sviluppo, non ultima un'insofferenza sempre più diffusa all'affermazione planetaria del capitalismo. Come sottolinea Derrida (2006, 67), è negli ultimi due secoli che lo sfruttamento degli animali si è fatto sistematico e quantitativamente impressionante: secondo stime verosimilmente in difetto, poco meno di 27 miliardi di non umani, pesci esclusi, vengono uccisi ogni anno dalla sola industria alimentare (Nierenberg e Reynolds, 2012). A questa fredda contabilità della morte si dovrebbero poi aggiungere almeno altri due aspetti altrettanto sconvolgenti. Il primo: nell'ambito dell'attuale sistema produttivo il controllo dei corpi animali è totale, capillare e pervasivo, tanto da trasformare la loro esistenza in una vera e propria *non-vita*; tutte le funzioni biologiche dei non umani sono programmate e gestite da parte dell'industria zootecnica, dalla nascita alla morte, passando per l'infanzia, la riproduzione, la socialità, l'alimentazione, ecc. Il secondo: l'industria alimentare non costituisce un caso isolato; anche in altri campi della produzione di merci, materiali o immateriali (dall'abbigliamento alla sperimentazione biomedica, dallo spettacolo allo sport – Regan, 2005, 137 e sgg.), si è assistito a una evoluzione analoga. È così che, a partire dalla metà degli anni '70 del secolo scorso, nasce e si sviluppa un movimento di critica allo *specismo* che, indipendentemente

dal modo in cui viene interpretato – *pregiudizio* fondante la discriminazione dei non umani o *ideologia giustificazionista* della loro condizione di oppressione –, è stato identificato come l'*humus* grazie al quale può mantenersi e prosperare uno sfruttamento della vita animale sempre più *intensivo* e *specializzato*.

L'antispecismo attuale risente della curvatura che gli è stata impressa 40 anni fa; tuttora le sue correnti maggioritarie pensano la questione animale come una tematica specifica e sostanzialmente indipendente da altre teorie e prassi di liberazione, tematica che si risolve completamente nell'ambito della filosofia morale di stampo anglosassone e che rimane legata a una precisa connotazione di classe (la borghesia occidentale e l'ambiente accademico). La questione animale, insomma, è tuttora vista come un ambito di lotta separato da tutti gli altri e da affrontare con gli strumenti di una critica culturale "neutra" e fondamentalmente apolitica, impegnata ad allargare il *cerchio* della considerazione etica e giuridica. In quest'ottica non si prefigura la necessità di un radicale sovvertimento dell'architettura sociale che si fonda sullo smembramento produttivo dei corpi – anche umani – e che da questo, in un *circolo* vizioso, viene sostenuta e perpetuata.

Nonostante ciò, qualcosa si è mosso sotto la superficie levigata dell'antispecismo *mainstream* e sta assumendo una sempre maggiore

visibilità sociale. Per riassumere una storia lunga e complessa, potremmo affermare che l'antispecismo è stato, ed è, percorso da un *movimento* che lo sta progressivamente dislocando dall'*identità* all'*indistinzione*. Al fine di migliorare la condizione animale, il primo antispecismo, infatti, si è limitato a ricercare tratti "propriamente" umani (generalmente le cosiddette funzioni psichiche superiori) negli animali, trasformando alcuni di loro in una *specie* di umanoidi incompiuti e marginali che, proprio per questa ragione, acquisiscono la potenzialità di accedere alla protezione garantita dal diritto. Prospettiva questa chiaramente antropocentrica e identitaria (il metro di misura – "l'Umano" – non cambia; cambia solo chi viene misurato) a cui successivamente se n'è affiancata un'altra che ha cercato di abbattere la differenza abissale che separerebbe la nostra specie dalle altre, *esaltando le differenze* tra e dentro i due campi contrapposti de "l'Umano" e de "l'Animale" e affermando che differenza non è sinonimo di gerarchia. Prospettiva, quest'altra, anti-antropocentrica e non identitaria ("l'Umano" non è più una sorta di invariante astorica che costituisce il metro di misura dell'intero universo) che, recentemente, si è andata radicalizzando nell'accettazione dell'*indistinzione* che percorre la precarietà, finita e vulnerabile, della vita senziente. Precarietà che accomuna, nella prolife-

razione delle differenze, quel complesso reticolo di relazioni ibridanti e contaminanti che potremmo chiamare carne-del-mondo. In questo percorso, il bersaglio della critica si è progressivamente spostato dallo specismo – categoria astratta e di pura *fiction*: la discriminazione e l'oppressione non hanno mai rispettato i confini della nostra specie – all'*antropocentrismo* – dispositivo quanto mai reale di costruzione di confini concettuali e di recinti materiali –, fino al riconoscimento dell'arbitrarietà e del "vuoto" che stanno al centro della nozione di "specie" (Darwin, 2003, 123). Di conseguenza, il problema non è più quello di definire meglio che cosa siano "l'Umano" e "l'Animale", ma quello di comprendere le modalità di produzione e di codificazione che hanno permesso alla distinzione umano/animale di continuare a operare indisturbata nella sua ininterrotta attività di sezionamento della vita e delle vite. In altri termini, lungo questo processo *l'antispecismo si è radicalizzato dissolvendosi*: oggi le componenti più avvedute del movimento di liberazione animale non intendono tanto definire nuove tassonomie – "più umane" o, addirittura, «*dal punto di vista delle bestie*» (Derrida, 2006, 50) –, quanto piuttosto mostrare la *bestialità* di ogni tassonomia, una volta che ci si sia immersi nella deflagrante (im)potenza del *divenire animale*.

A causa del suo identitarismo, l'antispecismo maggioritario continua a essere identificato e a identificarsi con una precisa versione del veganismo. L'idea secondo cui un'istanza squisitamente politica – la rivendicazione di un'uguaglianza che si sbarazzi dei confini di specie – si debba tradurre in un imperativo morale ("Non sfruttare gli altri") ha portato, in una società in cui le scelte individuali occupano il posto delle grandi ideologie di un tempo, a depotenziare la spinta rivoluzionaria dell'antispecismo fino a ridurla a mera propaganda, più o meno patinata, di un nuovo *stile di vita*, lo stile *vegan*, appunto. In questo modo, ancorché inconsciamente e in buona fede, la potenzialità destabilizzante del veganismo è stata oscurata. Il veganismo, infatti, non dovrebbe essere inteso come una scelta privata di consumo critico o come una strategia marginale di boicottaggio economico ma, al contrario, come una *irrinunciabile presa di posizione politica incarnata* da parte di chi anticipa, qui e ora, la liberazione: non mangiamo gli animali perché, mettendo in gioco i "nostri" corpi vulnerabili, mortali e sempre *macellabili,* solidarizziamo con tutti gli oppressi per realizzare una politica di opposizione e resistenza radicali allo smembramento istituzionalizzato. Come sosteneva Foucault, «non si è radicali perché si è pronunciata qualche parola, no, la radicali-

tà è fisica, la radicalità è quella dell'esistenza» (2014, 41).

È a questa visione "eretica" dell'antispecismo che fa riferimento Simonsen nel suo *Manifesto*, sostenendo la necessità di sovvertire il significato del termine "vegano" per riportarne alla luce il potenziale straniante, deterritorializzante, perturbante – in una parola, *queer* –, sbarrando la strada a ogni nostalgico ritorno a una qualche forma di restaurazione, più o meno mascherata, dell'identità. Del resto, il termine "*queer*" ha una storia politicamente pregnante che mette subito in guardia dalla ricerca maniacale e ossessiva di identità forti, stabili e monolitiche. Vale, allora, la pena di tratteggiare, seppur per sommi capi, questa storia, se non altro per comprendere il senso della proposta di Simonsen che, mettendo in connessione due "mondi" ancora artificialmente separati – quello *queer* e quello vegano –, apre prospettive inedite e, per la gran parte, imprevedibili.

Nel linguaggio corrente, *queer* significa "bizzarro", "eccentrico", "anomalo". Questo termine, spesso utilizzato in passato come sinonimo dispregiativo di "omosessuale", è stato oggetto di una "riappropriazione disappropriante" da parte di attivist* *gay*, lesbiche e *transgender*, che lo hanno risignificato, provando a trasformarlo in una sorta di tessuto connettivo che ha permesso la confluenza di diverse istanze e di

molteplici prassi di opposizione al dominio patriarcale e, più in generale, alla binarizzazione oppressiva del sesso, del genere e del desiderio. In tal modo, la ripresa gioiosa del termine *queer* ha ridato parola non solo agli/alle omosessuali impegnat* sul fronte dei diritti civili o a quanti mettono in discussione gli stereotipi di genere, ma anche a chi non si riconosce in un sesso prestabilito e a chi non accetta che il genere e l'orientamento sessuali siano, in un modo o nell'altro, classificati e codificati – da qui ha preso le mosse, tra le altre cose, una politica che si è spinta oltre la rivendicazione dei diritti *liberal*, quali la richiesta dell'estensione dell'istituto del matrimonio a coppie non eterosessuali. A ben guardare, il movimento femminista-*queer* ha seguito un percorso simile a quello intrapreso successivamente dall'antispecismo: dalla rivendicazione di un'identità egualitaria tra i due sessi all'esaltazione delle molteplici differenze di genere per concludersi nell'indistinzione rizomatica costituita dall'intreccio di sesso, genere e desiderio, artificiosamente ricomposti dall'«eterosessualità istituzionale» in un'«unità metafisica» che «presuppone una relazione causale» tra loro e, come substrato, «un qualche vero sé» (Butler, 2013a, 35). Nella folgorante formula di Deleuze e Guattari: «Non uno e neppure due sessi, ma *n*... sessi [...]. A ciascuno i suoi sessi» (2002, 336).

La teoria *queer* ha mostrato la centralità del genere nella costruzione dei saperi e dei poteri che consentono l'emergenza di soggetti rigidamente sessualizzati – e perciò costretti a fare i conti con una fittissima trama di norme incessantemente ribadite, riprodotte e rielaborate – e ha contribuito alla denuncia dei meccanismi *mutilanti* all'opera nella produzione del Soggetto, risultato del lavoro di ciò che Derrida chiama «struttura sacrificale» (2011, 36) e Foucault «pratiche di divisione» (2014, 103). La necessità di sovvertire la normatività eterosessuale e il *come* farlo, al pari di una radicale messa in questione dell'idea stessa di Soggetto, costituiscono le questioni più urgenti sollevate dal pensiero/esistenza/prassi *queer*. La "nostra umanità" si definisce anche a partire dalla modalità normalizzante in cui i generi vengono senza sosta pensati, performati e incarnati nelle posture e nei gesti della quotidianità. La decostruzione del soggetto *umano* ci apre gli occhi sul fatto che i diversi dispositivi di binarizzazione oppositiva, pur mantenendo ognuno le *proprie* peculiarità, operano simultaneamente per potenziarsi a vicenda, ammantandosi in tal modo di un'aura di naturalità e naturalezza che li sottrae alla critica e al conflitto. "L'Uomo" è *maschio* ed *eterosessuale* perché risultato di una lunga storia di fallocentrismo; ma è anche: *bianco* in quanto prodotto dalla violenza coloniale, post-coloniale e

neo-coloniale; *razionale* perché ha messo fuori gioco i folli, i barbari, i selvaggi e gli "anormali"; *borghese* perché si è definito a partire da un'egemonia culturale ed economica ottenuta sulla pelle della classi subalterne; *adulto* perché ha espropriato "il vecchio e il bambino" della loro "umanità"; *sano* perché in grado di tenere disabili e malati ai margini della vita quotidiana e della sfera di pensabilità; *spirituale* perché ha divorato la propria e l'altrui carne.

Non è più possibile, quindi, fingere che "l'Uomo" non sia innanzitutto *Homo sapiens*, quell'animale che è in grado di definirsi tale nel momento stesso in cui nega la propria animalità, un primate che si pensa come l'eccezione che si staglia sopra «ai movimenti serpeggianti [...], agli effluvi [...], alle orde, al puzzo, al pullulare, al brulicare, ai gesticolamenti» (Fanon, 2007, 9) delle scimmie, dei mammiferi, degli altri animali e della "natura". Come già Günther Anders sottolineava, «il raffronto "uomo e animale" [è] inaccettabile [...]: l'idea di opporre la specie singola "uomo", come controparte equipollente, alle miriadi di specie e generi animali infinitamente diversi tra loro, e trattare queste miriadi come se formassero un unico e solo blocco tipico di esistenza animale, non è altro che megalomania antropocentrica» (2003, 331). Il che ci mette immediatamente di fronte a una "nuova" urgenza filosofica e politica: «Nella nostra cultu-

ra, l'uomo è sempre stato pensato come l'articolazione di un corpo e di un'anima, di un vivente e di un *logos*, di un elemento naturale (o animale) e di un elemento soprannaturale, sociale o divino. Dobbiamo invece imparare a pensare l'uomo come ciò che risulta dalla sconnessione di questi due elementi e investigare non il mistero metafisico della congiunzione, ma quello pratico e politico della separazione» (Agamben, 2002, 24).

In quanto capace, come ci ricorda Simonsen, di riconnettere i termini contrapposti e gerarchizzati delle due separazioni più "proprie" della nostra tradizione – quella tra "l'Umano" e "l'Animale" e quella tra la vita e la morte («Nessuno di noi è "privo di morte" – *Infra*, 58) –, il veganismo è pensabile come *forma-di-vita*. Per Giorgio Agamben, forma-di-vita è «una vita umana del tutto sottratta [...] a un uso dei corpi e del mondo che non si [sostanzia] mai in un'appropriazione», una vita «di cui non si dà mai proprietà» (2011, 9-10). Una vita che, svestendosi del manto della proprietà, si rende indisponibile alle operazioni del potere: «una vita che non può essere mai separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita» (Agamben, 1996, 13), un *bíos* incarnato che prova a sottrarre *zoé* dalla presa della sovranità e della biopolitica. In fondo, come ci ricorda Georges Canguilhem e

come "l'Umano" pare aver dimenticato, nel vivente la forma non è qualcosa che si aggiunge a una qualche sostanza, ma è «totalità [che] non può venir vuotata di niente» (1976, 36). Accettata questa prospettiva, il veganismo non può che essere una «forma di esistenza come scandalo vivente della verità» (Foucault, 2011, 177), una delle «pratiche di spoliazione e resistenza» (Ivi, 203) che, al pari del cinismo antico o del monachesimo medievale, rimette in gioco i meccanismi di produzione del Soggetto, in direzione di una politica a venire improntata a una sorta di *paradossale felicità*. A differenza, però, di altre correnti altrettanto minoritarie nella storia dell'Occidente, il veganismo porta lo scandalo e (forse) la felicità, a livelli iperbolici e inauditi: in questo caso, l'*altissima povertà* diventa *spoliazione estrema* delle "proprietà più intime" de "l'Umano" e *resistenza senza precedenti* ai meccanismi di produzione e riproduzione de "l'Animale".

L'alleanza fra *queer* e *vegan* proposta da Simonsen non è quindi un semplice matrimonio di interesse o una sintesi superficiale fra istanze di cambiamento: si tratta, al contrario, di un rapporto da perseguire fino alla deflagrazione delle architetture su cui "l'Umano" si è *eretto*. Qui è in gioco, né più né meno, il compito di destabilizzare l'idea stessa di categoria, a partire dallo scandalo che si realizza ogniqualvolta

una persona si rifiuta di cibarsi di animali o di sottostare alle regole di genere, dichiarandosi in tal modo una forma-di-vita critica e creativa. Il risultato di queste prese di posizione sono dirompenti proprio perché non mirano alla costituzione di nuove identità "forti" ("il vegano", "il *queer*"), ma alla produzione di soggetti fluidi, complessi, e – per definizione – in divenire. In altre parole, «*queer* non è soltanto un'altra identità che può essere aggiunta a una lista di ordinate categorie sociali, né la somma quantitativa delle nostre identità. Piuttosto, è la posizione qualitativa di opposizione alle rappresentazioni di stabilità – un'identità che problematizza i limiti gestibili dell'identità. *Queer* è un territorio di tensione, definito contro la narrativa dominante del patriarcato bianco-etero-monogamo, ma anche in base ad un'affinità con tutti coloro che sono marginalizzati, oppressi e considerati l'Altro» (Anonymous Bastards, 2011).

C'è infine un'altra ragione a favore di questa nuova alleanza. La differenza tra "l'Umano" e "l'Animale" ha bisogno, per poter sussistere nelle forme di una barriera ontologica insuperabile, che sia mantenuto sgombro lo spazio che essa stessa instaura. Gli *esseri ambigui* (ad esempio, le scimmie antropomorfe o i cosiddetti "ragazzi selvaggi"), che vanno a popolare questo territorio interdetto, devono essere immediatamente tolti di torno e la loro carica eversiva depoten-

ziata tramite la "rieducazione", la reclusione o l'eliminazione. E lo stesso vale per chi mette in dubbio gli altri confini che costituiscono "l'Umano", ad esempio per chi denuncia col suo stesso esserci la finzione della naturalità eterosessuale. Queste esistenze *anfibie* mostrano l'*ambiguità* del concetto di confine (della specie, del genere, ecc.), costrutto astratto e insostenibile, inventato con lo scopo di *naturalizzare* un sistema ideologico e una serie di prassi che perpetuano una struttura sociale costruita con il sudore e il sangue degli oppressi. È così che i vari *coming out*, "Sono omosessuale", "Sono *queer*", «Sono una bestia, un negro...» (Deleuze e Guattari, 2002, 95), "Sono vegano", si intrecciano, senza confondersi, per provare a portarci, *dentro* l'*e*-sistere, *fuori* dallo stato di cose presente. Il veganismo è un *altro* spettro che non ha mai smesso di aggirarsi e di aggirarci.

MANIFESTO QUEER VEGAN

Rasmus Rahbek Simonsen

Manifesto *Queer Vegan*

> [L'oggetto della scelta sessuale] è più simile al vegetarismo che all'omosessualità (David Halperin).

Nell'articolo «How to Do the History of Male Homosexuality», David Halperin afferma che, nella tarda antichità e nel Medioevo, la mera scelta di un oggetto sessuale – quello che considera «un esercizio di *expertise* erotica»[1] – non corrispondeva ad un'espressione della sessualità in quanto tale, per lo meno non nel modo in cui la intendiamo oggi; piuttosto, essa «era più simile al vegetarismo che all'omosessualità»[2]. Da ciò possiamo dedurre, per via comparativa, che il vegetarismo può avere un'origine etica o estetica, ma «non funziona necessariamente come marcatore di differenza»[3]. Poiché per Halperin il punto centrale non è il vegetarismo, non voglio usare le sue considerazioni come bersaglio critico del mio ragionamento. Il mio scopo è invece quello di promuovere il vegetarismo come un argomento vitale per le indagini dei *Queer Studies*[4]. Poiché storicamente il rifiuto di mangiar carne è stato legato discorsivamente alla questione della virilità – e non come semplice aberrazione o preferenza temporanea per determinati alimenti –, il vegetarismo (o più propriamente, il veganismo) è parte di un insieme di atti di genere connessi a ciò che significa essere maschi (e femmine) nella sua complessità, il che include certamente anche la sessualità. In altre parole, il vegetarismo e il veganismo sono molto più complessi di quanto la comparazione di Halperin lasci intendere.

In questo saggio cercherò perciò di rispondere alla seguente

1 David Halperin, «How to Do the History of Male Homosexuality», in «GLQ», vol. 6, n. 1, 2000, p. 98.

2 *Ibidem*.

3 *Ibidem*.

4 Con questa espressione si indica nel mondo anglosassone, in particolare nordamericano, un campo di ricerca che si propone di indagare i movimenti reali e simbolici di attraversamento delle identità, a partire da quelle sessuali e di genere, che ha tra i maggiori punti di riferimento autori della *French Theory*, primo tra tutti Michel Foucault. A livello teorico, "*queer*" è sempre in disaccordo con il normale e la norma, che si tratti di quella eterosessuale dominante o dell'identità consolidata *gay* e lesbica. È sempre eccentrica, a-normale, in divenire, dis-adattata. Ho scelto per lo più di tradurre "*queer*" con "straniante" proprio per tentare di rendere tutti questi aspetti [N. d. T.].

domanda: che cosa significa per una persona dichiarare di essere vegana? In che modo il passaggio da una dieta carnivora a una vegana influisce sul senso della propria identità? Benché, come afferma Lorna Piatti-Farnell il «cibo sia qualcosa di dinamico, malleabile, soggetto a interpretazione»[5], è pur vero che esistono tradizioni e convenzioni stabilite da lungo tempo che determinano ciò che mangiamo e come mangiamo. Il veganismo pone in questione nozioni preconcette su che cosa sia una dieta "appropriata" e perciò su come si debba vivere in modo appropriato nelle società liberali occidentali contemporanee. Il veganismo, inoltre, sfida il carattere fondamentale del modo in cui "agiamo" il nostro Sé – non da ultimo nel contesto sessuale e di genere, se consideriamo l'aspetto performativo implicito nel nutrirsi di cibi diversi. È innegabile che gli assunti del veganismo vengano continuamente posti in discussione in relazione a questioni di sessualità e riproduzione.

È noto che, in *The Sexual Politics of Meat*[6], Carol Adams delinea come i differenti modi di alimentarsi siano stati impiegati per mantenere netti confini di genere nel mondo occidentale e altrove[7]. Erika Cudworth ne dà conferma in un recente articolo intitolato «'The Recipe for Love'? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat» in cui identifica «una gerarchia del cibo in cui la carne rossa è associata alla virilità e la carne bianca, il pesce e i prodotti caseari alla femminilità»[8]. Di conseguenza il consumo di carne è diventato un potente mezzo per affermare o agire la propria virilità. Persino il modo in cui si prepara la carne ha a che fare col genere. Cudworth sottolinea come il cucinare la carne arrosto rappresenti la modalità preferita dagli uomini, poiché ciò la lascia con quell'aspetto crudo e sanguinolento che si ispira alle «mitologie che fanno discendere la forza e la virilità maschili dal sangue animale»[9]. D'altra parte "bollire" la carne è «associato con la frugalità» e "stufare" è considerato "ordinario" e perciò

5 Lorna Piatti-Farnell, *Food and Culture in Contemporary American Fiction*, Routledge, New York 2011, p. 1.

6 Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York 2010.

7 Ad esempio, nella Gran Bretagna del XIX secolo, Adams ricorda «il primo rapporto nazionale sulle abitudini alimentari del 1863 da cui risulta che nella stessa famiglia la principale differenza tra maschi e femmine riguardava la quantità di carne consumata», *ibidem*, p. 51. Inoltre basandosi sul lavoro di Peggy Sanday, Adams sostiene che «esiste una correlazione tra economie basate sull'agricoltura e potere femminile da una parte, ed economie basate sullo sfruttamento di animali e potere maschile dall'altra», *ibidem*, p. 59.

8 Erika Cudworth, «'The Recipe for Love'? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 8, n. 4, 2010, p. 81.

9 *Ibidem*, p. 89.

domestico e femminile[10]. Ciò sembra essere in linea con la conclusione di Adams secondo cui, tipicamente, «il rifiutare la carne significa per un uomo essere effeminato[11]; tuttavia l'effeminatezza non può essere associata inequivocabilmente all'omosessualità, come ci ricorda Halperin[12]. Nondimeno i vegani, e specificatamente i maschi vegani, sono generalmente stigmatizzati a livello sociale nella misura in cui, per dirla con Lee Edelman, essi vengono meno «all'adempimento del mandato eteronormativo»[13] a mangiare in un determinato modo. Il che, nei termini della valutazione radicale data a proposito della "normale" dieta occidentale da Carmen Dell'Aversano, significa

> imparare a mangiare in una maniera che richiede di essere stati indottrinati ad assumere un atteggiamento di insensibilità verso la tortura fisica e psicologica, il dolore, la paura e infine l'assassinio degli animali non umani[14].

Nonostante ciò, dal punto di vista dominante della società carnivora, il veganismo è considerato strano, anzi *queer*. Diventare vegani è una risposta diretta ai meccanismi della società "antroponormativa" e in quanto tale esso è legato ai più recenti sviluppi (o riformulazioni) della teoria *queer*.

Lo straniamento [*queering*] del veganismo implica, come sostengono Noreen Giffney e Myra Hird, «lo scardinamento delle certezze e il disturbo sistematico di tutto ciò che è familiare»[15]. Etimologicamente "*queer*", come ha fatto notare Eve Sedgwick «significa attraverso» e il termine stesso «fin dal principio è stato traslato in direzioni che non possono essere affatto ridotte al genere e alla sessualità»[16]. Seguendo questa linea di pensiero, possiamo affermare che il «coinvolgimento emotivo»[17] con specie diverse

10 *Ibidem*, p. 81.

11 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 63.

12 Secondo Halperin, l'effeminatezza dovrebbe essere considerata come categoria a sè stante, poiché in numerose tradizioni europee la designazione di "delicato" o "non virile" può significare sia «femminile o *trasgender*» sia donnaiolo; di Halperin, «How to Do the History of Male Homosexuality», cit., p. 93.

13 Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham 2004, p. 17.

14 Carmen Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond», in «Journal for Critical Animal Studies», vol. 8, n. 1, 2010, p. 82.

15 Noreen Giffney e Myra Hird (a cura di), *Queering the Non/Human,* Ashgate Publishing, Hampshire 2008, p. 4.

16 Eve Sedgwick, *Tendencies*, Duke University Press, Durham 1993, p. 9.

17 Luciana Parisi, «The Nanoengineering of Desire», in N. Giffney e M. J. Hird, (a cura di), *Queering the Non/Human*, cit., p. 290.

da quella umana esprime direttamente un desiderio di attraversamento (per non dire di abbattimento) delle frontiere che riaffermano e controllano le categorie che separano l'umano dal non umano. Nel trattare il veganismo farò mio il punto di vista di Dell'Aversano secondo cui «il *queer* è un'"impresa sovversiva" che mira alla "snaturalizzazione"»[18] *in senso lato* e non solo in relazione alle questioni attinenti la sessualità. In tal modo il veganismo, a causa delle connotazioni attribuite ai diversi regimi dietetici, implica una considerazione critica dell'identificazione di genere dell'alimentazione e di come le nostre identità prendano forma a partire da ciò che mangiamo. Il mio interesse, insomma, non è tanto quello di «straniare la barriera umano/animale»[19], quanto piuttosto quello di esaminare le caratteristiche socioculturali del veganismo come marcatori dell'identità e del tiro alla fune che ne consegue. Perciò non mi soffermerò sulla questione dello sfruttamento animale né su quella dell'affetto interspecifico per le quali rinvio a studi più specifici[20].

Mi interessano invece le potenzialità che il veganismo ha di perturbare la concezione saldamente stabilita secondo cui virilità e carnivorismo siano naturalmente collegati, anche in senso genealogico. Come afferma Adams, «la carne rappresenta il cibo dei propri antenati (maschi) e fornisce un senso di continuità con loro»[21]. Inoltre, dato che il gusto è connesso alla memoria e all'affetto positivo o negativo, abbiamo generalmente la tendenza a cercar

18 Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond», cit., p. 74. È un peccato che la portata della sua analisi *queer*, per altri versi "radicale" e che ha fortemente influenzato il lavoro di Lee Edelman, sia limitata dall'insistenza sui "diritti" nell'ambito della questione animale. Se volessimo estendere il diritto all'integrità corporea agli animali non umani, dovremmo anche costruire un insieme di diritti legali per amministrarlo. Già assoggettiamo gli altri animali a pratiche disciplinari (nei moderni allevamenti, nell'addestramento dei *pet*, nei circhi, ecc.) e temo che con l'impegno a trattare gli animali con giustizia finiremmo per perpetrare nuovi atti di "violenza" su di loro nel tentativo di incorporarli in strutture sempre più umane. Dato che i non umani non possono impegnarsi realmente in discorsi umani, la loro inclusione in un sistema di diritti sarebbe sempre decisa da noi umani. In breve, non sarà mai possibile che un animale prenda posizione sulla questione dei diritti e perciò questo approccio è insufficiente a determinare le nostre interazioni con gli altri animali. Dell'Aversano riconosce implicitamente quanto detto quando sottolinea la «radicale inconoscibilità degli animali», (*ibidem*, p. 102) e quando afferma che agli animali è precluso il divenir soggetti in un qualsiasi senso "reale" (sia in termini strutturali che psicoanalitici).

19 *Ibidem*, p. 100.

20 Sulla questione dell'affetto, cfr. il già citato articolo di Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond»; Alice A. Kuzniar, *Melancholia's Dog: Reflections on our Animal Kinship*, Chicago University Press, Chicago 2006; Jeffrey Moussaieff Masson, *Quando gli elefanti piangono*, trad. it. di L. Sosio, Baldini e Castoldi, Milano 1999; Marc Bekoff, *The Animal Manifesto*, New World Library, Novato (CA) 2010. Per lo sfruttamento degli animali non umani, cfr. Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, oltre ovviamente alle opere di Peter Singer e Tom Regan.

21 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 200.

di trovare ciò che, secondo Elsepeth Probyn «produce memoria e attiva desiderio, gratitudine, desiderio di riconoscimento»[22]. Da ciò appare evidente che il cibo è in qualche modo intriso di teleologia: «la percezione sensoriale del cibo», come scrive Piatti-Farnell serve come «punto di partenza per percezioni future in cui passato e presente vengono incorporati per mezzo del consumo»[23]. Potremmo allora affermare che il mangiare si collega a un certo desiderio o aspettativa del futuro, ad esempio alla promozione dei legami familiari. Il tipo di carne consumata oggi non appartiene, però, alla stessa categoria di quella del passato, né gli animali oggi all'interno del sistema agroindustriale vengono trattati come un tempo. La cultura carnivora semplicemente dà per scontata «la normatività e la centralità delle sue attività»[24] e perciò possiamo attenderci che, in quanto minoranza (specialmente maschile), i vegani verranno considerati devianti dalla società normativa. In risposta all'ordine sociale patriarcale, Adams, nella sua ricognizione storica, suggerisce che il vegetarismo sia diventato un modo per le donne marginalizzate di opporsi silenziosamente all'oppressione[25]. Io sosterrò che il rifiuto della carne non implica solo una presa di posizione contro la cultura patriarcale, ma che esso è anche una forma di resistenza all'eteronormatività, in quanto per gli uomini il mangiar carne, e forse in misura minore per le donne, è legato alla riproduzione sia effettiva che retorica delle norme e delle pratiche eterosessuali. Potremmo dunque far nostra la domanda posta da Sara Ahmed nella sua discussione sul «potenziale affettivo del *queer*» come categoria dell'essere antinormativo: «I momenti *queer* hanno luogo quando il fallimento nella riproduzione delle norme come forme di vita è accolto o affermato come alternativa politica ed etica?»[26].

È noto, secondo Judith Butler, che

> atti e gesti, desideri articolati e desideri attuati creano l'illusione di un nucleo di genere interiore e organizzatore, un'illusione che viene mantenuta discorsivamente per la regolazione della sessualità nella cornice obbligatoria dell'eterosessualità riproduttiva[27].

22 Elsepeth Probyn, *Carnal Appetites: Food, Sex, Identities*, Routledge, Londra 2000, p. 147.

23 L. Piatti-Farnell, *Food and Culture in Contemporary American Fiction*, cit., pp. 8-9.

24 C. J. Adams, *The Sexaul Politics of Meat*, cit., p. 201.

25 *Ibidem*, p. 213.

26 Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2004, p. 146.

27 Judith Butler, *Problemi di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. di S. Adamo, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 193.

Per un uomo, perciò, il rifiutare di prendere parte alla prescrizione al consumo di carne perturba il discorso sul genere e sulla sessualità maschili. Poiché cibi diversi veicolano specifiche connotazioni di genere (ad esempio, carne=maschile), i maschi vegani diventano un problema per il discorso eterosessuale. Non siamo troppo distanti dal vedere il "vegano" come una sottospecie del "pervertito" (si legga omosessuale) che Michel Foucault analizza nel primo volume della *Storia della sessualità*[28]. Così dichiarare al mondo il proprio veganismo può essere accostato all'atto del *coming out* di individui dall'identità *queer*. Ad esempio, quando informai i miei genitori che intendevo adottare una dieta vegana, mia madre scoppiò in lacrime e disse: «Come potrò ancora cucinare per te?». Il perturbamento non intenzionale provocato dalla mia scelta vegana suonò a dir poco molto straniante (*queer*): il ruolo di mia madre come nutrice veniva, a suo modo di vedere, messo in pericolo e ogni pasto che avrei consumato in famiglia avrebbe sfidato abitudini dietetiche antropocentriche. Sarei diventato un "guastafeste", «quello che si mette di traverso nella solidarietà organica» centrata sul cibo[29], ripudiando non solo il cibo animale, ma peggio ancora, quella modalità dello stare insieme che si realizza intorno al desco familiare. La funzione della tavola, a cui Ahmed si riferisce come a un «oggetto parentale»[30], al luogo della coesione familiare, venne posta in questione dalla mia decisione di diventare vegano; il cameratismo come forza affettiva non poteva più esser dato per scontato tra me e gli altri membri della mia famiglia. In tal modo, ripudiando l'uccisione di esseri di altre specie, i vegani potrebbero effettivamente, ed ironicamente, diventare gli «assassini» «della gioia familiare»[31]. Niente più pasti "felici" insieme. Non solo: anche l'ordine eterocentrato dello spazio familiare veniva messo in discussione dato che mia madre non avrebbe più potuto in futuro continuare a svolgere lo stesso «lavoro di servizio» femminile[32] per me e per il resto della famiglia. Detto questo, dovremmo comunque essere cauti a equiparare lo stigma del veganismo con quello dell'omosessualità, poiché sappiamo bene quale dei due comporti più frequenti aggressioni e crimini (anche se a dire il vero, a mia conoscenza, non esistono statistiche sulla violenza contro i vegani e certamente non contro i vegani *queer*). Nondimeno, condividendo le questioni poste dai teorici *queer*, è nell'insistere sulle caratteristiche perturbanti del

28 Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 36 sgg.

29 S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, cit., p. 213.

30 *Ibidem*, p. 46.

31 *Ibidem*, p. 49.

32 E. Cudworth, «"The Recipe for Love"?», cit., p. 82.

veganismo e – sebbene non sia questo ciò che sta al cuore del mio interesse – sulla sua "impropria" preoccupazione per le altre specie che lo interpreto come *queer*.

Non voglio negare che la versione del veganismo che presento in queste pagine sia polemica ed è per questa ragione che ho scelto di includere il termine "manifesto" nel titolo del saggio. Come la maggior parte di coloro che hanno scritto manifesti, voglio render "manifesta" una protesta contro la società. Tuttavia, il mio contributo a questo specifico genere non è intriso del linguaggio del progresso che sta al centro dei precedenti manifesti[33]. Inoltre, non voglio neppure sostenere frettolosamente, come fa José Esteban Muñoz, che un manifesto debba necessariamente essere «un appello al fare e al futuro»[34]. Forse, allora, questo saggio non è un "manifesto" in senso proprio. Invece di definire il programma di un'azione futura, il mio "manifesto" (con le virgolette) cerca di richiamare l'attenzione sull'atto problematico di dar forma al futuro a partire dal malcontento presente, per quanto radicale possa apparire in queste pagine. Dal mio punto di vista, il veganismo non riguarda l'immaginazione di un futuro utopico senza carne, in cui il veganismo stesso sia diventato un concetto irrilevante. Al contrario, sono interessato a pensarlo come una forma di quella che Ahmed definisce «una devianza condivisa»[35]. Ciò che è così radicalmente disturbante nel veganismo *queer* è la sua disposizione a «causare infelicità rivelando le cause dell'infelicità»[36]. Rifiutando i prodotti di origine animale, rendiamo più difficile agli altri ignorare ciò su cui si basa il loro appagamento culinario: la brutalità dell'industria dello sfruttamento degli animali e la loro complicità nella morte di milioni di non umani. Certamente è difficile mantenere la felicità di fronte a tanta soverchiante sofferenza. Diventare vegani significa imparare, dovunque e sempre, a sfidare e a negare le norme ereditate dell'antropocentrismo. Il veganismo *queer* rafforza la devianza, apre una breccia nel legame comunitario che si istituisce a partire dalla condivisione e dal banchetto della carne degli animali non umani. Il motto di un veganismo

33 Cfr. Bruno Latour, «An Attempt at Writing a Compositionist Manifesto», in «New Literary History», n. 41, 2010, pp. 471-490.

34 Come diverrà chiaro in seguito, sono in sintonia con Muñoz quando sottolinea l'importanza di ciò che «non-è-ancora-conscio» e il potenziale futuro dell'"essere e del "fare" cose opposte rispetto alla «eterosessualità maggioritaria riproduttiva»; cfr. José Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York University Press, New York 2009, p. 22. Non vedo, però, come o perché una "fantasia" di speranza e di ottimismo, invece di una di negatività (p. 1), potrebbe mostrarci meglio una via per un futuro finalmente *queer* per Muñoz e per noi (p. 22); inoltre se ancora non lo conosciamo, come faremo a riconoscere il vero essere *queer* quando lo vedremo?

35 S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, cit., p. 196.

36 *Ibidem*, p. 196.

queer potrebbe dunque suonare così: Condividete il negativo! Unitevi alla causa comune di quelli che provocano infelicità all'interno del sistema dello sfruttamento animale. La devianza, in altri termini, è il fulcro *manifesto* di questo testo, ciò che assicura l'*interconnessione* tra *queer* e *vegan*.

Il veganismo è considerato ancora da molti studiosi di scienze umane e sociali come un argomento marginale[37] e non penso proprio che la curvatura *queer* che vorrei imprimergli possa cambiare questo stato di cose. Basandomi su esempi tratti sia dal campo dei mass media sia dal movimento per i diritti animali, mostrerò come il veganismo sia sempre filtrato attraverso lenti normative. Il mio intervento *queer* nel dibattito sul veganismo non significa, come sarà evidente, che io promuova ciò che si potrebbe riassumere come un cambiamento di paradigma nel discorso sul consumo di cibo in Occidente. Mentre concordo con Marc Bekoff sul fatto che lo *status quo* stabilito da «ciò che compriamo, dove viviamo, chi mangiamo, con chi ci vestiamo, nonché dalla pianificazione familiare» – aspetto quest'ultimo di particolare interesse per chi scrive – «ha causato la distruzione degli animali e della Terra»[38], mi asterrò dall'esprimere il mio discorso nei termini del linguaggio rivoluzionario[39]. La storia ci ha mostrato che l'ideale romantico della rivoluzione è scarsamente equipaggiato per fare i conti con le sorprese e gli imprevisti di ciò che lo studioso postcoloniale David Scott ha definito «vita mondana». Il che significa riconoscere «che non possiamo renderci del tutto immuni, ad esempio, alle bizzarrie delle sventure e delle calamità, alla perdita e al desiderio corporeo»[40]. Questa visione "tragica" della storia si adatta bene al veganismo *queer*, in quanto riconosce che l'enfasi sulla liberazione e sulla rivoluzione per stabilire un'identità vegana ci pone su una china scivolosa verso il totalitarismo, anche se raramente ciò viene compreso dal "movimento". Utilizzando la terminologia di Edelman, il veganismo *queer* dovrebbe essere pensato non in termini di identità, ma come una forza

37 Tante volte in discussioni con altri studiosi ho contestato la critica secondo cui il veganismo è solo un altro "stile di vita" elevato a oggetto di studi accademici. Il che suggerisce che gli studiosi vegani abbiano, come "altri", trasformato il proprio status di appartenenti a una minoranza in oggetto di studio. Questo è ovviamente un ragionamento scorretto in quanto il principio del veganismo, come quello di altre identificazioni "devianti", non può essere tranquillamente rubricato sotto l'etichetta "stile di vita", perché così facendo se ne ignorerebbero le conseguenze politiche.

38 M. Bekoff, *The Animal Manifesto*, cit., p. 2.

39 In questo contesto ritengo fondamentale considerare la cautela espressa da David Scott in *Conscripts of Modernity*, Duke University Press, Durham 2004, p. 206: «In un mondo morale-politico in cui tutti gli altri valori esistono solo per essere superati o subordinati a un unico principio superiore, se guadagniamo molto da questa visione, certamente ci impoveriamo per ciò che riguarda la nostra preparazione in termini di accoglienza, ricettività, aperture, duttilità».

40 *Ibidem*, p. 182.

radicalmente inassimilabile che si oppone alla conservazione dell'ordine sociale; invece di ripudiare il "carnivoro" in quanto dotato di una determinata identità – sebbene anch'io riconosca l'importanza di ciò, almeno in una certa misura – appare assai più decisivo, o meglio *produttivo*, criticare la struttura e la mobilitazione della soggettività *in quanto tale*, perché è proprio la tendenza alla binarizzazione, "alla costruzione dell'alterità" che sta dietro a questa operazione, che è responsabile della costruzione della barriera umano/animale. Dell'Aversano riassume bene il punto focale della critica *queer* all'identità:

> Il *queer* non mira a consolidare o a stabilizzare alcuna identità, meno di tutte la propria; ha invece come scopo ultimo una critica dell'identità che non dovrebbe condurre all'egemonia di una nuova identità o di identità alternative, ma alla fine della categoria dell'identità in quanto tale, rendendoci consapevoli e mettendo in questione l'insieme delle prestazioni che fanno sì che noi e gli altri siamo ciò che "siamo".[41]

La polemica *queer* di *No Future* di Lee Edelman verrà dunque assunta come un modo per leggere il veganismo nei termini di resistenza metaforica e letterale all'ordine sociale dominante, ordine che si basa su una formazione discorsiva che accentua la superiorità della vita umana e legittima i mezzi grazie ai quali tutte le altre specie vengono utilizzate per il nostro sostentamento. Analogamente, le norme sessuali e le aspettative del ruolo di genere si mescolano con la tendenza antropocentrica del discorso occidentale sulla vita; in altre parole, certi ruoli soggettivi devono essere riprodotti sempre daccapo affinché si possa mantenere l'immagine della politica del corpo nella sua coerenza complessiva. Ovviamente, questo si ripercuote ben oltre la sessualità maschile; non dovrebbe sorprendere infatti che la soggettività femminile sia stata coniugata, ad esempio, al consumo di specifici prodotti animali, come uova e latticini che, secondo Cudworth, sono considerati

> "cibi femminilizzati" non solo perché associati al consumo femminile, ma anche perché prodotti derivati dai sistemi riproduttivi di animali femmine[42].

Nel seguito prenderò in esame i diversi modi in cui i processi di

41 C. Dell'Aversano, «The Love Whose Name Cannot be Spoken», cit., p. 103.

42 E. Cudworth, «"The Recipe for Love"?», cit., p. 79.

normalizzazione eterocentrati influiscono sui corpi vegani maschili e femminili.

Veganismo, patologia e "normalizzazione"

> Il vegetarismo è stato considerato un modo che complica la normalizzazione del mangiare (Simon M. Gilbody).

Quale forma abbia assunto "la vita" nelle società occidentali è un problema controverso. Che un certo modo di vita sia diventato la norma in Occidente è, secondo Foucault, «l'effetto storico di una tecnologia di potere centrata sulla vita»[43]. Con questa celebre affermazione, Foucault tratteggia la formazione di *«una biopolitica della popolazione»*, una serie di *«controlli regolatori»* che inquadrano il corpo secondo la «meccanica del vivente», per far sì che possa servire «da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità»[44]. Nelle società della normalizzazione, il corpo è al centro dell'attenzione e, come abbiamo già visto con Butler, il corpo "adatto" deve conformarsi a specifiche prestazioni che sono intimamente legate al genere[45]. A proposito del veganismo, di tanto in tanto appaiono notizie di cronaca che raccontano di vegani "cattivi" che, per ignoranza delle norme dietetiche, hanno causato la morte dei loro figli a seguito di un'alimentazione inappropriata[46]. Sembra dunque che gli stessi presupposti del veganismo vengano inficiati dall'associazione con un insieme di abitudini e comportamenti – ritenuti indici generalizzati di un determinato stile di vita – tipici di *tutti* i vegani, abitudini e comportamenti che possono essere spiegati facendo riferimento alla loro scelta alimentare. In sostanza al vegano si fa interpretare nientemeno che il ruolo di nemico della società: i vegani sovvertono la possibilità del futuro

43 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 128.

44 *Ibidem*, p. 123.

45 I processi biopolitici fondamentali qui delineati appartengono anche all'industria dell'allevamento. Come sottolinea Cudworth («"The Recipe for Love"?», cit., p. 42), «ci si impadronisce della sessualità e della capacità riproduttiva degli animali al fine di assicurare la continuità e la costanza nella produzione di latte e carne».

46 Si rammenti, ad es., come una coppia di Atlanta sia stata condannata per non aver nutrito adeguatamente il proprio figlio, al quale davano soltanto succhi di frutta e latte di soia. Sulla base di questo e altri casi in un articolo di Nina Planck si afferma che «una dieta vegana non è adeguata sul lungo periodo», «Death by Veganism», in «The New York Times», 21 maggio 2007, http://www.nytimes.com/2007/05/21/opinion/21planck.html.

uccidendo letteralmente i "nostri" figli, in quanto tutti i bambini nati in una certa società divengono parte del potenziale collettivo per la riproduzione di quella comunità, per quanto immaginaria essa sia. In un editoriale del 2007 di «The New York Times», dal minaccioso titolo «Death by Veganism», Nina Planck sottolinea come il veganismo non sia solo insufficiente a livello nutrizionale, ma anche a livello comunitario. Ella afferma: «Non ci sono società vegane per un semplice motivo: sul lungo periodo una dieta vegana non è adeguata»[47]. Di conseguenza, il veganismo è visto come una dieta "pericolosa" che necessita di altri elementi nutritivi. Una replica recente a questo atteggiamento è la cosiddetta "vegansessualità", nella quale, come mostrerò più avanti, il "disgusto" svolge un ruolo nella produzione di una sorta di progetto di comunità e di riproduzione specificamente vegani in opposizione all'identità onnivora, seguendo la stessa dinamica "espulsione-repulsione" che etichetta il vegano come l'"altro" nel discorso antroponormativo.

I corpi vegani coinvolgono aspetti socialmente e culturalmente contestati della nutrizione. La dieta vegana è considerata intrinsecamente inferiore: non importa quanto venga integrata, non raggiungerà mai il valore nutritivo dei prodotti di origine animale. Questo concetto è in primo luogo il risultato di una costante disinformazione diffusa dai principali media. Ad esempio, in un articolo di «The Sunday Times» il veganismo viene sbrigativamente identificato come la causa dell'ospedalizzazione per rachitismo di una dodicenne scozzese[48]. Il rachitismo, che può condurre a deformità permanenti delle ossa, interessa principalmente la colonna vertebrale ed è causato da una carenza di vitamina D. Questo è certo. Il giornalista, però, prosegue facendo l'elenco delle principali fonti di vitamina D: «fegato, olio di pesce e prodotti caseari». L'articolo omette di specificare che la fonte principale per la produzione di vitamina D è la luce diretta del sole[49]. In realtà, questa vitamina essenziale è prodotta fotochimicamente nella pelle. Se, come in questo caso, il veganismo è ritenuto la causa di deficienze nutrizionali, la giovane vegana, una volta identificata, è passibile di essere stigmatizzata per la sua dieta carente e "dannosa". Rifacendoci al classico studio di Erwin Goffman, *Stigma. L'identità negata*, possiamo affermare che il veganismo diventa uno stigma che può imporre la propria presenza e che può screditare

47 *Ibidem*.

48 Mark Macaskill, «Vegan Girl, 12, 'Has Spine of 80-Year-Old'», in «The Sunday Times», 8 giugno 2008, http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/scotland/article4087977.ece.

49 Ovviamente, per diverse ragioni (ad es., la scarsità di esposizione alla luce solare nei mesi invernali) può essere necessario supplementare la propria dieta con altre fonti di vitamina D che non derivino da prodotti animali.

l'individuo vegano in un determinato contesto sociale[50]. Per questa ragione, lo stigma del veganismo va ben oltre le deficienze della dieta: la dieta può di fatto infrangere i legami sociali.

I pericoli potenziali della dieta vegana o vegetariana sono ulteriormente enfatizzati in un articolo pubblicato nel 2009 su «ABC News» e intitolato «Vegetarian Teens May Face Higher Eating Disorders». Il giornalista riprende quanto sostenuto dal dottor Neal Barnard del *Physicians Committee for Responsible Medicine* e afferma che «è probabile che alcuni adolescenti utilizzino il vegetarismo come copertura per le loro insalubri abitudini alimentari». Il titolo stesso fa sì che venga instillato nel lettore un pregiudizio contro la dieta vegetariana e verso la fine dell'articolo i genitori di adolescenti vegetariani vengono incoraggiati ad esercitare un controllo maggiore sui propri figli. Siamo così condotti a credere che la decisione di astenersi dal consumo di cibi animali sia, in certi casi, dovuta a patologie personali degli adolescenti e perciò, prosegue il ragionamento, i giovani vegetariani necessiterebbero di un maggior controllo da parte dei genitori. Inoltre, il dottor Barnard ammonisce «i genitori a passare più tempo con i propri figli adolescenti al momento del pasto in modo da poter garantir loro una dieta salutare». Da questa prospettiva, il vegetarismo è considerato come un sintomo di un'ossessione compulsiva di ragazzi "patologici" che intendono perdere peso.

I disordini alimentari sono generalmente associati, anche se erroneamente, alle ragazze e perciò il vegetarismo viene ulteriormente connesso a caratteristiche di genere. In realtà, sembra che la questione di genere percorra sottotraccia ogni discussione su vegetarismo e veganismo. L'anoressia ne è un esempio e alcuni studi suggeriscono che il vegetarismo possa funzionare da copertura per altri problemi personali più profondi, andando in tal modo ad arricchire la "mistica" della costituzione femminile[51]. Il ritualismo viene considerato il segno di una connessione tra vegetarismo e i cosiddetti disordini alimentari, ma in questo caso in che cosa consiste il comportamento rituale e perché il consumo di carne non viene visto allo stesso modo? Forse

50 Erwin Goffman, *Stigma. L'identità negata*, trad. it. di R. Giammanco, Laterza, Roma-Bari 1970, pp. 17 sgg.

51 Cfr., ad es., Sheree Klopp *et al*., «Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating», in «Journal of the American Dietetic Association», vol. 103, n. 6, 2003, pp. 745-747 (in cui solo il 33% dei "vegetariani" presi in esame non mangiavano alcun tipo di carne!) e Simon M. Gilbody *et al.*, «Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?"», in «International Journal of Eating Disorders», vol. 26, n. 1, 1999, pp. 87-90, in cui si afferma che «adottare una dieta vegetariana può […] offrire a un individuo con disordini alimentari una giustificazione per limitare la sua alimentazione e un'arma apparentemente perfetta per resistere a una riabilitazione nutrizionale» (p. 88; corsivo aggiunto).

perché è considerato come un elemento fondativo nella teleologia sociale e nell'ideologia della riproduzione? Secondo Probyn l'anoressia produce un corpo «controllato ed estetico»[52], la cui immagine, non dovremmo dimenticarlo, ha forti legami con la tradizione dell'«isterizzazione del corpo della donna»[53]. Come Foucault ha sottolineato, la patologizzazione del corpo femminile adempie a una specifica funzione sociale. La donna anoressica nella tradizione borghese delineata dal filosofo francese viene classificata nell'ambito della categoria della «donna oziosa»[54] e perciò la giovane donna che rifiuta il cibo "normale" devia bruscamente dal sentiero che dovrebbe portare senza intoppi verso l'età adulta. Il suo destino carico del fardello degli «obblighi di sposa e di madre»[55] è messo fortemente a repentaglio dal suo modo inadeguato di mangiare. Inoltre, come Adams ha dimostrato, nel XIX secolo il vegetarismo femminile era associato alla "clorosi", una patologia collegata all'anemia[56]. E poiché l'anemia altera il ciclo mestruale, i medici professionisti e i profani credevano che essa influisse negativamente sulla sessualità femminile.

In Occidente, le preoccupazioni circa il consumo alimentare femminile hanno una lunga storia. Anche oggi si ritiene che il vegetarismo delle ragazze debba essere tenuto sotto stretto controllo, se non totalmente condannato, da parte di genitori responsabili che vogliano garantire alle proprie figlie una crescita adeguata; in tal modo, esse potranno adempiere ai propri doveri familiari come cittadine produttive e fertili e perciò "felici". Di conseguenza, «ABC News» diffonde implicitamente l'idea che il vegetarismo possa in qualche modo essere associato a una relazione fobica verso il cibo, se non addirittura a disordini psicologici. Ciò corrisponde all'affermazione di Adams secondo cui la società «distorce la radicale critica culturale del vegetarismo», occultando il danno che l'industria dell'allevamento infligge al mondo naturale. Questa distorsione, inoltre, si estende e influenza la coscienza di sé dei vegani che sono ulteriormente danneggiati dal modo in cui gli onnivori reagiscono alla questione del veganismo e della sessualità. Come Annie Potts e Jovian Parry dimostrano nella loro indagine delle risposte *online* date al fenomeno della cosiddetta vegansessualità:

> I vegani […] sono (spesso) ritratti come persone tristi che si negano la

52 E. Probyn, *Carnal Appetites*, cit. p. 7.
53 M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 92.
54 *Ibidem*, p. 107.
55 *Ibidem*.
56 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 210.

> possibilità di provare piacere; molti di loro, però, bramano segretamente di soddisfare i propri appetiti carnali indulgendo sia nel consumo di carne sia in rapporti sessuali con carnivori[57].

La connessione tra quanto detto e il concetto di "guastafeste" proposto da Ahmed è ovvia. L'accusa di austerità o di puritanesimo fa sì che i vegani stessi tentino spesso di normalizzare o semplificare le necessità dello stile di vita vegano, prevenendo così l'accusa di ascetismo o abnegazione che è tanto diffusa nei discorsi comuni sul veganismo.

Come i sociologi Petra Sneijder e Hedwig Molder mostrano nella loro analisi di un forum di discussione *online* dedicato al veganismo, i vegani usano specifici dispositivi discorsivi «per costruire l'immagine delle pratiche vegane come semplici e comuni, in tal modo rigettando l'alternativa retorica del veganismo come stile di vita complicato»[58]. I membri di questo forum tendono a far ricorso a un certo numero di espressioni performative che gli studiosi etichettano come «fare le cose nel modo comune»[59]:

> L'essere "ordinari" è invocato normativamente come alternativa retorica alla "complicatezza", in modo tale che chi "è vegano ma, nonostante ciò, una persona ordinaria" non possa essere biasimato[60].

Ciò corrisponde al (problematico) concetto di «normificazione» di Goffman definito come «lo sforzo dello stigmatizzato di presentarsi come una persona normale, sebbene non cerchi di nascondere la sua mancanza»[61]. In tal modo, i vegani (almeno nella misura in cui possiamo generalizzare i risultati di Sneijder e Molder) si sforzeranno, per quanto possono, di presentare il proprio modo di vivere come in linea con le norme sociali[62].

---

57 Annie Potts e Jovian Parry, «Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meatfree Sex», in «Feminism and Psychology», vol. 20, n. 1, 2010, pp. 53-72 (la citazione è a p. 60).

58 Petra Sneijder e Hedwig Molder, «Normalizing Ideological Food Choice and Eating Practices. Identity Work in Online Discussions on Veganism», in «Appetite», n. 52, 2009, pp. 621-630 (la citazione è a p. 626).

59 *Ibidem*, p. 627.

60 *Ibidem*.

61 E. Goffman, *Stigma*, cit. p. 57.

62 Se dobbiamo credere a un recente articolo sullo "stile di vita" pubblicato dal «Boston Globe», gli "*hegans*" rappresentano nell'ambito della nostra cultura la specie di vegani di più recente formazione. Si tratta di un gruppo che comprende maschi di mezza età che pare siano diventati vegani per combattere l'obesità e l'insorgenza di malattie correlate. Non casualmente il termine "*hegan*" contiene il pronome "*he*" (egli, maschio) per significare la quintessenza della virilità

Queste tendenze normalizzatrici non si limitano all'ambito ristretto dei forum vegani. A dispetto della loro cornice teorica apparentemente radicale e del loro impegno a ridurre le distorsioni attraverso cui il veganismo viene filtrato, le organizzazioni vegane e animaliste più diffuse non sono estranee alla tendenza della società generale alla produzione di norme. Il video con Pamela Anderson prodotto dalla PETA, *Cruelty Doesn't Fly*, si rivela molto utile per discutere tale questione. Nel video la diva televisiva, diventata portavoce dei diritti animali, recita la parte di un'agente della dogana in un aeroporto. Invece delle solite regole restrittive sui liquidi e sugli oggetti acuminati, questo particolare aeroporto non consente ai passeggeri di indossare abiti realizzati con prodotti animali, quali indumenti in pelle e pellicce. La prima persona che si avvicina al controllo è un giovane a torso nudo che Anderson dapprima redarguisce per, poi, nella sua tenuta succinta, inginocchiarglisi davanti in modo allusivo per sfilargli dai pantaloni la cintura di pelle. Solo una coppia eterosessuale nuda passa il controllo senza insospettire Anderson. In altre parole, i componenti di questa coppia possono "passare" per "buoni" vegani; questa coppia adamitica è benvenuta nel paradiso normativo della PETA. Con un'assoluta mancanza di attenzione critica ai valori che riproduce, la PETA offre allo spettatore un'immagine chiara del corpo vegano desiderabile: fisicamente in forma, chiaramente contraddistinto in termini di genere e, forse cosa ancor più problematica, bianco; un tale equipaggiamento ottimale per la riproduzione non lascia dubbi su chi popolerà il mondo utopico-vegano della PETA. Il veganismo è stato reso *sexy* come qualsiasi altro prodotto che le multinazionali americane vogliono farci acquistare[63]. Dalla sua posizione di "alterità", il corpo vegano viene trasportato sotto le luci della ribalta di un'eterosessualità spettacolare. La PETA ha così normalizzato il veganismo. Ovviamente, in questo processo *è riuscita* a disfarsi dell'assunto storicamente costruito secondo cui il veganismo maschile significherebbe effeminatezza o "inversione" di genere. Ciò nonostante dobbiamo domandarci: a quale prezzo? Il programma della PETA è condivisibile? Come faremo ad opporci ai meccanismi sociali

muscolare. *Hegan*, corrisponde quindi all'espressione tautologica «un vero uomo è un uomo». Nella lista degli *hegan* troviamo Thom Yorke dei *Radiohead* e l'attore Tobey Maguire, che, a dire il vero, non sono normalmente associati a immagini di virilità marcata. Non è dunque chiaro quanto si debba essere virili per essere definiti *hegan*. Il termine è definito in modo impreciso. Tuttavia Rip Esseltyn, atleta di triathlon e veterano dei pompieri, rappresenta il tipo di *hegan* che il giornalista pare avere in mente. Esseltyn si sforza di contrastare lo stereotipo secondo cui il veganismo sia cosa per «ambientalisti fissati, emaciati e debolucci» e continua a ribadire con forza che «i veri uomini mangiano vegetali». Cfr. Kathleen Pierce, «Men Leave Their Mark on Veganism», «Boston Globe», 24 marzo 2010, http://www.boston.com/lifestyle/food/articles/2010/03/24/men_leave_their_own_mark_on_veganism/.

63 Un intero archivio di immagini *sexy* è disponibile sul sito della PETA.

repressivi se riproduciamo ciecamente proprio quella logica contro cui, in quanto vegani, dovremmo lottare?

Al posto di insistere su una "norma" del veganismo, intendo allora sottolineare lo straniamento del veganismo, come ciò che, per citare Edelman, «stride contro la "normalizzazione"»[64]. E questo per problematizzare il "privilegio dell'eteronormatività" che è, al tempo stesso, il privilegio dell'antroponormatività come «principio organizzatore delle relazioni comunitarie»[65]. In questo senso, diventare vegani significa anche diventare *queer* in tutta la sua «spregevole differenza»[66], per citare ancora Edelman. Se vogliamo sfidare energicamente ed efficacemente il sistema che sta alla base dello sfruttamento animale è fondamentale esaminare ed esplicitare tutto l'insieme dei discorsi che lo costituiscono. Al tempo stesso ciò significa anche abbandonare l'idea che il veganismo possa esistere nella prassi comune senza essere "accolto" all'interno del progetto di normalizzazione. Non dovremmo far riferimento al veganismo come a uno stile di vita. Esso condivide l'etica *queer* "senza speranza" di Edelman, in quanto entrambe le posizioni rifiutano di proseguire o riprodurre l'ordine sociale antropo/eteronormativo. L'assimilazione non è un'opzione disponibile.

Facendo ricorso a diversi esempi, ho cercato finora di focalizzare il discorso al fine di fornire un'indicazione per avvicinarci alla questione di un'etica vegana *queer* basata sulle potenzialità implicite nell'adozione della devianza. È negando l'idea di identità come teleologia che potremmo imparare come condividere i nostri "sé" al di là dei confini di specie. Di fatto, l'unica via per pensare la comunione con i non umani è semplicemente quella di riconoscere che noi, come specie, non siamo separati da "loro": citando Parisi, le nostre «esperienze vissute si estendono al di là del vivente per comprendere l'intera natura, comprese le sue parti più minute, atomi, elettroni e così via»[67]. La relazione è il divenire. Certamente, come dice Cary Wolfe, «l'unico modo per muoversi verso quel "là" in cui stanno gli animali sta nel ritrovarli "qui", in noi, come parte di noi»[68]. In altre parole, l'abietto è localizzabile entro il sé corporeo umano. In larga misura, tuttavia, nel mondo occidentale il corpo vegano è considerato deficitario e la sua presenza disturbante per l'ordine sociale. Ma il corpo umano è sempre in uno stato di mancanza, non è mai stabile, né perfettamente in salute o "stazionario". Abbracciando la

64 L. Edelman, *No Future*, cit., p. 6.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*, p. 26.

67 L. Parisi, «The Nanoengineering of Desire», cit., p. 302.

68 Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago University Press, Chicago 2003, p. 207.

posizione *queer* dell'alterità radicale, che si traduce nel «rifiuto di essere ottimisti a proposito delle "cose giuste" nel modo giusto»[69], saremo al tempo stesso capaci di pensare le relazioni in un mondo che non sia contrassegnato dalla specificità umana. La condizione umana in se stessa è esposta costantemente alla "contaminazione" dall'esterno e il veganismo si limita a portare questo fatto in primo piano. Ci potrebbe far piacere fingere che la vita biologica sia soggetta al dominio umano – e di fatto la maggior parte di noi continua a mangiare come se ciò fosse vero –, ma inequivocabilmente non è così. Da un punto di vista antroponormativo non è contraddittorio accettare che il senso della vita includa la morte degli altri animali, ma è proprio quello che il vegano, che sia apertamente *queer* o meno, dovrebbe rifiutare.

Una questione di vita e/o di morte?

Forse la ragione per cui il veganismo è disprezzato, o almeno tenuto in forte sospetto, dalla cultura carnivora dominante è proprio il fatto che non elude la realtà della morte. Che sia nella forma delle immagini reali della violenza dell'industria dell'allevamento o nelle tracce che si ritrovano nel linguaggio scritto e in quello parlato, il veganismo come discorso è pervaso dal principio della mortalità e della sofferenza. Alcuni possono persino considerare morboso il linguaggio dell'attivismo animalista e ciò è quantomeno ironico se si considera che il veganismo, come ho mostrato, è spesso considerato una dieta irresponsabile addirittura in grado di provocare la morte. Sollevo questo aspetto perché penso sia importante riflettere su come chiamiamo in causa l'opposizione binaria vita/morte quando teorizziamo il veganismo o sosteniamo i diritti animali.

Per avvicinarmi alla conclusione vorrei ritornare all'analisi di Adams sulla politica sessuale della carne. Il suo scopo è ovviamente quello di rovesciare i molteplici stereotipi negativi su vegetariani e vegani, mostrando cumuli di statistiche che indicano che una dieta vegetale è significativamente più salutare di quella carnea. Non c'è nulla di sbagliato in questa affermazione (i diversi vantaggi di una dieta vegana sono difficili da negare); anzi, dato il contesto, essa è apprezzabile. Inizio però a preoccuparmi quando Adams prosegue affermando che «[i vegetariani] vedono la carne come causa di morte per via del fatto che una dieta ricca di grassi predispone al cancro e alle malattie cardiache» e che perciò mangiar carne «non è in armonia con

69 S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, cit., p. 162.

il corpo *umano*»[70]. Fondandosi su differenti fonti antropologiche e mediche, Adams si spinge fino ad asserire che il corpo umano è essenzialmente vegetariano[71]. Questo punto di vista appare insostenibile (gli esseri umani sono generalmente considerati onnivori ed è proprio per questo che possiamo scegliere di non nutrirci di altri animali) e, a mio modo di vedere, il mero rovesciamento della coppia binaria vita/morte (consumo di carne/veganismo → veganismo/consumo di carne) è controproducente. Alla stessa stregua, il fatto che gli esseri umani preparino la carne in modo del tutto diverso dalle modalità con cui se ne nutrono gli altri animali («l'uso di strumenti per uccidere e macellare l'animale, la cottura e l'aromatizzazione della carne»[72]) non è un'obiezione rilevante al mangiar carne, dato che gli esseri umani si distinguono dagli altri animali per una miriade di motivi: nessun altro animale svolge un lavoro salariato, né partecipa a pratiche e a strutture religiose e politiche, solo per citare qualche esempio. Inoltre che gli esseri umani usino strumenti per trattare e preparare la carne dell'animale morto prima di consumarla non prova che il mangiar carne sia fondamentalmente innaturale in un contesto umano (molte specie mangiano in molti modi diversi, eppure non consideriamo nessuna di loro innaturale). In effetti il saggio di Adams mostra una grave difficoltà logica su questo punto: se A (umano) fa X differentemente da B (animale non umano), ella interpreta ciò come la dimostrazione che la pratica di X separa in modo assoluto A da C (natura), il dominio di B. In realtà, ponendo la domanda *«Se mangiar carne è naturale, perché non lo facciamo* naturalmente*, come gli altri animali?»*[73] Adams, certamente in maniera involontaria, ripropone una delle maggiori giustificazioni filosofiche per lo sfruttamento degli altri animali. Mi riferisco al cosiddetto "argomento degli strumenti", ossia l'abilità umana di utilizzare ciò che è "semplice presenza" per usare il lessico heideggeriano. Adams suggerisce che l'uso di strumenti per preparare la carne o altri ingredienti animali a fini alimentari dimostra la nostra relazione "innaturale" con l'ambiente. Questo argomento appare ovviamente fallace e problematico appena si consideri, come sottolinea Peter Stevees che «alcune scimmie usano pietre per spaccare noci e semi»[74] e che anche altre specie sono in grado di usare strumenti.

70 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 204.

71 *Ibidem*, pp.194-195.

72 *Ibidem*, pp. 197-198.

73 *Ibidem*, p. 198 (corsivo aggiunto).

74 Peter H. Steeves, «The Familiar Other and Feral Selves: Life at the Human/Animal Boundary», in Angela N. H. Creager e William C. Jordan (a cura di), *The Animal/Human Boundary*, University of Rochester Press, Rochester (NY) 2002, p. 234.

Ciò che ho appena sostenuto può sembrare una critica marginale a un'opera che è stata senza alcun dubbio molto influente e importante sia per gli studiosi che per gli attivisti (incluso chi scrive). Adams vuole chiaramente mostrare che il carnivorismo è, in larga misura, una costruzione sociale e culturale e che le origini del vegetarismo sono state sovvertite dalla tradizione recente del carnivorismo. Concordo con lei fino a un certo punto e rispetto il suo contributo generale alla questione (non sarebbe improprio sostenere che lei ha più o meno inventato il campo di studi di cui mi occupo), ma alcuni punti della sua argomentazione non sono condivisibili. Ella lascia intendere che l'intrinseca essenza della natura umana sia stata messa a tacere dall'impulso "carnofallologocentrico" (termine che riprende da Jacques Derrida) della moderna società occidentale, perché, in realtà, «la lingua che il corpo umano parla è vegetariana»[75]. Questa è un'affermazione chiaramente esagerata, ma a parte ciò, sono ancor più colpito dalla tendenza essenzializzante del suo linguaggio. Effettivamente il veganismo per Adams non è una scelta etica, ma corrisponde a un fatto biologico intrinseco al corpo umano. Nel suo discorso, il consumo umano di carne viene perciò reso non solo immorale ma anche innaturale, mentre il corpo vegano viene trasformato in qualcosa di simile all'incarnazione del vero spirito primordiale dell'umanità. Ma quando il corpo vegano è abbastanza vegano? È mai possibile purificarsi dall'inquinamento spirituale dell'"anima" moderna che ha preceduto il nostro passaggio al veganismo? In realtà, come anche Adams accenna, il problema non è quello di un'essenza dell'umano separata dalla sua realtà effettiva e attuale dal campo di distorsione prodotto dalla cultura dominante, ma che è virtualmente impossibile diventare vegani al 100%. Di più: non solo lo sfruttamento degli animali è solidamente incorporato nella cultura occidentale, ma anche il solo essere nel mondo è intrinsecamente legato alla violenza; la vita non umana deve necessariamente essere sacrificata perché l'esistenza umana possa emergere e prosperare. Non importa quanto ci sforziamo di essere o diventare etici, comunque non possiamo fare a meno che la vita degli insetti e delle piante, per non dire altro, perisca dopo ogni singola nascita umana. Contrariamente alla vulgata vegana, nessuno di noi è "privo di morte" e indipendentemente da quante *t-shirt* evocative scegliamo di acquistare, non dovremmo mai illuderci che ciò non sia vero[76].

La figura dell'essere "privo di morte" sembra cruciale per il veganismo e la formazione dell'identità. In seguito a uno studio neozelandese del 2006

75 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 197.

76 Cfr. http://store.veganessentials.com/deathless-unisex-v-neck-t-shirt-by-herbivore-clothing-p3131.aspx.

sull'esperienza di vegani e vegetariani condotto dal *Centre for Human/ Animal Studies* sono entrati in circolazione due nuovi termini: "vegansessualità" e "vegansessuale". La loro diffusione è dovuta – e ciò non dovrebbe sorprendere – al clamore sensazionalista dei media; essi sono stati, però, ripresi dalle comunità vegane di tutto il mondo[77]. Il termine "vegansessualità" si riferisce alla preferenza di alcuni vegani per relazioni sessuali e/o amorose solo con altri vegani. Potts e Parry citano numerosi vegani che hanno partecipato allo studio e l'opinione condivisa sembra essere quella secondo cui i corpi che si nutrono di animali o di prodotti derivati dagli animali sono, nel migliore dei casi, non attraenti, se non addirittura disgustosi. Per dirla con le parole di una donna di 49 anni: «Non potrei pensare di baciare labbra attraverso cui sono passati pezzi di animali morti»; e un'altra: «Credo che siamo ciò che mangiamo, perciò, in particolare in ambito sessuale, lotto con i fluidi corporei»[78]. Come chiariscono Potts e Parry, questo atteggiamento basato su motivazioni organiche non è nuovo nel mondo vegano[79]. Personalmente, ritengo che questa reazione sia causata da due fattori: a) la credenza nostalgica, simile a quella delineata da Adams, secondo cui attraverso una dieta vegana è possibile rovesciare l'impatto (dannoso) che l'avvento della produzione industrializzata di cibo ha esercitato sul corpo umano; e b) ciò che Silvan Tomkins, il padre della teoria degli affetti, chiama «controreazione di disprezzo»[80].

In effetti, lo studio neozelandese è la descrizione della crisi delle relazioni comunitarie tra vegani e onnivori ed è ovvio che la nozione stessa di comunità venga messa in questione se reagiamo con disgusto a ciò che gli altri consumano abitualmente. Non si tratta solo del rigetto di un cibo specifico – come nella descrizione di Tomkins della reazione di disgusto o disprezzo (egli le congloba insieme) che «intende massimizzare la distanza tra il volto e ciò che disgusta il sé»[81] –, ma anche dell'altro che viene identificato con l'oggetto iniziale del disgusto, in questo caso la carne. Molto probabilmente ogni dimostrazione di disgusto/disprezzo funziona come un «impedimento all'intimità e alla comunione»[82]. La vegansessualità può dunque rappresentare la risposta differita o deviante al disprezzo che la cultura

77 Annie Potts e Jovian Parry, «Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meatfree Sex», cit., p. 56.

78 *Ibidem*, p. 54.

79 *Ibidem*, p 56.

80 Cfr. Eve Sedgwick e Adam Frank (a cura di), *Shame and its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Duke University Press, Durham 1995, p. 138.

81 *Ibidem*, p. 135.

82 *Ibidem*, p. 139.

carnivora riserva ai vegani. Certo, come nota Tomkins, «non è difficile che chi è disprezzato reagisca con rabbia»[83] o, come in questo caso, con una contro-reazione di disprezzo che sarebbe poi il modo in cui i vegani sfidano o rigettano la tendenza socialmente indotta a interiorizzare la propria inferiorità. Tuttavia, la vegansessualità ripete lo stesso processo di riduzione dell'alterità che ha coinvolto il "vegano" come categoria fondata discorsivamente: il rigetto di "corpi carnivori" – da un punto di vista sia sessuale che ideologico – rafforza e solidifica ancor più la coppia di opposti vegani/carnivori. Inoltre, come qualsiasi foucaultiano avrebbe potuto prevedere, la "vegansessualità", come termine classificatorio, è diventata inevitabilmente e fin da subito un altro strumento di categorizzazione di quegli altri che non riproducono la norma eterosessuale e, perciò, essa si è sviluppata come un luogo di inscrizione eziologica[84].

C'è poi un ulteriore aspetto ironico. I corpi degli animali morti passano quotidianamente tra le "labbra" dei vegani – intese come una metafora della soglia del sé –, perché è interiorizzando la perdita delle vite animali che si stabilisce una componente decisiva dell'identità e dell'etica vegana. I vegani, per così dire, abitualmente divorano e poi rigurgitano il residuo spettrale delle carcasse animali, perché la perdita quotidiana e costante di vite non umane di cui l'industria della carne è responsabile deve essere ricordata continuamente e ri-articolata in modo da mantener viva la propria motivazione ad essere e a rimanere vegani. Tale perdita non può (o non deve) essere elaborata e superata e forse è persino questa preoccupazione "morbosa" e "cocciuta" per la morte degli altri non umani che rende il veganismo così marcatamente straniante [*queer*]. L'ansioso rinnegamento della morte stessa da parte di alcuni vegani mi sembra una prova di quanto detto. Corriamo, insomma, fondamentalmente e continuamente il rischio di feticizzare la perdita dei non umani? Il veganismo stesso si basa sul sacrificio degli animali per sostenersi come progetto identitario, poiché il raggiungimento del fine del veganismo – smantellare l'industria dell'allevamento industriale – lo renderebbe non necessario[85].

83 *Ibidem*, p. 158.

84 A. Potts e J. Parry, «Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meatfree Sex», cit., pp. 55-56.

85 Il romanzo, per certi versi volutamente leggero, *The Vegan Revolution…With Zombies* di David Agranoff (Deadite Press, Portland [OR] 2010) – evidente omaggio al classico film *horror* di George Romero, *L'alba dei morti viventi*, la sovraccoperta del libro recita infatti: «Quando non ci sarà più carne all'inferno, i vegani torneranno sulla terra» – si conclude con una nota toccante in cui l'autore descrive come apparirebbe il mondo dopo la rivoluzione vegana. Nel romanzo questa rivoluzione avviene in seguito a un'apocalisse di *zombie* causata dal consumo umano di una nuova droga utilizzata dall'industria della carne per eliminare la sofferenza degli animali e produrre quello che l'autore chiama «cibo libero da stress». I vegani sono gli unici a non subirne

Una speranza per il futuro? O, verso un'etica dell'impredicibilità

> Ciò che rende l'essere *queer* intollerabile persino a chi si definisce *queer*: una negatività non teleologica che rifiuta il lievito della pietà e con esso il grumo di dolcezza concesso dalla speranza messianica (Lee Edelman).

Non potrà mai esserci un futuro vegano senza consumo di carne e perciò, paradossalmente, il veganismo implica proprio quella sofferenza a cui cerca di opporsi. In altri termini, il concetto di veganismo sostiene e preserva il carnivorismo all'interno di un sistema discorsivo basato sulla differenza. Per quanto difficile e controintuitivo ciò possa apparire – e qui ritorno all'impulso *queer* della mia argomentazione – il veganismo per essere efficace nel cuore stesso della stessa articolazione deve tornare a rivolgersi alla sua posizione di "opposto" intrinseca alla sua struttura sociale e discorsiva. Nella misura in cui il veganismo anticipa un futuro senza carne e altri derivati animali, esso comporta anche un'impossibile «comprensione del senso che sutura»[86] l'identità vegana, ricucendo il divario tra ciò che noi *sappiamo* essere la "verità" della «nostra costituzione anatomica»[87] e la fallace, per non dire dannosa, rappresentazione del veganismo prodotta dalla società. Il che, dal punto di vista di Adams, vorrebbe dire bloccare le onde distruttive che la cultura normativa proietta sul sé vegano. Nonostante l'importante analisi culturale intrapresa, il veganfemminismo di Adams offre alla cultura dominante nient'altro che «una rappresentazione simmetrica, benché invertita, della sua identità apparentemente coerente»[88]. Di nuovo faccio mio il discorso di Edelman per sostenere che il veganismo nella sua formazione attuale (e qui sto ovviamente parlando a livello molto generale), insistendo sul fatto che astenersi da qualsiasi consumo di animali non umani può riportarci a una relazione "autentica" con il nostro presunto passato vegetariano, è fortemente nostalgico. Puntando a un legame perduto con noi stessi – sia con la natura che con gli altri animali – esso produce un desiderio di comunità

---

gli effetti e così si impegnano a contrastare le orde di non-morti che cercano di alimentarsi anche di carne non animale. Alla fine del romanzo, il protagonista anziano, Dani, l'unico ad aver vissuto lo sgretolamento della nostra civiltà, chiede a un gruppo di alunni di una scuola se conoscano la parola vegano. Poiché non sono mai vissuti nel mondo dello sfruttamento e dell'allevamento animale, per costoro "vegano" è un termine astruso: «I ragazzi si guardarono l'un l'altro confusi. Dani sorrise. -Immagino che non conosciate questa parola, no? Dani chiuse gli occhi e inspirò profondamente: -Buon per voi» (*ibidem*, pp. 153-154).

86 L. Edelman, *No Future*, cit., p. 24.

87 C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, cit., p. 195.

88 L. Edelman, *No Future*, cit., p. 24.

che, con le parole di Jean-Luc Nancy, corrisponde a una «invenzione tardiva per rispondere alla dura realtà dell'esperienza moderna»[89]. Ma per quanto dinamica e inclusiva possa essere una teoria della comunità vegana dovremo sempre definirla contro un altro, un esterno (la società carnivora in questo caso), che sarà pertanto interiorizzato o piuttosto divorato. Come tale il veganismo finirà per diventare statico e reazionario al pari delle strutture sociali a cui si oppone.

In risposta a questa critica, propongo con forza un approccio al veganismo come qualcosa che può sempre e solo essere "a-venire", nel senso che non rappresenta un *telos*, ma una posizione etica tra molte altre. Il veganismo non è un termine globale per definire il comportamento etico in generale, non corrisponde a una moralità onnicomprensiva (la posizione morale *par excellence* rispetto a cui devono essere misurate tutte le altre moralità). Mi sembra importante invece tener presente che divenire-vegani si dà come risposta all'universalismo in generale ed è perciò appropriato che il veganismo come concetto *puro* sia sempre impossibile da sostenere o da raggiungere. Da una parte posso esprimere il desiderio di diventare un vegano più compassionevole, ma dall'altra non potrò mai vivere al livello del concetto ideale di compassione che esprimo, perché, seguendo Derrida, non è possibile rispondere alla chiamata o all'amore dell'altro, senza sacrificare "l'altro altro e gli altri altri"[90]. La responsabilità in senso derridiano, indica "un rispetto per l'alterità" e come osserva Derek Attridge nella sua introduzione a *Acts of Literature*,

> Questa responsabilità verso l'altro è anche una responsabilità verso il futuro, poiché comporta una lotta per creare delle aperture all'interno delle quali l'altro può apparire al di là di qualsiasi nostro progetto e predizione[91].

Dobbiamo qui distinguere nettamente il futuro nel senso di Derrida da quello che Edelman chiama «futuro riproduttivo», ossia la riproduzione del corpo politico attraverso la riarticolazione dei valori conservatori dell'ordinamento eterocentrico delle nostre relazioni sociali. La responsabilità verso l'a-venire, che Derrida descrive come «l'esperienza di una promessa d'im-

89 Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Edizioni Cronopio, Napoli 2003, p. 35.

90 Jacques Derrida, *Donare la morte*, trad. it. di L. Berta, Jaca Book, Milano 2002, pp. 89 sgg.

91 Derek Attridge, «Introduction: Derrida and the Questioning of Literature», in J. Derrida, *Acts of Literature,* Routledge. New York 1992, p. 5.

pegno che è sempre una promessa infinita»[92], ci disimpegna dall'ingenuità della politica liberale. Di conseguenza, ammesso che si possa sostenere che contenga o alluda a una promessa futura, il veganismo potrebbe essere descritto meglio nei termini di quella che, in riferimento a Derrida, Marius Timmann Mjaaland chiama «struttura dell'impredicibilità», struttura che «contiene la possibilità di una *conferma*, un'apertura in direzione di una conferma che va al di là di tutte le proprie aspettative, fini, calcoli»[93] attuali; il che comporterebbe la conferma di un veganismo che, straniando il suo senso del futuro, si trovi a dipendere da qualcosa che «contiene sempre qualcos'*altro* rispetto alle aspettative»[94]. Qui si dovrebbe sentire l'eco dello "storicismo tragico" di Scott e la sua apertura ai capricci della nostra vita precedente. Una tale etica è sicuramente rischiosa se non addirittura audace. Ma che cosa sarebbe il veganismo senza devianza, le relazioni e le conseguenze imprevedibili che derivano dal rifiuto di prender parte all'oppressione e al consumo di altri non umani? Invece di evitare il potenziale radicale del veganismo rifacendosi a un comportamento normativo, secondo il principio dell'"essere e comportarsi in modo ordinario", dovremmo riconoscere che osare essere devianti è elettrizzante a causa degli elementi inaspettati che ne derivano, anche se ciò potrebbe causare "infelicità" intorno a noi. Ecco perché l'impredicibilità denota affermazione invece che apprensione – e ciò senza l'asfissiante condizione del futuro riproduttivo; ecco perché ben lungi dall'essere infelice o ottusamente ascetico il veganismo è un approccio alla vita assolutamente eccitante.

Il liberalismo vede il futuro come la realizzazione di una speranza che nondimeno è profondamente radicata in una struttura di nostalgia senza speranza. Il veganismo spiazza la concezione liberale del futuro – «intollerabile» per Edelman[95] – perché smonta la struttura su cui l'altro si basa: la riproduzione dell'ordine sociale che, metaforicamente e materialmente, si nutre della morte degli altri non umani. Anche se non è improbabile che Edelman lo inserirebbe frettolosamente all'interno di un utopismo *naïf* e "bigotto", credo di esser riuscito a presentare il veganismo in termini che risultino accettabili anche per i teorici *queer* meno simpatetici. In realtà la promessa del divenire-vegani – che non è ancora stata compresa nel modo in cui l'ho presentata – è quella di sfidare, o straniare, sempre e ovunque, le

92 *Ibidem*, p. 38.

93 Marius Timmann Mjaaland, *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard*, Walter de Gruyter, Berlino 2008, p. 77.

94 *Ibidem*.

95 L. Edelman, *No Future*, cit., p. 195.

richieste normative che vengono rivolte ai nostri generi, sessualità e diete; il veganismo, andando oltre ai persistenti assunti su virilità e carnivorismo e alle immagini etero-grafiche delle campagne della PETA, deve apparire come il "perturbante" [*troublant"*] fondamentale della società dominante[96]. Perturbante proprio per il suo imprevedibile impatto.

Traduzione dall'inglese di Filippo Trasatti.

96 E. Sedgwick, *Tendencies*, cit., p. xii.

Il veganismo è intrinsecamente politico
Conversazione con Rasmus Rahbek Simonsen

di Massimo Filippi e Marco Reggio

Nel tuo Manifesto, *parli della resistenza ad accettare il veganismo come istanza politica e sostieni che ciò si associa alla tua esperienza di vegano di sesso maschile, esperienza in cui la* vegefobia *si intreccia con l'omofobia. A tuo parere, in che modo questi due dispositivi di negazione/rimozione si intersecano e si potenziano a vicenda?*

Permettetemi innanzitutto di considerare la questione della relazione tra politica e veganismo. Personalmente, sono convinto che il veganismo sia intrinsecamente politico; il rifiuto di consumare prodotti di derivazione animale è infatti indirizzato alla *polis*: scopo del veganismo è quello di demolire, di far crollare, le strutture ideologiche e materiali che, nella società attuale, legittimano il consumo di carne (dallo

spazio fisico del mattatoio alla mentalità che sostiene l'uccisione e lo sfruttamento delle altre specie). Nel mio *Manifesto* ho cercato di far dialogare il veganismo con la visione "*no future*"[1] di Lee Edelman e di altri teorici *queer*. Questa visione si richiama a un'etica della negatività che si pone in contrasto non solo con le forze conservatrici, ma anche - e più precisamente - con il *telos* della politica rivoluzionaria che tende a pensare in termini di anticipazione e di sogno un futuro che cancellerà le ingiustizie del presente. Tale futuro, però, si fonda sempre sulla riproduzione intesa come imperativo eterosessuale. Questo è il motivo per cui la PETA, per fare solo un esempio, è tanto interessata all'eterosessualità come norma e come strumento di cambiamento tramite la riproduzione. In più di un'occasione, ho sentito amici vegani sostenere che, poiché non è possibile cambiare le persone *ora*, è necessario generare nuova vita che, plasmata fin dalla nascita, possa essere resa conforme alla loro ideologia. Il veganismo *queer*, invece, porta alla luce il fatto che le strutture simboliche e ideologiche che legittimano il consumo di carne rispecchiano quel-

[1] Questa visione esprime una critica *queer* fortemente antiidentitaria, un approccio in cui il linguaggio e la prassi rivoluzionari, che contraddistinguono anche i movimenti LGBT, vengono contestati proprio per il loro costante riferimento all'*avvenire* [N.d.T.].

le dell'eteronormatività; eteronormatività che, oltre a rinnegare le sessualità "devianti", è stata connessa, storicamente e culturalmente, a una ben precisa modalità di alimentazione. La virilità eterosessuale, almeno in Occidente, si nutre di carne. L'omofobia alimenta la *vegefobia*, dal momento che la scelta di mangiare diversamente, soprattutto per i maschi, viene associata all'effeminatezza e alla carenza di virilità. Da questa prospettiva, dovrebbe risultare evidente che veganismo e teoria *queer* sono compagni di strada, poiché entrambi sviluppano una critica alle spinte sociali normalizzanti.

Il movimento di liberazione animale si è spesso identificato con il veganismo inteso come uno stile di consumo "alternativo". A tuo avviso, quali sono le ragioni di tale connubio? È possibile – e auspicabile – un cambiamento di questa tendenza?

Che il veganismo sia una conseguenza necessaria del pensiero e della prassi che sostengono la liberazione animale è qualcosa di scontato. Esistono, tuttavia, diversi approcci al veganismo e molteplici ragioni per diventare vegani. Se considerato come una differente forma di consumo, il veganismo perde immediatamente il suo mordente. Negli Stati Uniti, in Canada e in Gran Bre-

tagna, una catena di supermercati – *Whole Food Market* – è diventata la quintessenza del consumo "alternativo". Anche se la sua attività commerciale non è esclusivamente vegana, *Whole Foods* propone, accanto alla carne biologica e ad altri derivati animali "etici", moltissimi prodotti vegani. La promozione congiunta da parte di *Whole Foods* del veganismo e di un nuovo *ethos* di consumo morale mostra come il veganismo sia entrato a pieno titolo nell'ambito del consumismo di massa (*Whole Foods* conta oltre 300 punti commerciali e prodotti vegani sono ormai facilmente reperibili nella maggior parte dei supermercati). Come tutto ciò che viene integrato nel sistema, anche il veganismo ha perso radicalità; al pari di qualsiasi altra merce viene messo in mostra sugli scaffali dei supermercati sotto forma di alternativa al consumo di carne – e non come una vera e propria provocazione sociale. La tendenza a considerare il veganismo un'alternativa alla dieta "normale" è chiaramente evidenziata dal successo di vendita dei libri di ricette "*flexitariane*"[2] (ad esempio, il titolo di uno di questi recita sintomaticamente *The Part-Time Vegan*), ricette che offrono i benefici salutistici e i piaceri culinari del veganismo senza richiedere alcun impegno. È ovviamente più facile vendere

[2] Il termine inglese "*flexitarian*" è utilizzato per descrivere diete a base vegetale che non escludono però l'occasionale consumo di carne [N.d.T.].

l'idea del veganismo presentandolo come una mera aggiunta al modello di consumo dominante. Se concepito in termini puramente egoistici (come un modo per mantenersi in salute) il veganismo non mette in discussione le strutture oppressive installate nel cuore stesso del sistema alimentare dell'Occidente industrializzato. Affinché possa mantenere un qualche aspetto di radicalità e combattività, esso dovrebbe essere assolutamente "non appetibile" per il consumismo di massa. In questo senso, il veganismo non può essere pensato come un'"alternativa" alla dieta carnea, come qualcosa a cui valga la pena abbandonarsi di tanto in tanto. Se davvero si intende contrastare efficacemente l'ideologia e la prassi del consumo di carne e l'oppressione dei non umani, il veganismo deve rimanere sullo stomaco dei carnivori: esso può affermarsi solo se è in grado di disturbare profondamente il piacere di cibarsi di animali. È dunque fondamentale distinguere tra il veganismo comodo del movimento *flexitariano* e il veganismo che non cessa di essere sgradevole e deviante, che non sente il bisogno di scusarsi per il fatto di opporsi allo sfruttamento animale.

Nel Manifesto, *sostieni la necessità di un'alleanza tra pensiero* queer *e antispecismo. È davvero possibile una contaminazione reci-*

proca delle prassi di questi due movimenti, una contaminazione reale?

Direi di sì. Una contaminazione è certamente possibile. Anche se è importante riconoscerne le differenze, le istanze *queer* e quelle antispeciste/vegane si fondano entrambe su una posizione minoritaria rispetto alle norme consolidate; entrambe sono necessariamente devianti rispetto ai modi di essere "normali": amare, scopare, mangiare, ecc. Tra l'altro, nessuna di queste è un'attività neutra. Gli onnivori eterosessuali possono considerare come assolutamente *naturale* chi amano o ciò che mangiano, ma questo è possibile solo perché la società occidentale, ribadendoli all'infinito, ha *naturalizzato* l'eterosessualità e l'onnivorismo. Per quanto detto, l'essere *queer* e il veganismo entrano in rotta di collisione con la norma, secondo modalità differenti ma correlate. Come ho sostenuto nel *Manifesto*, i *queer* e i vegani, quasi per definizione, incarnano una certa negatività: promuovendo un progetto sessuale e sociale disinteressato alla riproduzione, i *queer* mettono in discussione la naturalità dell'eterosessualità; analogamente, i vegani, per il solo fatto di esistere, sfidano la centralità delle proteine animali per la salute umana. I *queer* e i vegani ri-assegnano o negano schemi di esistenza che, nella maggior parte dei casi, dipendono dalla

corporeità, che viene depotenziata e sottoposta alla presa di classificazioni sociali e culturali che decidono che cosa un "buon" corpo debba fare, come debba apparire e che cosa debba desiderare. L'essere *queer* perturba il fine riproduttivo, ossia *la* norma sociale per antonomasia. È per questo che Lee Edelman insiste sul fatto che la teoria *queer* dovrebbe assumere una posizione negativa *contro* il significato sociale della riproduzione e non limitarsi a rendere accettabile l'omosessualità. Come sostiene in *No Future* (2004), l'importanza della teoria *queer* «risiede nella sfida che porta al valore così come viene definito dal sociale e, quindi, nella radicale messa in discussione del valore stesso del sociale» (Ivi, 6). Proprio come l'essere *queer* contrasta il valore assoluto della riproduzione, a cui corrisponde ideologicamente la fantasia di un futuro che di fatto riproduca il presente – «un'insistenza sull'identità che mira a restaurare un passato immaginario» (Ivi, 21) –, così il veganismo, per come lo intendo io, mette in crisi un sistema fondato sulla negazione del valore delle vite non umane. Nel momento stesso in cui ci rendiamo conto che sia l'essere *queer* sia il veganismo sono il bersaglio dello stesso scetticismo letale a cui fanno regolarmente riferimento gli ideologi della norma, comprendiamo anche che la critica *queer* e quella antispecista possono convergere e completarsi a vicenda. Questo

non significa che tutti i *queer* saranno disposti a diventare vegani e ad abbracciare la causa della liberazione animale o che tutti i vegani desidereranno essere associati all'essere *queer*. Molto più semplicemente, vorrei solo sottolineare che l'essere *queer* e il veganismo condividono un interesse per la devianza e che entrambi incarnano una volontà ostinata di perturbare e intralciare il funzionamento sociale delle norme sessuali, di genere e alimentari.

Uno degli aspetti che discuti nel tuo Manifesto *è l'uso frequente di quella che potremmo chiamare* pornografia animale. *A partire dalle analisi di Carol Adams, è noto che lo specismo ha fatto spesso ricorso alla pornografia per svalorizzare sia la condizione femminile sia quella animale. Come interpreti questo fenomeno? Come si è evoluto? E, più in generale, cosa pensi dell'utilizzo di immagini di corpi violentati e dell'esibizione del dolore da parte del movimento di liberazione animale?*

L'aspetto della vostra domanda che più mi ha colpito è il concetto stesso di pornografia che, provvisoriamente, potremmo definire come il godimento di un piacere sessuale indiretto. La pornografia, inoltre, comporta anche uno sfruttamento visivo e/o materiale dei corpi esposti.

Dal momento che Carol Adams ha così ben descritto il legame che corre tra patriarcato e specismo, come mostrato dai media che utilizzano meccanismi analoghi per assoggettare i corpi delle donne e quelli degli animali, non mi soffermerò su questo punto. È certo, però, che i meccanismi da lei analizzati siano estremamente diffusi. Prendiamo come esempio l'"abito di carne" indossato da Lady Gaga in occasione dell'*MTV Music Video Awards* del 2010. Chiaramente, con quel vestito Lady Gaga intendeva denunciare la politica dell'esercito americano basata sul motto "*Don't-ask-don't-tell*"[3]. La carne di manzo cruda dell'abito era stata pensata come un mezzo per ricordare metonimicamente a ciascuno di noi che una mancata presa di posizione (in questo caso contro l'omofobia nell'esercito) può facilmente tradursi nella nostra stessa riduzione a pezzi di carne (come per secoli è accaduto alle donne). L'efficacia della denuncia di Lady Gaga è stata resa possibile dall'accettazione sociale dell'idea secondo cui gli animali che avevano "offerto" quel vestito non erano titolari di diritti. Il destino degli animali d'allevamento è, infatti, un simbolo abusato per indicare una condi-

[3] L'espressione "*Don't-ask-don't-tell*" fa riferimento alla strategia adottata dagli Stati Uniti tra il 1993 e il 2010 in merito all'orientamento sessuale dei militari: da un lato si sarebbero dovute limitare le attività ufficiali volte a individuare omosessuali o bisessuali nelle fila dell'esercito, dall'altro le persone dichiaratamente tali non dovevano venire arruolate [N.d.T.].

zione di totale schiavitù, a cui artisti "militanti", come Lady Gaga, possono facilmente ricorrere per affrontare specifiche questioni *umane*, nel momento stesso in cui occultano lo sfruttamento degli *animali*. Lady Gaga è nota per il suo impegno a favore dei *queer* ma, indipendentemente da quale causa volesse promuovere con quella *performance*, il suo intento è stato posto in secondo piano dallo spettacolo messo in scena: immagini di Lady Gaga seducentemente avvolta nel suo completo di carne sono state pubblicate ovunque (ad esempio, sulla copertina di *Vogue*, dove è apparsa con un modello iniziale dell'abito in questione). Penso proprio che questo sia un esempio di carno-pornografia [*meat porn*]: la duplice reificazione della carne e della sessualità femminile espressa dal corpo di Lady Gaga ha operato per produrre una merce visiva connotata esteticamente e sessualmente. Quanto detto mi richiama alla mente alcuni versi della canzone dei Joy Division intitolata *Atrocity Exhibition* (1980): «Istituti con portoni spalancati, / Dove per guardar dentro soldi si son pagati, / Il suo corpo che si contorce osservano per divertimento, / Lui dietro gli occhi dice: "Esisto ancora, non mento"»[4]. Lady Gaga, "con-

[4] La versione originale recita: «Asylums with doors open wide, / Where people had paid to see inside, / For entertainment they watch his body twist / Behind his eyes he says, "I still exist"». Nella traduzione si è cercato di man-

torcendo" il proprio corpo ricoperto di strati di carne, non fa altro che mostrare la fine dell'esistenza di chi sta indossando. Questo è l'aspetto "atroce" della sua *performance*: aver ridotto a "divertimento" e a spettacolo non solo i pezzi corporei degli animali uccisi, ma anche la ragione stessa della sua denuncia, ossia la condizione dei *queer* nell'esercito. L'"esibizione dell'atrocità" [*atrocity exhibition*] messa in scena dal costume di Lady Gaga è, però, differente dal modo in cui le campagne antispeciste utilizzano lo spettacolo di corpi animali violentati per risvegliare le coscienze. Sebbene ritenga efficace stimolare l'indignazione delle persone mostrando loro quanto accade realmente, penso che campagne particolarmente aggressive siano spesso controproducenti. Di fatto, il livello di efficacia di queste manifestazioni dipende dalle caratteristiche delle passioni negative che la vista di immagini di animali martoriati provoca in chi guarda. È certo che alcuni possano indignarsi, ma è altrettanto certo che la rabbia possa anche essere rivolta contro gli attivisti colpevoli di aver interrotto il godimento associato al consumo di prodotti di derivazione animale. D'altra parte, come possiamo avvicinarci al piacere di cui gli attivisti antispecisti fanno esperienza

tenere sia il senso di questi versi sia le due rime baciate [N.d.T.].

quando scandalizzano e scatenano la collera dei non-vegani esponendoli, contro la loro volontà, a ciò che il consumo di carne produce? Questo piacere è classificabile come "pornografia"?

Un altro aspetto importante del tuo saggio è la discussione intorno al concetto di natura. Siamo abituati a pensare la natura in due modi opposti: o come qualcosa di selvaggio da addomesticare o come una sorta di standard immutabile a cui fare costante riferimento. Come pensi che un movimento antispecista maturo debba "maneggiare" il concetto di natura?

Penso che le due definizioni di natura che avete indicato siano intimamente correlate. Importanti ecologisti critici, ad esempio Timothy Morton, hanno analizzato attentamente il concetto di natura intesa come *wildness* e l'hanno pensata come una sorta di "verità" primordiale oscurata, per non dire sepolta, dall'industrializzazione. Se considerata da un punto di vista astratto, la "natura" resterà sempre qualcosa che sfugge alla nostra capacità di comprensione; se la natura è una forza che attraversa l'intero esistente o è vista come "l'intorno", è impossibile indicarla con un dito ed esclamare: «Eccola! Questa è la natura!». Dove comincia la natura e dove finisce

la società? Grazie alla sua opacità, il concetto di natura, o di naturalità, può essere utilizzato, come di fatto è accaduto, per giustificare qualsiasi cosa, dall'ambientalismo all'omofobia. In altri termini, natura è ideologia. Passando alla seconda definizione di natura, l'idea secondo cui alcune identità e alcuni corpi siano più "naturali" di altre/i è insostenibile non appena si prenda atto del carattere ideologico di tale affermazione. Facendo riferimento al pensiero di Donna Haraway sul *cyborg*, Luciana Parisi, in *The Nanoengireering of Desire*, sostiene che «il naturale è sempre stato artificiale», dal momento che – e ciò è vero per ogni periodo storico – i nostri sé corporei sono «immersi in una conoscenza produttiva situata – scientifica, sociale, culturale, storica, geografica, comunitaria, tecnologica, ecc.» (2008, 285). Se questo è vero, ogni appello alla naturalità è votato al fallimento dal momento che qualunque interazione tra umani, animali, piante e processi tecnologici non può che causare un certo grado di "contaminazione" – affettiva, intellettuale o corporea. L'interazione sociale è impura per definizione: è impossibile essere-nel-mondo senza venire influenzati e contaminati da quanto ci circonda. In questo senso, la "socialità" è l'insieme delle interazioni, materiali o meno, in cui siamo coinvolti. Da ciò consegue che l'antispecismo dovrebbe abbracciare una prospettiva contaminante al fine di

dichiarare, una volta per tutte, che la barriera ontologica ed esistenziale eretta tra l'umano e il non umano è inaccettabile. La concettualizzazione della contaminazione, intesa come una serie di processi complessi, contribuirebbe inoltre a radicalizzare la critica dell'industria basata sullo sfruttamento animale. Quanta parte di noi stessi consumiamo quando ci nutriamo di carne? Andando oltre le somiglianze materiali tra la nostra e le altre specie, ogni boccone di carne e ogni bicchiere di latte rappresentano e attualizzano una serie di passioni negative e di processi di violenza e di sfruttamento. Una reale comprensione del modo in cui siamo immersi in questi processi favorirebbe la promozione e lo sviluppo dell'antispecismo.

Il movimento antispecista mainstream *ha acriticamente fatto propria la nozione di sacralità della vita. Ci pare che tu invece sposti l'enfasi su quella che potremmo definire la comunità dei corpi vulnerabili e mortali. Puoi specificare le basi e le conseguenze pratiche di questo ricollocamento? E, soprattutto, quanto la tua visione deve al pensiero della vulnerabilità di Judith Butler?*

Quella che potremmo chiamare la "svolta della vulnerabilità" nell'ambito della teoria critica ha

contribuito notevolmente alle mie riflessioni sul veganismo. Una comunità basata sulla corporeità e sull'empatia è certamente molto più consona al veganismo di una fondata sulla nozione pseudo-teologica di sacralità della vita. In *Vite precarie*, Judith Butler sostiene un'etica della vulnerabilità da una prospettiva lévinassiana. Secondo Butler, l'etica di Lévinas ha a che vedere con «la struttura dell'interpellazione» (2013b, 134) che, per il filosofo francese, si fonda sulla convinzione secondo cui il sé «non ha senso all'interno del suo stesso essere-nel-mondo, nell'ambito di un'ontologia dell'identità» (1986, 24). La relazione con l'alterità – la responsabilità verso l'altro – è asimmetrica rispetto al «diritto ontologico all'esistenza» (Ibid.). L'etica comporta un «rifiuto della verità prima dell'ontologia – la lotta per l'*esistenza*» (Ibid.). Ciò porta Lévinas a formulare un'affermazione paradossale e potente: l'etica è essenzialmente «*contro natura* poiché inibisce l'istinto omicida della mia volontà naturale a far prevalere il mio proprio esistere» (Ibid.). Certo, l'intento principale di Lévinas è dimostrare che l'alterità e la vulnerabilità sono tratti esclusivi della modalità con la quale interagiamo *con* e *come* umani. Ciononostante, la messa in discussione della priorità del sé ben si addice alla spinta antispecista del veganismo. Parafrasando Lévinas, l'etica vegana è sinonimo di lotta per permettere agli altri non

umani di *esistere*, dell'impegno a difendersi da ciò che potremmo chiamare "contaminazione negativa" (l'imprimere su una specie il desiderio e il soddisfacimento di un'altra). Se è totalmente *innaturale* assumersi delle responsabilità nei confronti degli altri e mettere i loro interessi e il loro benessere davanti ai propri, che cosa ci insegna questo sulla distinzione tra natura e artificio? Secondo Lévinas, il prendersi cura è assolutamente e ontologicamente artificiale o quantomeno innaturale. Ciò non corrisponde ad affermare che il concetto di natura è del tutto inservibile nell'ambito dell'etica e della responsabilità? Il naturale è profondamente radicato nella sopravvivenza dell'Essere. Eppure, solo in circostanze estreme (quando si è spinti ai limiti ultimi della sopravvivenza) dobbiamo, o almeno possiamo legittimamente, dar corso all'istinto fondamentalmente omicida della volontà. A mio parere – in un modo un po' rozzo, se volete, e lasciando da parte l'origine della legislazione contro la detenzione illegale –, l'*habeas corpus*, il possesso del proprio corpo (anche se Derrida è scettico circa la reale possibilità di possederlo realmente come un proprio) ha a che fare con la libertà di non essere soggetti alla volontà omicida di altri, per continuare a utilizzare un lessico lévinassiano. Lo scopo del movimento di liberazione animale dovrebbe essere quello di trasportare questa idea fondamentale nell'ambi-

to della lotta contro l'industria agro-alimentare. Da un punto di vista concreto, il riconoscimento della vulnerabilità di *tutti* i corpi – indipendentemente dal sesso, dal genere, dalla specie, ecc. di appartenenza – renderebbe insostenibile il consumo di animali. A mio modo di vedere, l'etica vegana dovrebbe immaginare e istituire comunità fondate sulla condivisione di spazi materiali ed affettivi all'interno delle specie e tra di loro. Quanto ho appena detto potrebbe suonare utopico, ma comunità del genere esistono già (ad esempio, il *Farm Sanctuary* negli Stati Uniti – http://www.farmsanctuary.org/). È tuttavia indubbio che fino a quando la "specie" verrà considerata una categoria imprescindibile, categoria grazie alla quale gli umani organizzano il loro pensiero sul mondo e definiscono il posto che in esso dovrebbero occupare, la svolta etica della vulnerabilità non riuscirà mai, se così posso dire, a chiudere il cerchio.