

gli artigli

5

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



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 <i>Queer Vegan</i>	21
Il veganismo è intrinsecamente politico Conversazione con Rasmus Rahbek Simonsen	69
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 storica 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 attivisti* *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 Simonen, 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 *anfibia* mostrano l’*ambiguità* del concetto di confine (della specie, del genere, ecc.), costruito 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

Una dieta impropria

[L'oggetto della scelta sessuale] ha più a che fare con il vegetarianismo che con l'omosessualità.

David Halperin

In *How to Do the History of Male Homosexuality*, David Halperin sostiene che nella tarda antichità e nel Medioevo la scelta di un oggetto sessuale - quello che considera «un esercizio di *expertise* erotica» - non corrispondeva a un'espressione della sessualità, per lo meno non nel modo in cui la intendiamo oggi, avendo «più a che fare con il vegetarianismo che con l'omosessualità». Da questa prospettiva, possiamo dedurre comparativamente che il vegetarianismo ha un'origine etica o estetica e che «non opera necessariamente come marcatore di differenza» (Halperin, 2000, 98). Dal momento che per Halperin il vegetarianismo è una questione secondaria, non utilizzerò strumentalmente le sue considerazioni; cercherò invece di mostrare che il vegetarianismo è un argomento fecondo per

i *Queer Studies*¹. Poiché storicamente il rifiuto di mangiar carne è stato associato alle modalità discorsive di produzione della virilità - non è stato cioè considerato come una semplice aberrazione o una preferenza temporanea per determinati alimenti -, il vegetarianismo (o, più propriamente, il veganismo) costituisce un insieme di atti di genere connessi a ciò che significa essere maschi (e femmine). Il che include, ovviamente, anche la sessualità. In altre parole, il vegetarianismo e il veganismo sono carichi di una complessità molto più ampia di quanto lasci intendere l'accostamento suggerito da Halperin.

In questo scritto, proverò a rispondere alla domanda su cosa significhi dichiararsi vegani. 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» (2001, 1), è

¹ Nel mondo anglosassone, in particolare nordamericano, si indica con questa espressione il campo di ricerca che indaga i movimenti reali e simbolici di attraversamento delle identità - a partire da quelle sessuali e di genere - e che annovera tra i suoi principali punti di riferimento autori della *French Theory*, primo tra tutti Michel Foucault. A livello teorico, il pensiero *queer* si oppone al "normale" e alla norma, che si tratti di quella eterosessuale dominante o dell'identità consolidata *gay* e lesbica. *Queer* è l'eccentrico, l'a-normale, il dis-adattato, ciò che è in divenire. Si è scelto di tradurre "*queer*" con "straniante" proprio per tentare di rendere tutte le sfumature del termine inglese [N. d.T.].

altrettanto certo che esistono tradizioni e convenzioni stabilite da lungo tempo che regolano il come e il cosa mangiamo. Il veganismo mette in dubbio i preconcetti su che cosa sia una dieta “appropriata” e su come si debba vivere nelle società liberali occidentali contemporanee. Esso, inoltre, si oppone alle caratteristiche fondamentali del modo in cui “agiamo” il nostro Sé – non da ultimo nel contesto sessuale e di genere –, una volta che prendiamo in considerazione l’aspetto performativo implicito nel nutrirsi di alimenti differenti. È innegabile, infatti, che gli assunti del veganismo siano continuamente posti in discussione sulla base di considerazioni riguardanti la sessualità e la riproduzione.

In *The Sexual Politics of Meat*, Carol Adams ricostruisce come le differenti modalità di alimentazione siano state impiegate per mantenere rigidi confini di genere². Erika Cudworth ribadisce tali considerazioni in “*The Recipe for Love*”? *Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat*, saggio in cui delinea

²Ad esempio, prendendo in esame la Gran Bretagna del XIX secolo, Adams cita «il primo rapporto nazionale sulle abitudini alimentari del 1863, da cui risulta che la principale differenza tra maschi e femmine della stessa famiglia era la quantità di carne consumata» (2010, 39). Inoltre, rifacendosi alle ricerche di Peggy Sanday, Adams sostiene l’esistenza di «una correlazione tra economie basate sull’agricoltura e matriarcato da una parte ed economie basate sullo sfruttamento degli animali e patriarcato dall’altra» (Ivi, 45).

«una gerarchia alimentare che associa la carne rossa alla virilità e la carne bianca, il pesce e i prodotti caseari alla femminilità» (2010, 81). Il consumo di carne è insomma diventato un mezzo potente per affermare e agire la propria virilità. Persino il modo di cucinare la carne assume connotazioni di genere. Cudworth sostiene che l'arrostitore sia la modalità di preparazione della carne preferita dagli uomini, in quanto non ne modifica l'aspetto crudo e sanguinolento, aspetto questo che rimanda a «mitologie secondo cui la forza e la virilità maschili derivano dal sangue animale» (Ivi, 89). Il bollire è invece «associato alla frugalità» e lo stufare al «banale» e quindi al domestico e al femminile (Ivi, 81). Queste osservazioni concordano con le conclusioni di Adams, la quale afferma che per la nostra società «il rifiuto della carne da parte di un uomo indica che questi è effeminato» (2011, 63). Anche se, come sottolinea Halperin³, l'effeminatezza non può essere inequivocabilmente associata all'omosessualità, i vegani, e specificamente i maschi vegani, sono generalmente stigmatizzati come coloro che si rifiutano di «conformarsi alle ingiunzioni eteronormative» alimentari

³ Secondo Halperin, l'effeminatezza dovrebbe essere considerata come una categoria a sé stante, dal momento che in numerose tradizioni europee designare un individuo come “delicato” o “non virile” può significare sia *femminile* o *transgender* sia donnaiolo (2010, 93).

(Edelman, 2004, 17). Il che, nei termini della valutazione radicale della “normale” dieta occidentale proposta da Carmen Dell’Aversano, corrisponde a «imparare a mangiare [secondo modalità] che prevedono un addestramento all’insensibilità verso la tortura fisica e psicologica, il dolore, la paura e l’uccisione degli animali non umani» (2010, 82). Ciononostante, dal punto di vista della società carnivora dominante, il veganismo è considerato strano, anzi *queer*. Diventare vegani è una risposta diretta ai meccanismi retorici della società “antroponormativa” ed è quindi indissociabile dai più recenti sviluppi (o riformulazioni) della teoria *queer*.

Lo straniamento [*queering*] del veganismo implica, come sostengono Noreen Giffney e Myra Hird, «un incessante scardinamento di ciò che viene dato per scontato e la sistematica violazione di ciò che è considerato familiare» (2008, 4). Etimologicamente “*queer*” «significa *attraverso*» e il suo significato «si è ampliato talmente da non poter essere più ristretto all’ambito del genere e della sessualità» (Sedgwick, 1993, 9). È allora possibile sostenere che il «coinvolgimento emotivo» (Parisi, 2008, 290) con altre specie esprima il desiderio del veganismo di attraversare (per non dire di abbattere) le frontiere che riaffermano e controllano le categorie che separano l’umano dal non umano. La mia visione del veganismo si rifà al punto di vista di Dell’Aver-

sano: «l'essere *queer*» è un'«azione sovversiva» che mira alla «snaturalizzazione» (2010, 74)⁴ *in generale* e non solo in relazione a ciò che attiene alla sfera della sessualità. Il veganismo, a causa delle connotazioni attribuite ai diversi regimi dietetici, richiede una valutazione critica delle caratteristiche di genere associate all'alimentazione e del modo in cui questa modella le nostre identità. Di conseguenza, non sono tanto interessato a «straniare la barriera umano/animale» (Ivi, 100), quanto piuttosto a esaminare

⁴ La radicalità dell'analisi *queer* di Dell'Aversano, che è stata fortemente influenzata dal lavoro di Lee Edelman, è purtroppo limitata dalla sua insistenza sui “diritti animali”. Se volessimo estendere il diritto all'integrità corporea agli animali non umani, dovremmo anche prevedere un sistema giurisprudenziale che lo regoli. Poiché già li assoggettiamo a diverse pratiche disciplinari (nei moderni allevamenti, nell'addestramento dei *pet*, nei circhi, ecc.), è probabile che la volontà di trattare gli animali con giustizia si possa tradurre in un ulteriore atto di “violenza” nei loro confronti, nel tentativo di incorporarli in strutture sempre più umane. Dato che non possono essere completamente coinvolti nei nostri discorsi, l'inclusione dei non umani nella sfera del diritto sarebbe sempre decisa da noi umani. Dal momento che non sarà mai possibile che gli animali prendano posizione sulla questione del diritto, questo approccio è insufficiente a regolare le nostre interazioni con loro. Dell'Aversano riconosce implicitamente quanto detto quando sottolinea la «radicale inconoscibilità degli animali» (2010, 102) e quando afferma che agli animali è precluso il divenir soggetti in un qualsiasi senso “reale” (sia da un punto di vista strutturale che psicoanalitico).

le caratteristiche socio-culturali del veganismo come marcatori di identità e di conflitto.

Non mi soffermerò, pertanto, a discutere di sfruttamento animale o di relazioni interspecifiche, questioni per le quali mi limito a rinviare ad altri saggi⁵. Analizzerò, invece, la potenzialità del veganismo di perturbare la solida e radicata concezione secondo cui virilità e carnivorismo sono aspetti naturalmente collegati, anche in senso genealogico. Come afferma Adams, «la carne rappresenta il cibo dei propri antenati [maschi] e stabilisce una continuità con loro» (2010, 200). Inoltre, poiché il gusto è connesso alla memoria e all'affettività – positiva e negativa –, si è generalmente inclini a ricercare in esso ciò che, secondo Elsebeth Probyn «sa di memoria ed è in grado di generare aspirazioni, gratitudine, desiderio e riconoscimento» (2000, 147). Il cibo è infarcito di teleologia: «La percezione sensoriale del cibo [è] il punto di partenza per percezioni future in cui passato e presente vengono incorporati tramite il consumo» (Piatti-Farnell, 2011, 8-9). Potremmo allora affermare che l'atto del mangiare è associato a determinati desideri e aspettative circa il futu-

⁵ Sulla questione dell'affetto, oltre al già citato articolo di Dell'Aversano (2010), cfr. Jeffrey Moussaieff Masson (1999), Alice A. Kuzniar, (2006) e Marc Bekoff (2010). Per lo sfruttamento degli animali non umani, oltre ai lavori "classici" di Peter Singer e Tom Regan, cfr. Nicole Shukin (2009).

ro, ad esempio a quelli intesi a promuovere i legami familiari. Tuttavia, la carne di oggi non è la stessa di quella del passato, né gli animali del sistema agroindustriale moderno vengono trattati come quelli di un tempo. Dal momento che la cultura carnivora dà per scontata «la normatività e la centralità delle proprie operazioni» (Adams, 2010, 201), è facilmente prevedibile che la società normativa considererà i vegani, in quanto minoranza (soprattutto maschile), come devianti. Nella sua ricognizione storica, Adams sostiene che per le donne marginalizzate il vegetarianismo ha rappresentato un'opposizione silenziosa all'oppressione esercitata dall'ordine patriarcale (Ivi, 213). In questo saggio, cercherò di mostrare come il rifiuto della carne non implichi esclusivamente una presa di posizione contro il patriarcato, ma rappresenti, più specificamente, una forma di resistenza all'eteronormatività, in quanto per gli uomini e (forse in misura minore) per le donne il mangiar carne è legato alla riproduzione - effettiva e retorica - delle norme e delle pratiche eterosessuali. Potremmo perciò far nostra la domanda posta da Sara Ahmed sul «potenziale affettivo del *queer*» come categoria anti-normativa: «I momenti *queer* si realizzano quando il fallimento della riproduzione delle norme è abbracciato e affermato nei termini di un'alternativa politica ed etica?» (2004, 146).

Secondo Judith Butler, «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» (2013a, 193). Per un uomo, il rifiuto della prescrizione sociale al consumo di carne è un fattore che 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 immediatamente problematici nell'ambito del modello eterosessuale. Non siamo troppo distanti dal considerare il «vegano» come una sottospecie del «pervertito» (si legga omosessuale) che Michel Foucault ha analizzato ne *La volontà di sapere* (2001, 36 e sgg). Dichiarare il proprio veganismo può pertanto essere accostato al *coming out* di individui *queer*. Ad esempio, quando informai i miei genitori che intendevo diventare vegano, mia madre scoppiò in lacrime e disse: «Come potrò ancora cucinare per te?!». Nel mio contesto familiare, il perturbamento non intenzionale causato dalla mia scelta suonò, a dir poco, straniante [*queer*]: il ruolo di mia madre come nutrice veniva, a suo modo di vedere, messo a repentaglio e ogni pasto che avrei consumato in famiglia avrebbe sfidato abitudini alimen-

tari antropocentriche. Rifiutando non tanto il cibo animale quanto, peggio ancora, la modalità stessa dello stare insieme che si realizza intorno al desco familiare, sarei diventato un «guastafeste», «quello che si mette di traverso nella solidarietà organica» che si instaura nell'atto di mangiare (Ahmed, 2004, 213). La mia decisione aveva messo in dubbio la funzione della tavola, a cui Ahmed si riferisce come a un «oggetto parentale» (Ivi, 46), al luogo della coesione familiare; il cameratismo, la forza affettiva che mi legava al resto della famiglia non poteva più essere data per scontata. Opponendosi all'uccisione di esseri di altre specie, i vegani possono effettivamente, e ironicamente, trasformarsi negli «assassini» «della gioia familiare» (Ivi, 49). Niente più pasti «felici» insieme. Non solo: dato che in futuro mia madre non avrebbe più potuto continuare a svolgere lo stesso «lavoro di servizio» femminile (Cudworth, 2010, 82) per me e per gli altri componenti della famiglia, la mia scelta poneva in discussione anche l'ordine eterocentrato dello spazio domestico. Nonostante ciò e visto che è ben noto che gli omosessuali sono vittime di crimini dettati dall'odio sociale più frequentemente dei vegani (anche se, a onor del vero, non sono a conoscenza di statistiche sulla violenza contro i vegani e più specificamente contro i vegani *queer*), dovremmo essere sempre cauti nell'equiparare queste

due forme di stigmatizzazione. Tuttavia, condividendo le questioni teoriche sollevate dal pensiero *queer*, interpreto il veganismo come *queer*, ponendo l'accento sulle sue caratteristiche perturbanti e – sebbene non sia questo ciò che sta al centro dell'interesse di questo testo – sulla sua “impropria” preoccupazione per le altre specie.

Non intendo negare che la mia interpretazione del veganismo contenga elementi controversi ed è per questa ragione che ho scelto di utilizzare il termine “manifesto” nel titolo di questo saggio. Come la maggior parte di coloro che hanno scritto manifesti voglio rendere “manifesta” la mia protesta contro la società. Tuttavia, a differenza di chi mi ha preceduto, non farò ricorso al linguaggio del progresso (Latour, 2010) e non sosterrò, a differenza di José Esteban Muñoz, che un manifesto debba necessariamente essere «un appello a favore dell'azione e del futuro» (2009, 26)⁶. Forse, allora, questo non è un “manifesto” in senso stretto. Il mio “mani-

⁶ Come diverrà chiaro in seguito, *sono d'accordo* con Muñoz quando sottolinea l'importanza di ciò che «non-è-ancora-conscio» e il potenziale dell'“essere” e del “fare” che si oppongono all'«eterosessualità maggioritaria riproduttiva» (2009, 22). Non vedo, però, come o perché una «fantasia» di speranza e di ottimismo possa mostrarci meglio la via verso un futuro finalmente *queer* rispetto a una di negatività (Ivi, 1). Inoltre, se non lo conosciamo, come faremo a riconoscere l'autentico essere *queer* quando lo incontreremo?

festo” (con le virgolette) non definisce il programma di ciò che dovremmo fare in futuro, ma prova a richiamare l’attenzione sulla problematicità dell’atto – per quanto radicale sia – che cerca di dar forma al futuro a partire dal disagio presente. Dal mio punto di vista, il veganismo non dovrebbe essere un esercizio di immaginazione di un utopico futuro senza carne – futuro in cui il veganismo diventerebbe una questione irrilevante –, ma ciò che Ahmed chiama «devianza condivisa» (2004, 196). L’aspetto così radicalmente disturbante del veganismo *queer* è la sua capacità di «provocare infelicità rivelando le cause della stessa» (Ivi, 196). Rifiutando i prodotti di origine animale, rendiamo più difficile agli altri ignorare ciò su cui si fonda il loro appagamento culinario: la brutalità dell’industria di sfruttamento degli animali e la loro complicità nella morte di milioni di non umani. Non è facile rimanere felici una volta posti di fronte a tale soverchiante sofferenza. Diventare vegani significa imparare, dovunque e sempre, a sfidare e a negare le norme dell’antropocentrismo. Il veganismo *queer* afferma 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 del veganismo *queer* potrebbe suonare così: «Condividete la negatività! Unitevi alla causa che promuove l’infelicità nell’ambito del

sistema di sfruttamento animale». La devianza è il fulcro *manifesto* di questo scritto, ciò che assicura l'*interconnessione* tra *queer* e vegano.

Il veganismo è tuttora considerato da molti studiosi di scienze umane e sociali come un argomento marginale⁷; pertanto, non credo che la curvatura *queer* da me impressa possa modificare tale atteggiamento. Utilizzando esempi tratti dai mass media e dal movimento animalista, cercherò di mostrare che il veganismo è sempre filtrato attraverso lenti normative. Come risulterà evidente, il mio intervento *queer* nel dibattito sul veganismo non intende sostenere quanto potrebbe essere descritto come un cambiamento di paradigma nel discorso sul consumo alimentare in Occidente. Anche se concordo con Marc Bekoff che lo *status quo* stabilito da «ciò che compriamo, dove viviamo, chi mangiamo, con chi ci vestiamo e dalla pianificazione familiare» – aspetto quest'ultimo di particolare interesse per chi scrive – abbia «causato la distruzione degli animali e della Terra»

⁷ Tante volte ho contestato l'idea secondo cui il veganismo rappresenterebbe esclusivamente uno "stile di vita" elevato a campo di studio accademico. Ciò indicherebbe che i teorici vegani abbiano, come "altri", trasformato in oggetto di ricerca il proprio status di membri di una minoranza. Questa visione è offensiva in quanto il veganismo, al pari di altre "devianze", non è rubricabile sotto l'etichetta "stile di vita", poiché, così facendo, se ne ignorerebbero le potenzialità politiche di cambiamento.

(2010, 2), eviterò il ricorso al linguaggio rivoluzionario⁸. La storia ha mostrato che l'ideale romantico della rivoluzione è impreparato a far fronte alle sorprese e agli imprevisti della «vita mondana», «che non possiamo renderci immuni [...] all'imprevedibilità delle sventure e delle calamità, alla perdita e al desiderio corporeo» (Scott, 2004, 182). Questa visione «tragica» della storia ben si adatta al veganismo *queer* poiché riconosce che l'enfasi posta sulla liberazione e sulla rivoluzione al fine di stabilire un'identità vegana è una china scivolosa che può spingerci tra le braccia del totalitarismo – anche se ciò è raramente compreso dal “movimento”. Facendo ricorso alla terminologia di Lee Edelman, il veganismo *queer* non dovrebbe essere pensato in termini di identità, ma come una forza difficilmente neutralizzabile che si oppone all'ossessione binarizzante della società dominante; al posto di disconoscere il “carnivoro” in quanto caratterizzato da un'identità specifica – sebbene l'importanza di questo aspetto non vada mi-

⁸ Da questo punto di vista, ritengo necessaria la cautela espressa dallo studioso postcoloniale David Scott (2004, 206): «In un mondo morale e politico in cui tutti i valori esistono solo per essere superati o subordinati a un unico principio superiore, se è certamente utile possedere una visione precisa e delle certezze consolidate, è altrettanto vero che ciò non può che tradursi in un impoverimento delle nostre capacità di accoglienza, ricettività, apertura e flessibilità».

nimizzata - mi pare più rilevante o meglio più *produttivo* criticare la struttura della soggettività *in quanto tale*, dal momento che è proprio la spinta alla binarizzazione, “alla costruzione dell’altro”, ciò che si nasconde dietro all’operazione che, in ultima analisi, istituisce la barriera umano/animale. Dell’Aversano coglie perfettamente l’elemento centrale della critica *queer* all’identità: «Il *queer* non mira a consolidare o a stabilizzare l’identità, meno di tutte la propria; il suo scopo principale è invece quello di sviluppare una critica dell’identità che non dovrebbe condurre all’egemonia di identità nuove o alternative, ma alla presa di congedo da questa categoria. Il *queer* mira a renderci consapevoli e a mettere in questione l’insieme delle prestazioni che rendono noi e gli altri ciò che “siamo”» (2010, 103). Mi riferirò pertanto alla controversa visione *queer* proposta da Edelman in *No Future* per leggere il veganismo come una forma di resistenza metaforica e materiale all’ordine sociale dominante, ordine che si fonda su una struttura discorsiva che esalta la superiorità della vita umana e che legittima i mezzi grazie ai quali tutte le altre specie possono essere utilizzate a nostro piacimento. Anche le norme sessuali e le aspettative legate ai ruoli di genere si intersecano con l’antropocentrismo radicato nella visione occidentale della vita; in altre parole, determinate situazioni soggettive devo-

no essere continuamente riprodotte affinché possa essere mantenuta una rappresentazione coerente della politica del corpo. Questo, chiaramente, non si ripercuote solo sulla sessualità maschile; come detto, anche la soggettività femminile è stata associata al consumo di determinati prodotti animali, ad esempio, uova e latticini, che sono considerati «cibi femminilizzati» sia perché associati al consumo femminile sia perché sottoprodotti dei sistemi riproduttivi di femmine animali» (Cudworth, 2010, 79). Di seguito, prenderò in esame i diversi modi in cui i processi eterocentrati di normalizzazione influiscono sui corpi vegani - maschili e femminili.