SCUOLA DI DOTTORATO
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale

Dottorato di Ricerca in Sociologia Applicata e Metodologia della Ricerca Sociale
Ciclo XXX

La rivoluzione parte dal piatto?
Il veganismo tra identità, etica e stile di vita

Mininni Francesca

Matricola 706234

Tutore: Andrea Cerroni

Coordinatrice: Prof.ssa Carmen Leccardi

ANNO ACCADEMICO 2016/2017

PREMESSA **4**

INTRODUZIONE **10**

PRIMA PARTE **17**

INQUADRAMENTO TEORICO **18**

1.1 PERCHÉ GLI ANIMALI IN SOCIOLOGIA? **18**
1.1.1 SPECISMO E ANTISPECISMO: ORIGINE E AFFERMAZIONE 27
1.1.2 ROTTURA DEL SENSO COMUNE E INNOVAZIONE CULTURALE: L'ANTISPECISMO 34
1.1.3 L'ANTISPECISMO: DALLA TEORIA AL MOVIMENTO 37
1.2 ETICA, ANIMALI NON-UMANI E SOCIOLOGIA. QUALI CONNESSIONI? **42**
1.3 RIFLESSIVITÀ: TEORIA E PRATICA DI UNA SOCIOLOGIA INCLUSIVA **45**
1.4 CONCLUSIONI: VERSO UNA SOCIOLOGIA CRITICA **50**
2.1 TRA ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DEL CIBO **55**
2.2 LE DIMENSIONI DEL CIBO. CULTURA E IDENTITÀ: UNA BREVE ANALISI **62**
2.3 "DEL MANGIARE CARNE": L'ALIMENTAZIONE FRA NATURA E CULTURA **68**
2.3.1 UCCIDERE E MANGIARE UN ANIMALE 70
2.4 UNA FORMA DI OGGETTIVAZIONE ANIMALE: L'ALLEVAMENTO INTENSIVO **73**
2.4.1 I DATI SUGLI ALLEVAMENTI INTENSIVI 74
2.4.2 COSA SONO GLI ALLEVAMENTI INTENSIVI? 76
2.4.3 LA VITA DEGLI ANIMALI NEGLI ALLEVAMENTI INTENSIVI 80
2.5 LA PROSPETTIVA DI MELANIE JOY: L'IDEOLOGIA DEL CARNISMO **86**
2.5.1 IL CARNISMO E LA CARNECRAZIA 89
2.5.2 LE TRE N DEL CARNISMO 90
2.5.3 CHI SOSTIENE LE TRE N? 91
2.5.4 LA RAPPRESENTAZIONE DEGLI ANIMALI NON-UMANI E I MASS MEDIA 93
2.5.5 I DISPOSITIVI PSICOLOGICI ALLA BASE DEL CARNISMO 94
3.1 NUOVI MOVIMENTI SOCIALI: UN'INTRODUZIONE **98**
3.2 I MOVIMENTI SOCIALI POST-POLITICI: CARATTERISTICHE E RIVENDICAZIONI **102**
3.3 L'AMBIENTALISMO E L'ANIMALISMO: PROSPETTIVE E DIFFERENZE **104**
3.4 LE CARATTERISTICHE DEL MOVIMENTO PER GLI ANIMAL RIGHTS **109**
3.4.1 REPERTORI D'AZIONE DELLE MOBILITAZIONI ANIMALISTE 111
3.5 ASSOCIAZIONI ISTITUZIONALIZZATE E TENDENZE GRASSROOTS **115**
3.6 IDENTITÀ ANIMALISTA E RAPPORTO CON I MEDIA **119**
3.7 IL VEGANISMO: FRA FENOMENO CULTURALE E MOVIMENTO SOCIALE **124**
3.7.1 ATTIVISMO 128
3.7.2 PRATICARE IL VEGANISMO 129
4.1 IL VEGETARISMO ED IL VEGANISMO: UNA CONTESTUALIZZAZIONE NECESSARIA **132**
4.2 ORIGINI STORICHE DEL FENOMENO **139**
4.3 IL VEGANISMO: TRA FILOSOFIA ETICA E STILE DI VITA **142**
4.4 STATO DELL'ARTE: UNA RASSEGNA **145**
4.4.1 PERCHÉ VEGETARIANI/VEGANI? STUDI SULLE MOTIVAZIONI 151
4.4.2 SCELTA VEG, CORPO, IDENTITÀ: L'ATTUAZIONE DI PRATICHE DI RIFLESSIVITÀ* 152
4.4.3 DIVENTARE VEGAN: UN PROCESSO DI APPRENDIMENTO 154
4.4.4 TRA MODA E CULTURA: IL RUOLO CONTROVERSO DELL'INDUSTRIA ALIMENTARE 158

4.4.5 Conclusioni 159
4.5 Ecofemminismo, questione animale e veganismo 159
4.5.1 Le origini 162
4.5.2 L'ecofemminismo e gli animali non-umani 166
4.5.3 La prospettiva di Carol J. Adams 167
4.5.4 La prospettiva di Greta Gaard 171
4.5.5 La prospettiva di Josephine Donovan 172
4.5.6 La prospettiva di Marti Kheel 173

SECONDA PARTE 175

IL DISEGNO DELLA RICERCA: METODI E TECNICHE 176

5.1 Ricerca quantitativa VS ricerca qualitativa: quali differenze? 176
5.2 Come conoscere la realtà? La metodologia femminista 180
5.3 Muoversi nel mondo qualitativo. Cosa significa fare un'intervista? 184
5.4 Orientamenti teorici ed intervista qualitativa 185
5.4.1 L'intervista qualitativa 187
5.4.2 L'intervista semi-strutturata 191
5.5 Il disegno della ricerca: oggetto 194
5.6 Il disegno della ricerca: obiettivi 203
5.7 Il disegno della ricerca: metodologia e tecnica 207
5.8 Il disegno della ricerca: intervistati e intervistatore 214
5.8 Traccia di intervista 222

TERZA PARTE 226

ANALISI E RESTITUZIONE DEI RISULTATI 227

6.1 Risultati 227
6.2 Definizione di sé: vegetariano VS vegano 230
6.3 Diventare vegan: motivazioni 232
6.4 Diventare vegan: modalità 237
6.5 Scelta vegana e religione: quali parallelismi 244
6.6 Rapporto tra emozioni e cognizione 248
6.7 Il processo di apprendimento e stabilizzazione 252
6.8 Identità vegan 258
6.9 Impegno e identità collettiva 262
6.10 Interazioni con gli altri 264
6.11 Il giudizio altrui: stigma e vegefobia 275
6.12 La risignificazione del gusto 280
6.13 Informarsi e dare l'esempio 285
6.14 Tra moda e cultura: il ruolo controverso dell'industria alimentare 290

RIFLESSIONI CONCLUSIVE 295

BIBLIOGRAFIA 305

Premessa

Come breve prefazione al lavoro di ricerca che, in questa sede, avrò modo di descrivere, analizzare ed elaborare, ho deciso di ritagliarmi un piccolo spazio personale al fine di contestualizzare non solo l'esperienza di ricerca effettuata, ma anche i miei precedenti lavori e le motivazioni che hanno sollecitato la mia curiosità di ricercatrice in un ambito ancora poco esplorato**,** al punto da intraprendere questa strada a livello accademico. L'intenzione è quella di ripercorrere, in maniera sintetica, le tappe che mi hanno portato a nutrire passione e rispetto verso gli animali, creature così differenti eppure così vicine agli esseri umani. Lo scopo è, da una parte, fare i conti con il cammino sin qui compiuto, dall'altro permettere al lettore di approcciarsi a tale ricerca con un grado di comprensione e attenzione forse maggiore di quanto non sarebbe successo avvicinandosi invece a una simile tematica in maniera più distaccata e cattedratica.

Tale decisione conduce senz'altro al tema del coinvolgimento personale del ricercatore nell'oggetto di ricerca, richiama i temi della riflessività e dell'etica della responsabilità di cui ci si fa portatori verso la collettività (intesa come comunità di studiosi e come pubblico a cui ci si rivolge). Tuttavia tenterò di giustificare questo "esecrabile" coinvolgimento durante la trattazione vera e propria, mostrandone i lati che, a mio avviso, rinforzano la necessità di una presa di posizione dello studioso relativamente a talune questioni ormai divenute di interesse pubblico e caratterizzate da dimensioni sociali sempre più evidenti.

La vicenda che vorrei narrare comincia nell'estate del 2004. Da quando è entrata a fare parte della mia famiglia una cagnolina di nome Siouxsie (un contributo generosamente offerto da mio fratello al celebre gruppo post-punk "Siouxsie & the Banshees"), la mia vita è completamente cambiata. Siouxsie è stata con me per 11 anni ed ha accompagnato fedelmente le tappe più difficili della mia biografia fino a qualche tempo fa. Quando l'ho tenuta per la prima volta fra le mani, era un esserino minuscolo che tremava per la paura di trovarsi in una situazione mai vissuta prima, con perfetti sconosciuti, peraltro di una specie differente. Ciò che allora mi ha impressionato è stato il calore che emanava il suo corpo; quello che sentivo, che stringevo a me come fosse un piccolo tesoro e che fino a pochi minuti prima mi sembrava solo un peluche

inanimato con cui giocare, era invece un essere vivente con tutte le sue necessità etologiche, i suoi bisogni, con un suo carattere. Questo pensiero mi ha letteralmente folgorata. Stavo accarezzando con le mani qualcuno che da quel momento in poi sarebbe dipeso completamente da me, che avrebbe avuto bisogno della mia presenza costante, del mio affetto, del mio rispetto, della mia responsabilità e della reciproca conoscenza. Avevo 16 anni e a posteriori posso dire che quell'evento ha stravolto la mia vita e tutte le convinzioni che io ed i miei familiari avevamo riguardo noi stessi, gli animali, il nostro rapporto con la natura per poi giungere ad una riflessione più ampia sul sistema sociale, culturale e politico in cui eravamo inseriti e le pratiche da adottare nella vita di tutti i giorni per cambiarlo nel nostro piccolo.

Posso con sicurezza affermare che grazie a Siouxsie si sono modificate le nostre rispettive identità, ciò a cui davamo valore, le nostre credenze. Oserei dire che ognuno di noi ha sviluppato per proprio conto una coscienza critica specifica, ha assunto determinate consapevolezze e le ha interiorizzate esperendole a proprio modo nella vita di tutti i giorni, spesso scontrandosi con la realtà di coloro che certe consapevolezze le ignoravano o che, talvolta, ci ridicolizzavano e svilivano per le decisioni adottate.

Naturalmente un cambiamento simile, almeno per quanto mi riguarda, non è affatto avvenuto dall'oggi al domani, bensì nel corso di alcuni anni e - complice forse il corso di studi intrapreso all'università, il continuo interrogarmi sul rapporto che avevo costruito col mio cane, le sollecitazioni esterne ricevute mediante internet, le conoscenze amicali, gli incontri casuali, i libri e, in sostanza, il normale corso di vita di una ventenne occidentale in discrete condizioni socio-economiche - ciò mi ha portato, dapprima in modo latente poi in maniera manifesta, a ripensare il mio ruolo nel mondo. Insomma, la mia mente si è aperta a nuove prospettive: è avvenuto un cambiamento talmente profondo che ha intimamente coinvolto e informato la mia personalità.

Il primo passo che ho fatto per mettere in pratica tale cambiamento, il quale ha necessariamente determinato ricadute importanti su ciò che sono oggi, è stato quello di diventare vegetariana. Per mesi e mesi mi sono documentata su cosa volesse dire

essere vegetariani, su cosa comportasse per me, per chi mi stava intorno, per l'ambiente. Ero fermamente convinta che adottare questa pratica di vita fosse appannaggio di qualche “alternativo” che a tutti i costi cercava maniacalmente un modo per distinguersi dalla massa e poi... a me la carne piaceva, ne mangiavo con moderazione e senza di essa forse mi sarei privata di nutrienti importanti che magari mi avrebbero portato ad ammalarmi. Non volevo nemmeno pensare alla fatica di vivere da vegetariana in un mondo improntato sul consumo (e sullo spreco) di carne e derivati animali. Troppa fatica. Poi una sera di ormai sette anni fa, mio fratello mi ha mandato per e-mail il link ad un video del famoso canale internet Youtube, chiedendomi di dedicare qualche minuto della mia giornata a guardarlo. Credo mi siano bastati circa trenta secondi per convincermi a smettere di mangiare animali. Si trattava di un documentario molto lungo che aveva il proposito di testimoniare oggettivamente e integralmente la prassi standardizzata con cui gli animali d'allevamento venivano uccisi all'interno di un mattatoio statunitense. Quella manciata di secondi di quel preciso video fra i tanti postati dagli utenti su Youtube, ha scatenato in me una reazione inaspettata: ho iniziato a piangere dapprincipio sommessamente, mentre le immagini si susseguivano, poi sempre più forte e ho infine dovuto terminare la visione del filmato per porre fine alla nausea perché non riuscivo assolutamente ad andare oltre. A quel punto mi è apparso tutto totalmente insensato. Non riuscivo a pensare a niente, la sensazione che provavo era in tutto simile ad uno stato di shock. Non potevo credere ai miei occhi, men che meno alle mie orecchie. Non avevo mai provato un dolore così intenso e un'impotenza così totalizzante in tutta la mia vita. Quel giorno ho deciso che non sarei più stata complice di tutto quello che avevo visto ed ho smesso di mangiare carne immediatamente. Ho provato a finire ciò che era nel frigo: una bistecca, un hamburger, l’affettato; ma non ce l'ho fatta. Io non vedevo più un taglio di carne nel piatto, vedevo un viso, sentivo un urlo, vedevo del sangue. Era anzitutto la mia mente a rifiutarsi di mangiare carne. Avevo fatto il collegamento di cui parla la psicologa sociale Melanie Joy (2009) nel suo libro.

Certamente poi, dopo questa amara scoperta e la conseguente drastica scelta, il mio percorso è stato progressivo. Ho atteso due mesi prima di smettere di mangiare il

pesce. Si sa che il pesce non attira particolarmente le simpatie e l'empatia degli individui. È brutto, viscido, freddo. È muto. Ma di fronte alla sua morte non potevo rimanere indifferente. Ero un'appassionata di sushi e per qualche tempo ho continuato a recarmi presso i miei ristoranti giapponesi di fiducia, continuando a scegliere dal menu le pietanze preferite a base di pesce. Lentamente ma inesorabilmente ho perso il gusto di nutrirmene. Masticavo svogliatamente, a tratti disgustata, non ne traevo più alcun piacere. Così ho smesso di mangiare anche il pesce e non ho mai avuto alcun ripensamento né ho mai fatto uno sgarro. Essere vegetariani non significa imporsi delle regole o subire delle privazioni, bensì ascoltare se stessi. Nessuna costrizione dunque, solo la consapevolezza di rientrare in contatto con le proprie emozioni, solo la coscienza di capire *chi* – non *cosa* - si ha nel piatto e la riflessione sull'impatto delle proprie scelte sulla terra e sugli esseri che lo abitano, siano essi umani o non umani. Dopo circa due anni, ho eliminato dalla mia dieta alimentare anche tutti i prodotti di derivazione animale. Non posso dire che questo ulteriore passo non mi sia costato fatica e sudore. Non posso neanche dire che sia stato facile né che non mi sia demoralizzata talvolta. Ma ora mi sento meglio, in pace con me stessa e con il resto del mondo.

È chiaro che qualunque condotta umana risulta infinitamente perfettibile ma ritengo di fare quanto in mio potere per ridurre al minimo la sofferenza animale e, va da sé, umana. Questa condotta di vita, se così si può chiamare, si riflette in ogni ambito della mia esistenza: mangiare, vestire, acquistare, spostarmi, informarmi. Mi sono anche messa in gioco attivamente entrando a fare parte di alcune associazioni per la tutela degli animali; ho partecipato a molte manifestazioni; ho presenziato e avuto modo di intervenire come relatrice ad alcune conferenze; ho letto tanto, tantissimo anzi. Ovviamente rimane l'impossibilità di mantenere un comportamento coerente a 360° con ciò che mi circonda - da vicino e da lontano, adesso e sul lungo periodo - vivendo in una società di matrice capitalista e dovendo soggiacere a certune dinamiche che certo non verranno scardinate dall'oggi al domani. In questo modo però è nata l'idea di fare del mio percorso di crescita personale una tesi di laurea triennale, poi magistrale e, infine, una tesi di dottorato.

Il seguente lavoro ha due obiettivi: il primo è sociale poiché mira a far riflettere coloro i quali non siano mai entrati in contatto con certi argomenti. Ciò che vorrei fare è esortare le persone ad informarsi e, eventualmente, prendere posizione. Vorrei riuscire a instillare il dubbio, problematizzare il *dato per scontato*, spingere a emanciparsi dal senso comune che per inerzia ci guida in avanti, in modo irriflesso, eludendo le domande che ci riguardano in modo sempre più cogente in qualità di esseri umani e di abitanti della terra. D'altronde un ventaglio di opzioni tra cui scegliere si delinea solo di fronte a coloro che sanno di avere alternative disponibili e certamente le riflessioni qui esplicitate non sarebbero possibili in un'altra epoca storica o in un altro contesto. Il secondo obiettivo è, invece, di natura professionale ed è ciò che verrà chiarito nei capitoli seguenti, ovvero nel fulcro vero e proprio della ricerca. Cosa significa diventare vegani, in una città come Milano, oggi? Quali sono i cambiamenti adottati? Su quali dimensioni personali e collettive influisce il veganismo?

Ciò che ha guidato il mio interesse di ricerca è dunque senz'altro la passione che nutro da molti anni nei confronti degli animali ma anche la consapevolezza che un simile sentimento non sia relegabile alla sfera della mia privata emotività. Sono un'attivista per i diritti degli animali da tempo e credo che un motivo più profondo di questo non possa esistere per trasformare questo mio coinvolgimento in un prodotto utile al movimento di cui sono membro, ma anche per creare uno spazio di discussione entro l'ambito accademico il quale, almeno in Italia, sembra essere ancora piuttosto rigido nei riguardi della cosiddetta "questione animale". Mi sono interrogata a lungo sulla necessità di assumere un punto di vista oggettivo e neutrale per ciò che concerne l'argomento di cui intendo trattare ma sono arrivata al punto che sia per me impossibile perché, come sostenuto dall'autore Elie Wiesel nel 1986, "*la neutralità favorisce sempre l'oppressore, non la vittima*" ed io ritengo profondamente ingiusto il trattamento che, in qualità di esseri umani, riserviamo agli animali non-umani, nostri compagni di vita su questa terra.

Per questo motivo ho deciso di analizzare, dal punto di vista sociologico, la pratica concreta adottata da un numero crescente di persone di astenersi dal mangiare carne e derivati animali. Tale attività critica, a mio avviso, è portatrice di un punto di vista

inedito sul dato per scontato della nostra civilizzazione e sul rapporto più pervasivo e violento che intratteniamo con gli animali non-umani: il loro utilizzo come fonte di cibo. Lo scopo della mia ricerca sarà quello di sondare le motivazioni che portano sempre più individui a diventare vegani, il significato e le ricadute sociali che l'adozione di una simile scelta provoca sulle attività dell'individuo e la sua identità, al fine di indurre una riflessione sul ruolo che l'essere umano si è attribuito in questo mondo e sulle possibilità che gli si prospettano davanti per il futuro del pianeta e del suo rapporto con l'alterità in tutte le sue poliedriche forme*. Insomma, cosa significa – oggi - essere umani*?

Forse il mio lavoro non risulterà esaustivo, sarà parziale e vi saranno molteplici limiti ma mi auguro che ciò sia comunque un input ulteriore per spingere ad analizzare o discutere queste tematiche soprattutto in ambito universitario. Spero che tale elaborazione possa rappresentare il punto di partenza per un maggiore approfondimento nel contesto di una pluralità di discipline, anche in conseguenza del fatto che, si ripete, la letteratura (particolarmente quella italiana) che si occupa di simili materie è allo stato embrionale.

Questa è la tesi di un'attivista? Sì.

Introduzione

Mettere in discussione e problematizzare la nostra visione del mondo è difficile, se non impossibile. Ci sono numerosi, infiniti elementi che fanno parte della nostra vita quotidiana da sempre e che crediamo giusti e coerenti con i nostri valori, fino a che non arriva il momento di analizzarli e tematizzarli, talvolta scoprendo che esistono possibilità altre da percorrere. Anche quando siamo sotto la pressione di forze esterne, tendiamo ad aggrapparci alla nostra prospettiva piuttosto che valutarne di nuove. Lo scardinamento della validità di norme sociali comunemente accettate, rende le persone dubbiose, inquiete e forse è anche per questo motivo che scegliere di diventare vegan risulta una decisione così incomprensibile ai propri familiari, amici, colleghi. Se un individuo decide di eliminare dalla propria alimentazione e dalla propria vita, ad esempio, un paio di scarpe di pelle o un maglione di lana, se consapevolmente cambia abitudini alimentari, fa una spesa diversa o legge un particolare libro… queste semplici azioni quanto influiscono sulla sua esistenza e su quella di chi gli sta intorno? Quanto è tollerabile o intollerabile un cambiamento? Come incide sulla professione lavorativa, sul rapporto con il partner?

La storia è piena di esempi relativi a posizioni e pensieri che adesso sono ritenuti inaccettabili, considerati dei tabù ma un tempo erano l'indiscusso canone di comportamento. La nostra attuale visione del mondo ci permette di riconoscere come atroci certe azioni che pochi decenni fa erano compiute senza remora; così si usava, così si faceva, così facevano tutti e dunque era giusto[1]. Perché domandarsi se fosse legittimo essere razzisti? I neri erano nati per fare gli schiavi e dovevano dedicarsi ai lavori manuali. Per fortuna il mondo è cambiato e dal punto di vista culturale ci siamo evoluti. Eppure questo esempio è un ottimo spunto per capire quanto tenace possa essere una rappresentazione del mondo, quanto possa essere rinforzata dalla collettività e taciuta nella sua barbarie.

Quando un gruppo umano si definisce superiore ad un altro gruppo, il primo mira a subordinare il secondo e tracciare delle distinzioni. Così abbiamo fatto anche con gli

[1] Basti pensare alla schiavitù dei neri. Essi erano considerati nati per essere schiavi, alla stregua degli animali.

animali non-umani perché supponiamo che vi siano benefici nel considerarli e trattarli come siamo abituati a fare dagli albori della civilizzazione; li vediamo come cibo, come schiavi, come oggetti di divertimento o di proprietà e non come individui senzienti. Questa visione è fortemente consolidata nella nostra società e continuamente promossa in modo inconsapevole. Cerchiamo di giustificare e tutelare in ogni modo il nostro diritto di abusare degli animali non-umani perché sono diversi da noi, addirittura appartengono ad un'altra specie che, in virtù del potenziale distruttivo che abbiamo, possiamo sottomettere, controllare e strumentalizzare secondo le esigenze di un mondo totalmente centrato sull'essere umano, che non ammette co-protagonisti né conviventi su una terra che tuttavia è in condivisione. In realtà, se prestiamo attenzione alle nostre azioni ed emozioni, possiamo identificare facilmente le molte caratteristiche che abbiamo in comune con i non-umani: la sofferenza ed il dolore che esperiscono – innanzitutto – ma anche la similarità di alcuni comportamenti ed esperienze e non esiste alcun ragionamento razionale per negarlo, nemmeno le supposte argomentazioni della scienza che mettono in guardia dall'antropomorfizzare gli animali (salvo poi sostenere la somiglianza con gli umani per validare gli esperimenti condotti sui loro corpi inermi)[2].

Una riflessione a trecentosessanta gradi sul cammino che in qualità di esseri umani stiamo compiendo, dovrebbe portarci ad assumere un grado di responsabilità inedito verso il futuro che ci attende. Il veganismo, con il suo sguardo teso alla critica delle basi su cui si erige la società moderna – lo sfruttamento animale e dell'altro-da-sé e la proposta di ricostruzione di una comunità più equa a partire dalle pratiche incorporate dai singoli -, potrebbe rappresentare non solo una chiave di lettura interessante per rivedere alcune concezioni date per scontate che hanno informato prassi e atteggiamenti degli individui, ma anche una strada per incarnare questa stessa responsabilità di cui ora necessariamente dobbiamo farci portatori coscienti. Il veganismo – inteso come filosofia e stile di vita – si presenta più come applicazione di un corpus etico-intellettuale che un esercizio di superiorità morale; esso può concorrere alla costruzione di un punto di vista alternativo a quello vigente legato allo

[2] Oltre al fatto che si verrebbero così a sconfessare tutti gli studi etologici e zoologici degli ultimi cinquant'anni.

status quo. Realizzare che il genere umano non è al centro dell'universo, che tutte le creature viventi hanno diritto ad un posto nel mondo e che noi siamo solo una fra queste, consente di rivolgere uno sguardo nuovo al rapporto che intratteniamo con gli altri (la terra, l'ambiente, gli animali, gli esseri umani).

La cultura, l'etnia, la religione influenzano manifestamente il modo in cui gli individui ed i gruppi percepiscono il veganismo. Infatti, una delle critiche più diffuse mossa a chi decide di diventare vegan è quella di pensare prima agli animali quando esistono problemi molto più importanti e gravi quali la fame nel mondo, la povertà, la violenza, le malattie come se considerare o volgere il proprio pensiero agli animali, escludesse categoricamente l'attenzione ad altre problematiche sociali. Ebbene: la compassione non esclude nessuna istanza ma le contempla e ne rintraccia le connessioni proponendo una riflessione più profonda e inclusiva.

In questa sede ci proponiamo di offrire le basi teoriche per affrontare un percorso complicato, dibattuto, che coinvolge molteplici dimensioni e (potenzialmente) discipline, con la cognizione di riuscire ad offrire solo un piccolo contributo rispetto all'enormità e la vastità di analisi e discussioni che un argomento di tale caratura richiederebbe. Abbiamo pensato di suddividere la ricerca in tre macro-sezioni: la prima parte ha lo scopo, appunto, di contestualizzare il veganismo dal punto di vista della letteratura in materia e descrive dunque il panorama concettuale entro il quale si inscrive il fenomeno; la seconda parte si prefigge di spiegare in che modo è stata impostata l'indagine, la metodologia e gli strumenti utilizzati per guidarla facendo riferimento alla specifica bibliografia sulla ricerca qualitativa; infine, nella terza e ultima parte, ci siamo occupati della restituzione e analisi dei risultati emersi dalla conduzione delle interviste secondo uno schema precedentemente illustrato che permette di scandagliare in modo approfondito alcune issues ritenute più significative a livello degli obiettivi fissati.

L'elaborato consta di sei capitoli, suddivisi a loro volta a seconda del tema oggetto di analisi. Nel primo capitolo, abbiamo esordito proponendo una riflessione capace di mettere in luce la relazione esistente tra sociologia e "questione animale". Perché è necessario coinvolgere gli animali non-umani nel ragionamento sociologico? Da qui

abbiamo tentato di estendere l'argomentazione, di dipanare la matassa rendendola coerente e organica allo scopo di trovare un continuum che, appunto, sottolinei quanto le diverse tematiche esplorate siano interconnesse fra loro facendo assurgere la questione animale a legittimo oggetto di studio. L'apertura della sociologia alla questione animale, mette a tema le dimensioni dell'etica e della riflessività del ricercatore rispetto ad alcuni argomenti, per arrivare a suggerire l'esigenza di adottare un approccio critico alla società al fine di promuoverne la trasformazione. Ci sembra importante sottolineare in questa sede che il riconoscimento di uno status morale innanzitutto, e giuridico secondariamente, agli animali non-umani non sia un argomento marginale ma che invece possa essere considerato il punto di partenza per una riflessione di più ampio spettro sui diritti accordati agli umani e agli altri esseri viventi, sulla responsabilità di cui siamo portatori e di cui dobbiamo rispondere, sulla necessità emergente di rivendicare uno spazio in cui gruppi di individui si riuniscono per negoziare una diversa identità, per rimettere in discussione un sistema inadeguato a rappresentare questi nuovi diritti e che sta palesando i suoi limiti in un crescendo distruttivo.

Nel secondo capitolo, il tentativo è stato quello di consolidare il terreno su cui ci apprestiamo a muovere i passi, situando il fenomeno dell'alimentazione in una cornice socio-antropologica che potesse donare una visione d'insieme riguardo l'articolato tema della nutrizione umana in generale e le dimensioni da essa sussunte, avendo avuto come riferimento studiosi quali Mary Douglas, Lévi-Strauss, Elias, Fischler, Harris, Poulain, Montanari, solo per citarne alcuni. In seguito, abbiamo ritenuto opportuno focalizzare l'attenzione sulla sociologia del cibo per poi individuare un fil-rouge che permettesse il collegamento al concreto argomento della ricerca, il veganismo. Abbiamo inoltre dedicato uno spazio alla spiegazione di cosa sia, concretamente, un allevamento intensivo. Quali dinamiche hanno dato origine alla sua istituzione, come funziona e quale vita, se di vita si può parlare, conducono gli animali all'interno di questi impianti industriali. Con la diffusione degli allevamenti su scala mondiale, la nostra attenzione si sposta dall'essere vivente in sé alla macchina oggettivata parte di un ingranaggio tecnologico-industriale complesso che ha il compito di sfornare cibi

consumabili. Scopo della macellazione è la frantumazione, la divisione e lo smembramento di un essere senziente in entità così piccole da non essere ricondotte che a tagli di merci. Allacciandoci a questo discorso, ci è parso di assoluta importanza riportare l'innovativo caso di studio della sociologa americana Melanie Joy che riconduce il nostro nutrirci di animali alla considerazione, comunemente condivisa, che le cose semplicemente stanno così e sono sempre andate così. È una dittatura della consuetudine la nostra, in cui gli individui permettono il sistematico sterminio degli animali senza che ve ne sia una reale consapevolezza.

Il terzo capitolo è indirizzato ad offrire la cornice storico-sociale in cui sono nati i movimenti verdi e, da questi, l'interesse per gli animali non-umani nonché la pratica del vegetarismo e del veganismo. Abbiamo brevemente delineato le caratteristiche dei nuovi movimenti sociali, la loro composizione e gli scopi di questi ultimi, cercando di trovare le caratteristiche comuni anche al vegetarismo/veganismo quali mobilitazioni contro-culturali non direttamente ascrivibili ad un movimento. È a nostro avviso importante cogliere la complessità degli scambi fra attori portatori di identità ed orientamenti differenti che arrivano a condividere un sistema di credenze e un senso di appartenenza capace di travalicare i confini di specifiche associazioni ed organizzazioni, mantenendo al tempo stesso la propria autonomia e caratterizzazione. Tuttavia, il veganismo può essere compreso nella categoria dei life-style movements, mobilitazioni ibride tra individualità e collettività, in cui l'azione di consumo – oltre che l'identificazione in determinati valori - assume centralità e pregnanza.

Nel quarto capitolo è possibile esplorare le origini della pratica del veganismo, la filosofia che lo guida, lo stato dell'arte - ossia una rassegna sugli studi più rilevanti che mettono a tema questa issue dal punto di vista sociologico – e le dimensioni che l'adesione a questo stile di vita fa emergere come contenuto di discussione: motivazioni, fasi di adattamento, identità, relazione con gli altri, con l'industria alimentare e gli obiettivi dell'adesione al veganismo. Il veganismo è una pratica culturale (oltre che alimentare) che si propone di modificare attivamente la concezione delle relazioni che intercorrono fra l'uomo e la natura, l'uomo e gli animali, l'uomo e l'alterità. Da questi legami basilari è possibile allacciarsi ad un frame più esteso che

coinvolge le pratiche di vita quotidiana dei soggetti e che si pone, in generale, come forza di contestazione alla globalizzazione esasperata di cui (in)volontariamente siamo vittime. Esso inoltre coinvolge ogni singolo elemento della quotidianità di chi lo pratica e diventa uno stile di vita antitetico a quello che la cultura del dominio ci impone fin dalla nascita. Coloro i quali decidano di diventare veg(etari)ani mediante le proprie scelte rispettano gli animali e le risorse messe a disposizione dalla terra e tentano, con la pratica concreta e con l'esempio, di ricostruire un nuovo modo di relazionarsi con l'alterità. Un sotto-capitolo è stato destinato alla prospettiva ecofemminista rispetto agli animali non-umani e al veganismo.

Il quinto capitolo è stato dedicato alla stesura della metodologia impiegata per effettuare la ricerca qui presentata. A partire da un excursus sulla dicotomia fra ricerca quantitativa e qualitativa, si è giustificata la scelta della seconda per direzionare questa analisi verso gli obiettivi prestabiliti. Abbiamo inoltre fatto nostra la prospettiva femminista sulla ricerca qualitativa e presentato un resoconto sulla varietà delle interviste, descrivendo pregi e difetti di ognuna nonché le modalità di conduzione. Inoltre ci siamo dedicati alla spiegazione del disegno della ricerca: dall'esposizione e descrizione dell'oggetto di studio, alla dimostrazione della sua rilevanza sociale ed economica; dalla stesura degli obiettivi, alla traccia dell'intervista e definizione delle aree in cui maggiore è l'influenza dell'adozione del veganismo per la biografia degli individui.

Giacché riteniamo che la questione animale appaia come un aspetto irrinunciabile della trasformazione dell'esistente, nel corso della stesura della tesi si è rintracciato il filo conduttore che lega la questione animale alle pratiche della vita quotidiana agite dagli attori sociali. In particolare, interessa comprendere come gli individui con strutture mentali e convinzioni così radicate da essere interpretate come realtà naturali e preconfezionate, prendano cognizione e si attivino per cambiare lo stato delle cose, difendendosi dal conformismo e trasformando la passività in azione, la negazione in consapevolezza e riappropriandosi dell'empatia come nuova modalità di riscatto. Dedicando il presente lavoro sociologico all'analisi di una forma di resistenza all'attuale socializzazione culturale e alimentare qual è l'adozione del veganismo da

parte degli individui, indagheremo le motivazioni che conducono una persona ad effettuare una simile scelta, fornendo elementi per valutare la rilevanza di tale pratica e le ricadute di questa sulla vita quotidiana degli attori. Di questo si discuterà nel capitolo sei, per poi operare una riflessione conclusiva e proporre sviluppi futuri.

Prima Parte

INQUADRAMENTO TEORICO

1.1 Perché gli animali in sociologia?

Sebbene la sociologia non si sia mai realmente interessata alla "questione animale", è innegabile che gli animali non-umani siano strettamente intrecciati alla riproduzione della società stessa al punto da essere inimmaginabile una vita senza di loro (Irvine 2008).

I prodotti di derivazione animale giocano un ruolo enormemente rilevante nella nostra economia sotto forma di carne, latticini, uova, pelle, lana, seta, cosmetici, medicine. Siamo letteralmente circondati da prodotti animali nella pittura per le pareti, nelle ruote delle auto, nelle colle adesive, nei tappeti. Il nostro linguaggio adopera numerosi riferimenti agli animali in forma metaforica, specialmente negativi (basti pensare agli insulti come "maiale!" per riferirci ad una persona poco pulita o, ancora peggio, agli insulti sessisti rivolti a donne ritenute poco intelligenti o troppo vanesie "oca!", "gallina!"). Gli animali figurano come protagonisti anche nei problemi sociali come la zoomafia (Troiano 2000), i combattimenti fra animali, i disastri naturali (Irvine 2004a, 2006a,b, 2007a,b), la continua e terrificante estinzione delle specie. Gli animali non-umani hanno ricoperto un ruolo preponderante fin dagli albori della nostra civilizzazione come risorsa per il nutrimento umano, come strumento di lavoro e divertimento, mezzo di trasporto e difesa (Taylor 2013). Il ruolo degli animali sta recentemente venendo alla luce nel dibattito pubblico: basti pensare alle polemiche degli ultimi anni in merito alla caccia ed ai continui incidenti che questo cosiddetto sport provoca a vittime umane e non; alle petizioni per fermare gli infiniti viaggi verso i mattatoi degli animali che provengono dall'estero; alla richiesta, sempre mediante petizioni, di vietare gli allevamenti di animali da pelliccia; all'attenzione sempre maggiore verso prodotti e cosmetici con ingredienti naturali e non testati sugli animali; infine, all'esponenziale crescita del numero di vegetariani e vegani nel mondo e di tutto il sistema complesso attorno a tale aumento. Nonostante ciò, l'asserzione per cui anche gli animali fanno parte della nostra società non è mai stata sistematicamente esplorata in Italia mentre, già nel 2002, l'American Sociological Association ha istituito la sezione "Animals and Society" e nel 2006 è stata invece la British Sociological

Association a fondare un "Animal-Human Study Group"[3].

Che cosa rende gli animali non-umani meritevoli soggetti di indagine sociologica dacché, tradizionalmente, la sociologia è definita come la scienza che studia le persone e le interazioni instaurate da queste entro i confini della società umana? Discostandoci dalle affermazioni positiviste di Comte (1975-orig.1851-54) che sosteneva la somiglianza fra gli animali e le macchine secondo un rapporto di causa-effetto e stimolo-risposta; prendendo le distanze dall'approccio all'azione di matrice weberiana (1978-orig. 1925) per il quale la consapevolezza di sé è una componente essenziale per essere coinvolti in un'interazione sociale; allontanandoci da Parsons (1937) e dal concetto di intenzionalità, inadatto a descrivere il comportamento animale in quanto programmato geneticamente e non frutto di riflessione; decretando l'insostenibilità della prospettiva sull'unicità della specie umana garantita da un uso consapevole del linguaggio per esprimere il **"**self**"** propugnata da Mead (1934) e Habermas (1971), dall'interazionismo simbolico di Blumer (1969) in cui linguaggio e interpretazione svolgono un ruolo centrale, e dell'approccio di Goffman (1959) per cui la self-identity, ovvero la riflessività indotta dal riconoscimento dell'altro come persona è appannaggio esclusivo della specie umana, ci avvieremo a proporre la prospettiva di una sociologia critica ma inclusiva, capace di sfidare il taken for granted, adoperando la nostra contemporanea immaginazione sociologica (Mills 1959) allo scopo di divenire partecipanti attivi(sti) della società, problematizzando le tradizionali convinzioni portatrici di ineguaglianza e sofferenza interspecie (ed intraspecie) ed incoraggiando, così, un'apertura verso tematiche ormai cogenti ed attori finora ignorati.

---

[3] "*The study of animal-human relations within the social sciences is an increasingly important, vibrant and burgeoning field. The formation of the BSA Animal/Human Studies Group in June 2006 is therefore an important step towards addressing what Bryant (1979) has called the 'zoological connection', whereby sociologists need to recognise that people co-exist and interact not only with humans but with non-human animals too. For example, animals are increasingly utilised and involved in biotechnology and genomics; animal experimentation; the production and slaughter of food animals; companion animal-human type relationships and the therapeutic use of animals. Moreover, additional animal-related issues that have attracted attention by researchers are: the potential links between animal abuse and domestic violence; the nature of animal-animal interaction; potential links between women, nature and animals; bestiality; human-wildlife interactions; and human responses to companion animal death/euthanasia. Sociologists have much to offer this emerging area of study and are well placed to engage with the multifaceted, ambiguous and challenging nature of the animal-human interface in everyday life*" (http://www.britsoc.co.uk/groups/animalhuman.aspx).

La sociologia, come molte altre discipline, ha da sempre accettato l'idea che gli animali non-umani fossero "fuori" dal confine umano; pertanto, il loro valore è sempre stato subordinato all'utilizzo che l'essere umano ne faceva o all'importanza ricoperta dal legame instaurato con l'umano, più che dal loro valore intrinseco posseduto in quanto esseri senzienti (Taylor 2013). A questo proposito, gli studiosi Hirschman e Sanders (in Lerner & Kalof 1999), identificano grossomodo tre categorie di animali istituite in relazione al genere umano, ovvero all'uso che si fa di essi: "utility animals", animali trattati come oggetti in virtù dei prodotti offerti mediante l'appropriazione delle loro carni e secrezioni; "wild animals", rappresentano la forza della natura che sfugge al controllo umano e che induce da una parte ad ammirarli e dall'altra a costringerli entro spazi costruiti artificialmente per loro, come gli zoo; infine i cosiddetti "pets", gli animali addomesticati, più simili all'uomo e capaci di godere di empatia e tenerezza pari a quella riservata agli altri esseri umani. Le categorie individuate sono caratterizzate da un continuum: l'uso umano che si fa di tali animali in termini di vero e proprio impiego economico e in termini di investimento affettivo, dipendente naturalmente dalle circostanze storiche e sociali in cui ci si trova a vivere. Il termine "animale" diventa quindi un termine-ombrello che raggruppa sotto di sé tutto ciò che non è umano ma senziente, tutto ciò che è diverso e si discosta dalla norma umana.

Gli uomini hanno creato una classificazione ontologica tra ciò che è umano e ciò che non lo è, tra gli umani e gli animali, con l'obiettivo non solo di dividere le specie, ma anche di giustificare le numerose modalità con le quali ci appropriamo dei corpi inermi degli animali non-umani. Una simile classificazione è stata capace di informare il pensiero e le attività umane al punto da divenire un'ideologia indiscussa; Mason (2005) chiama la nostra visione del mondo "ideologia del dominio". Tale concezione è basata sulla convinzione circa la supremazia umana su ogni altro essere vivente; da questa supposta superiorità emergerebbe dunque un diritto a dominare il creato ed a continuare a individuare caratteristiche che distinguono gli umani dagli animali in modo da preservare la posizione apicale entro una gerarchia evolutiva costruita culturalmente (Calarco 2014). Naturalmente questa gerarchia riflette solo gli interessi

umani. I molteplici discorsi che costruiamo socialmente e culturalmente sugli animali non-umani hanno una matrice politica, in quanto informano ed influenzano il modo in cui trattiamo gli animali a livello pratico e riflettono culturalmente una concezione strettamente antropocentrica del mondo. Tutte le conoscenze acquisite, ivi compresa la conoscenza che abbiamo degli animali non-umani, sono mediate e deformate da una prospettiva unicamente antropica.

In sociologia, la distinzione tra umano e animale è spesso giustificata da una mancanza sostanziale che caratterizza gli animali non-umani: la cultura (Irvine 2008). Tuttavia, è da tempo ormai un'asserzione sconfessata non solo perché ignora le scoperte dell'ultimo ventennio nell'ambito dell'etologia e della zooantropologia[4], ma anche perché la cultura non è determinata biologicamente ma costruita socialmente (Alger 2003b) e dunque non può assurgere a criterio discriminatorio. Sono molteplici gli esempi presi in considerazione per ratificare la distanza ontologica che intercorre tra umani e animali non-umani come la capacità di costruire ed utilizzare strumenti, la capacità di ridere, la razionalità, il linguaggio[5] (Irvine 2008). Tale discriminazione costruita su caratteristiche e dimensioni antropocentriche viene adoperata allo scopo di rendere inferiori gli animali e legittimarne lo sfruttamento. Pensando gli animali come "altro-da-sé", se ne incoraggia una visione di soggiogamento, e affermando che essi siano esseri irrazionali, se ne sancisce la subordinazione, promovendo questa prospettiva attraverso gli istituti creati dagli esseri umani, la scienza moderna su tutti.

Nonostante nel 19° secolo lo stesso Darwin abbia tentato di modificare la tradizionale prospettiva che vedeva una netta separazione fra uomini e animali, la successiva affermazione della corrente comportamentista ne fissò invece la sostanziale

---

[4] Numerosi sono ormai i materiali che documentano l'esistenza di culture specifiche all'interno di specie animali, di emozioni e cognizioni come verificabile dagli studi intrapresi sul comportamento di gatti (Alger e Alger 1997, 2003b; Thomas 1994), scimpanzè (Dawkins 1998; Goodall 1986 et al.), cani (Thomas 1993, 2000; Bekoff 1977, 1995) o pappagalli (Pepperberg 1991), per citarne alcuni.

[5] Sono molti gli studiosi che hanno analizzato le interazioni uomo-animale (Sanders 1990; Robins 1991;Brandt 2004 et al.), pervenendo al risultato (forse scontato) che nonostante gli umani siano capaci di tradurre le proprie esperienze in parole, ciò non significa che gli animali non ne siano in grado, certamente manifestando tale capacità in modalità differenti. Il linguaggio pertanto fornisce solo una parte delle informazioni di cui abbiamo bisogno per interpretare una situazione o esprimere/comprendere la propria personalità.

differenza, individuandola nella mera risposta agli stimoli proposti e convalidando così l'inconsistenza della consapevolezza animale. Furono molteplici le discipline che trassero giovamento dall'esclusione degli animali dal proprio campo di studio. Irvine (2008) afferma che il pensiero di Mead (1934) sintetizzi il punto di vista della sociologia sulla marginalità degli animali non-umani entro i confini della sua materia. Gli animali, per Mead, sono infatti incapaci di instaurare relazioni sociali dotate di senso, non hanno facoltà di pensiero, non sono provvisti di capacità mentali, il comportamento adottato è indotto meramente dall'istinto poiché non sono dotati della consapevolezza di sé. Malgrado lo scenario infausto, nel 1979, Clifton Bryant scrive un saggio proponendo di integrare all'interno degli usuali argomenti di interesse sociologico anche gli animali non-umani. "The Zoological Connection" afferma che includendo i non-umani fra gli oggetti di studio, si permette alla disciplina di crescere e migliorare la sua capacità di comprensione di molte altre aree di studio, apparentemente scollegate fra loro. Arluke e Sanders sono stati forse i primi sociologi americani a concretizzare gli auspici di Bryant. Arluke, nel 1980, attraverso una ricerca etnografica ha indagato la modalità attraverso la quale gli scienziati costruiscono l'"animalità" nonostante l'impiego degli animali come cavie da laboratorio e allevamento, intervistando lavoratori occupati nei mattatoi, studenti di veterinaria, forze dell'ordine e scienziati. Sanders (1993), invece, ha analizzato la relazione intercorrente fra cani da compagnia e proprietari, smentendo le assunzioni di Mead e testimoniando così l'esistenza di interazioni comunicative dotate di significato fra gli animali e gli esseri umani. Steven e Janet Alger (1997, 1999, 2003a), estendono questo lavoro all'interazione esistente fra gatti e proprietari mentre Flynn (1999a,b, 2000a,b,c, 2001) esplora le connessioni fra abuso degli animali e violenza familiare. Nel 2003 Alger e Alger, esaminano più di trenta libri di introduzione alla sociologia e verificano la totale assenza di riferimenti alla relazione uomo-animale, alla cultura del regno animale e sottolineano il manifestarsi di una non celata asserzione che emerge dalla lettura dei saggi sociologici: gli esseri umani appaiono superiori rispetto al creato, nonché unici detentori di strumenti culturali e dunque di potere. In tempi molto più recenti, anche Latour (1979) sostiene la necessità di includere in sociologia gli animali non-umani e di decodificarne

e analizzarne il ruolo. Non solo: egli estende il coinvolgimento agli oggetti e a tutto ciò che contribuisce a costituire la vita sociale umana, aprendo in tal modo la sociologia a nuove aree di interesse, a carattere interdisciplinare, come nel caso degli Animal Studies (AS) e degli Human-Animal Studies (HAS).

Assegnando un ruolo agli animali non-umani all'interno degli studi accademici è possibile comprendere la connessione e le dinamiche relative a problemi sociali più estesi[6]. Lo sfruttamento animale appare essere, spesso, un tema trasversale a tali problemi. Analizzando, ad esempio, la posizione privilegiata che ci siamo attribuiti in qualità di esseri umani soggiogando le altre specie e la natura, sembra possibile fare luce su alcuni dei meccanismi di potere ed ineguaglianza operati dagli esseri umani, conducendo così ad una migliore conoscenza della società e delle policy da adottare[7].

In questo senso occorre citare le lucide analisi effettuate, fra gli altri, dal sociologo David Nibert in virtù delle connessioni rilevate fra oppressione animale ed oppressione umana. Egli, infatti, sostiene che esista una sorta di pregiudizio, al pari del razzismo e del sessismo, nei confronti degli animali, chiamato da lui con il neologismo - diventato celebre nel panorama della filosofia e degli Animal Studies - "specismo". Secondo le parole di Nibert, lo specismo è profondamente radicato nella struttura della società e, in particolare, nelle pratiche economiche che vedono l'utilizzo degli animali come fonte di cibo, strumento o merce. Il sociologo analizza lo specismo attraverso una prospettiva storico-materialista la quale gli consente di individuare una forte connessione, un legame biunivoco fra lo specismo e le pratiche di sfruttamento e sopruso ai danni delle categorie umane etichettate come "others", riferendosi in particolare agli stranieri e alla stratificazione etnica. Le società umane sono solitamente strutturate secondo una rigida gerarchia basata sulla differenza in termini di età, classe, etnia, sesso e sessualità. Sebbene i sociologi, nel tempo, abbiano

[6] Ad esempio, la connessione tra inquinamento atmosferico e allevamento animale, tra iperproduzione figlia di un capitalismo sfrenato e povertà, tra obesità infantile caratteristica delle società occidentali e cronica malnutrizione di una parte di mondo dimenticata. Casualmente, questi esempi, sottendono tutti lo sfruttamento animale.

[7] Si pensi, per fare un esempio, all'ormai riconosciuto link esistente tra la violenza ai danni di animali non-umani e la violenza perpetrata ai danni degli umani (a questo proposito, ad esempio, si veda Manzoni 2014).

affrontato secondo discordanti approcci lo studio e l'analisi delle disuguaglianze, della stratificazione sociale e del sistema di classe, le disparità esistenti in termini di trattamento fra umani e animali non-umani a danno di questi ultimi, non sono mai state prese in considerazione e, anzi, sono state largamente ignorate. Benché una classificazione edificata sulle caratteristiche biologiche sia stata lungamente aborrita per spiegare le disparità fra gruppi sociali marginalizzati e privilegiati, essa è invece stata da sempre adoperata e strumentalizzata per giustificare e dunque avallare le differenze intercorrenti fra umani e non-umani, riconducendo ad un fantomatico concetto di "naturalità" ogni eventuale dubbio circa la legittimità di talune pratiche, finendo col perseverare le prassi di sopraffazione. Nibert (2002), dunque, impiega la lente concettuale dello specismo per analizzare le connessioni fra oppressione animale e umana. Egli vede lo specismo come una vera e propria ideologia, composta da un set di convenzioni condiviso e accettato socialmente, in grado di rafforzare acriticamente l'esistente (dis)ordine sociale. Lo studioso afferma che lo specismo abbia cause economiche socialmente strutturate: esso è eretto istituzionalmente e consente di convalidare pregiudizi e discriminazioni. Egli individua tre dimensioni, fra loro interagenti, capaci di perpetuare il pensiero specista: lo sfruttamento economico e la competizione per le risorse; la diseguaglianza di potere fra gruppi sociali; il controllo ideologico per mantenere l'ordine. Con il primo fattore il sociologo esamina i modi in cui gli animali e gli umani sono utilizzati come risorsa per il benessere di una minoranza di altri uomini. Il secondo punto analizza il procedimento per il quale un gruppo umano detentore di maggiore potere può espandere ed esercitare potere e controllo su un altro gruppo di esseri umani e animali. Infine, con l'ultima dimensione egli analizza la modalità mediante la quale certi gruppi sono sviliti e sottovalutati dai gruppi di potere. Queste tre dimensioni interagiscono fra loro, contribuendo a mantenere lo status quo. I tre elementi qui brevemente delineati, si rintracciano anche nello sfruttamento degli animali non-umani. Innanzitutto, perpetriamo lo sfruttamento mediante il consumo letterale dei loro corpi; secondariamente, competiamo con loro per l'appropriazione delle risorse disponibili come terre, acqua, aria, espropriandoli dai loro stessi habitat naturali e li utilizziamo negli esperimenti scientifici, negli zoo, nei circhi, nei

combattimenti, considerandoli nostra proprietà al pari di un oggetto; infine, avendo manifestamente un maggiore potere di controllo sui loro corpi, li condanniamo a seguire le nostre regole, utilizziamo strumenti per rinforzare la loro sottomissione e infine giustifichiamo il nostro comportamento etichettandolo come naturale. Crediamo che gli animali siano nati per diventare carne da macello, che siano nati per lavorare al nostro posto e alle nostre condizioni ma Nibert mette a tema tale convinzione, sostenendo che lo sfruttamento animale sia produttore a sua volta dello sfruttamento umano così come di altre forme di oppressione[8].

Anche Torres (2007) identifica uno stretto parallelismo fra i soprusi commessi ai danni degli uomini e quelli compiuti ai danni degli animali, affermando che viviamo in un ordine economico e sociale (il capitalismo) organizzato per sfruttare entrambe le specie. Per Torres lo specismo è l'ideologia fondatrice di un tale comportamento e pensiero. Essa non appare semplicemente come un pre-giudizio nei riguardi degli animali in quanto tali; piuttosto, lo specismo è intrecciato al nostro apparato mentale, culturale, economico e sociale e viene continuamente riprodotto attraverso l'interazione fra questi aspetti, a loro volta parte integrante e costitutiva del nostro ordine economico e sociale. Il cambiamento, secondo lo studioso, dovrebbe intervenire non per mezzo della ristrutturazione della società, quanto piuttosto attraverso la messa in discussione delle fondamenta teoriche che ad essa soggiacciono. Trattiamo gli animali in un certo modo perché ci è stato detto che è accettabile, e ci è stato detto che è accettabile perché li trattiamo così. Una simile asserzione si configura come un vero e proprio circolo vizioso di giustificazioni che tuttavia non chiama in causa – o, meglio, ignora - l'altra componente della relazione: gli animali. Torres dunque indica nel capitalismo la persistenza di un sistema oppressivo che cronicizza lo sfruttamento dell'altro tout court.

Sullo stesso tema altri ricercatori hanno offerto il proprio contributo, come nel caso di Cudworth (2011) per la quale sono le stesse istituzioni sociali a dare le fondamenta

[8] Si pensi alla condizione dei lavoratori nei mattatoi statunitensi: le indagini di alcune associazioni animaliste (ASPCA su tutte), rivelano che essi sono quasi tutti stranieri, con salari molto bassi, senza assicurazione sulla vita e costretti a turni di lavoro massacranti proprio perché la catena produttiva non deve mai fermarsi.

delle molteplici sopraffazioni cui sono sottoposti gli animali non-umani nel nostro secolo. Anche le ecofemministe Plumwood (1993) e Kheel (1989) sono intervenute al fine di comprendere come le pratiche di dominio e sopraffazione appaiano come modalità predominante attraverso la quale ci orientiamo verso l'ambiente e le altre specie, così come quella che adottiamo quando ci rivolgiamo a gruppi di persone marginalizzate per effetto di questo stesso atteggiamento mentale e pratico. Diventa importante comprendere quali sono le caratteristiche comuni al meccanismo e alle forme di dominio e come esse possano essere modificate; ciò può contribuire ad un reale cambiamento della realtà sociale in cui viviamo, sotto una moltitudine di aspetti. La nascita della filosofia antispecista, dunque, deriva da una riflessione trasversale sulle pratiche umane che hanno determinato il radicamento dell'ideologia del dominio, la quale ha informato le coscienze individuali e collettive mediante l'asservimento del diverso e facendo sì che gli esseri umani stessi fossero i meccanismi auto-propulsivi di tale processo distruttivo. Per "ideologia del dominio" si intende la prassi di sfruttamento di un altro essere vivente in modo che esso perda la propria autonomia, divenendo così una risorsa di cui disporre liberamente. In questo senso, lo specismo si afferma come prassi di dominio e diviene un'ideologia totalitaria, una struttura esistenziale che produce una visione discriminatoria con il sorgere della civiltà e la costruzione di religioni antropocentriche in cui l'umano si pone come signore della natura in posizione ontologicamente superiore e privilegiata. Lo specismo diviene quindi un modo di produzione: senza lo sfruttamento materiale della natura, non sarebbe stato possibile creare il differenziale di ricchezza sociale ed economica che è alla base delle società classiste, sessiste e razziste. Senza la riduzione dell'animale ad essere afferente ad una natura inferiore, non sarebbe stato possibile realizzare i meccanismi ideologici che hanno svalorizzato e oggettivato la donna, lo straniero, il diverso.

Le oppressioni di specie, di genere e di classe sono strutturalmente connesse ed hanno istruito la nostra percezione della realtà: la stessa società umana è tenuta insieme e definita da tali rapporti di esclusione e sfruttamento dell'altro. Queste dinamiche, attuate irriflessivamente nel quotidiano, plasmano il nostro retro-pensiero,

dando infine origine a quello che viene riconosciuto come “senso comune” condiviso entro una collettività di individui. Una simile riflessione ha dato origine al concetto di “intersezionalità”: è questa la chiave per comprendere e approfondire la prevaricazione cui soggiacciono persone e animali in posizione di debolezza. Una volta capiti gli intrecci, le connessioni, le sovrapposizioni, è necessario metterle a tema scandagliando le diverse prospettive eventualmente adottate. L’invisibilità degli animali non-umani nella ricerca finora è stata funzionale a mantenerli esclusi e vessati ma il modo in cui produciamo la conoscenza ed i destinatari di tale conoscenza sono direttamente legati alle lenti con cui ci accingiamo ad indagare il mondo, nonché al valore che assegniamo alle cose. Se la direzione che vogliamo intraprendere è questa, appare essenziale capire quali strumenti metodologici e teoretici possono accompagnarci nel viaggio. Condurre studi in questa area significherebbe mettere fine alla compartimentazione dell’oppressione e anzi esaminare le sue intime dinamiche, permettendo così di tracciare dei collegamenti capaci di rivelare nuovi e inesplorati percorsi di studio. L’accoglienza degli animali non-umani da parte della ricerca sociologica, consente dunque di illuminare processi sociali più generali che di certo non implicano una mancanza di interesse per gli umani (Irvine 2008).

1.1.1 Specismo e antispecismo: origine e affermazione

Al fine di mettere a tema il delicato ragionamento sullo specismo e sintetizzare le molteplici visioni dell'antispecismo, è possibile considerare quest'ultimo come lo sviluppo storico di quel pensiero che prevede il progressivo scardinamento e la successiva sostituzione di visioni del mondo gerarchiche con altre fondate sull’uguaglianza. In altre parole: l’antispecismo si configura come una rivoluzione morale, politica, sociale che richiede una eguale considerazione di tutti gli individui umani e non. Una volta riconosciuti gli animali umani e gli animali non umani come fini e non come mezzi, la pratica dell’antispecismo si traduce in un significativo cambiamento del nostro senso comune e delle nostre abitudini di vita quotidiana.

Secondo il paradigma umanista corrente, cioè “quello che tutti sanno”, gli esseri umani sono uguali mentre gli animali godono di uno status inferiore. L'umanismo, fa

notare Cavalieri (1999) possiede due facce: una inclusiva che abbraccia tutta la razza umana, ed una esclusiva in base alla quale soltanto gli esseri umani sono pazienti morali meritevoli di tutela e destinatari di interessi. Il criterio dell'appartenenza di specie si è pertanto trasformato in criterio comparativo e "specismo" è il termine che si riferisce all'idea per cui gli esseri umani sono portatori di uno status morale privilegiato rispetto ad ogni altro essere vivente.

La nozione di "specismo" è sempre esistita oppure è una categorizzazione dei giorni nostri? È storicamente e culturalmente determinata? Alcuni studiosi, tracciando delle ipotesi circa l'origine della pratica specista, convengono nell'affermare che il passaggio da una società fondata sul nomadismo prima, ad una di tipo stanziale poi ed il processo di addomesticamento animale siano le cause principali che hanno contribuito all'affermazione di tale prassi. La fase caratterizzata da un diffuso nomadismo, infatti, prevedeva un rapporto simbiotico tra gli esseri umani e l'ambiente circostante, al contrario di ciò che avveniva all'interno delle comunità stanziali le quali operavano un controllo sull'ambiente mediante la manipolazione di animali e piante. In questo modo, la natura ha perso autonomia diventando una risorsa disponibile per l'uomo (Filippi 2010). Così, grazie all'addomesticamento di alcune specie di animali non-umani e al progressivo sviluppo tecnologico che ha investito le società stanziali circa diecimila anni fa, l'essere umano ha potuto mettere in pratica il progressivo distacco dalla natura e si è reso autonomo dai tempi dettati da quest'ultima (le stagioni, il buio, la luce, ecc.). Ciò ha fatto sì che si sviluppasse una società sempre più rigida, gerarchica ed accentratrice la quale, col tempo, ha sentito fisiologicamente la necessità di erigere meccanismi simbolici per giustificare se stessa e proiettarsi nel futuro ponendo sotto il proprio controllo gli individui (op. cit.). L'azione storica di domesticazione e assoggettamento degli animali da parte del genere umano ha perciò fatto sorgere in seno alla coscienza dei soggetti la distinzione fra cultura e natura. La separazione attuata, divenendo col tempo reificazione, dominio, mercificazione, è stata giustificata tramite il sistema di credenze e pregiudizi che nominata come "specismo" e perpetuata fino ai giorni nostri al punto di darla per assodata (Rivera 2010).

Secondo Maurizi (2011), la rivoluzione neolitica ha posto le basi per il nostro

dominio sulla natura ma non ha automaticamente ingenerato l'ideologia specista, pur cooperando attivamente per prepararle il terreno fertile su cui attecchire anni dopo. Il meccanismo atto ad inferiorizzare la natura e gli esseri diversi da noi nonché la loro squalificazione e considerazione al pari di oggetti manipolabili, costituiranno infatti la base per legittimare il loro assoggettamento. Il suddetto meccanismo è stato in seguito assunto a modello cui si sono ispirate tutte le dinamiche di reificazione realizzate anche nel mondo degli umani. Pertanto lo specismo appare come un'ideologia costruita storicamente al fine di rendere giustificabile l'abuso degli animali e, in generale, dell'alterità e diffusa entro le comunità occidentali come prassi indiscussa. Lo specismo non verrà nominato come tale, né riconosciuto ufficialmente come sistema di pensiero condiviso fino agli anni Settanta del Novecento.

Il termine "specismo" è stato infatti introdotto nel 1970 da Richard Ryder, noto psicologo inglese fra i più influenti antivivisezionisti dell'epoca, ed è stato reso popolare da Peter Singer nel suo libro Liberazione animale (1975). Secondo Singer (trad. it. 2003: 22), lo specismo è:

"*un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie*".

Egli ritiene che lo specismo strumentalizzi delle innegabili differenze biologiche tra umani e non umani al fine di accordare ai primi uno stato morale privilegiato mediante l'appello all'appartenenza di specie. Esso, prosegue lo studioso, sarebbe parte integrante di una lunga serie di violazioni del principio di eguaglianza, che hanno nel razzismo e nel sessismo le loro espressioni più note:

"*Il razzista viola il principio di uguaglianza attribuendo maggior peso agli interessi dei membri della sua razza qualora si verifichi un conflitto tra gli interessi di questi ultimi e quelli dei membri di un'altra razza. Il sessista viola il principio di uguaglianza favorendo gli interessi del proprio sesso. Analogamente, lo specista permette che gli interessi della sua specie prevalgano sistematicamente e totalmente su interessi*

superiori dei membri di altre specie. Lo schema è lo stesso in ciascun caso" (trad. it. 2003: 22).

Singer, dunque, afferma che fra razzismo, sessismo e specismo esistono forti legami. Aggiunge Rivera (2010: 63):

"*Le tre forme di dominio implicano, tutte, l'idea di una natura inferiore, oppure mostruosamente superiore, da soggiogare. E tutte e tre, in fondo, hanno la stessa matrice: il desiderio di annullare l'altro da sé che non si sa riconoscere come parte del proprio sé*".

Culturalmente lo specismo riconosce due formulazioni principali: lo specismo incondizionato per cui ci si appella al fatto che l'uomo appartenga alla specie Homo Sapiens come unico criterio moralmente rilevante per tracciare una distinzione; lo specismo condizionato, basato sull'asserzione che l'appartenenza alla specie Homo Sapiens conferisce direttamente caratteristiche moralmente rilevanti come l'anima, la capacità di parlare mediante un linguaggio condiviso e comprensibile, la capacità di sottoscrivere un contratto sociale, e così via per il riconoscimento dei diritti fondamentali.

Lo specismo incondizionato si basa su un assunto di tipo circolare che, seppur dominante fino ad un paio di decenni fa, è oggi totalmente screditato. Semplici differenze biologiche, difatti, non possono costituire dei criteri per accordare una differente considerazione morale a soggetti con le medesime caratteristiche rilevanti (sensibilità e coscienza). Per gli stessi motivi per cui siamo riusciti a capire che le donne non hanno minori interessi/diritti degli uomini, o che i neri non hanno minori interessi/diritti dei bianchi, bisognerebbe a questo punto superare definitivamente questa ulteriore forma di discriminazione.

Per motivare il ricorso allo specismo condizionato, si invocano tre aspetti: il primo è il possesso o meno di un'anima. In realtà, una volta che agli umani è stata accordata un'anima immortale, risulta difficile capire su quali basi questa possa essere negata

agli animali senza ricorrere nuovamente all'ottica specista e quindi incorrendo in un circolo vizioso. Assumendo che esista una via di uscita per questo problema, bisognerebbe allora chiedersi se il fatto che gli animali non possiedono un'anima e quindi non possono mai ricevere alcun compenso ultraterreno per le sofferenze subite, non richieda di considerare a maggior ragione la necessità di una tutela senza deroghe dei loro interessi. Il secondo sembra essere o meno un agente morale. Si definiscono "agenti morali" gli individui in grado di giudicare la valenza morale delle proprie ed altrui azioni; sono invece "pazienti morali" gli individui che subiscono gli effetti di un'azione indipendentemente dal fatto di comprenderne la valenza morale. Poiché è fuori dubbio che anche gli animali siano pazienti morali, è impossibile negare che essi abbiano interessi meritevoli di tutela. Tale visione viene dunque screditata dal trattamento riservato ai cosiddetti "casi marginali"[9]. Infine, il possesso o meno di razionalità. L'appello alla razionalità è stato spesso definito come la capacità di siglare un contratto sociale: esseri razionali ed egoisti, una volta riconosciuto il vantaggio del vivere in un ambiente sociale pacifico e la conseguente necessità di limitare la potenziale pericolosità reciproca, accettano di regolamentare le pretese per incrementare la probabilità di non essere uccisi e per migliorare la qualità della propria vita. Poiché gli animali non partecipano a questo contratto, essi sono esclusi dai benefici riconosciuti dallo stesso. Tuttavia questa argomentazione non solo è contraddetta, ancora una volta, dal caso degli umani marginali, ma anche dai suoi più

[9] Se riteniamo la razionalità e l'intelligenza misura discriminante tra gli esseri umani e gli animali e ciò che permette ai primi di opprimere i secondi, allora i neonati o gli individui affetti da gravi menomazioni mentali dovrebbero essere trattati come gli animali. Si fa ricorso all'argomento dei casi marginali per confutare la tesi secondo la quale soltanto gli esseri dotati di ragione e capacità di utilizzare il linguaggio sono soggetti morali; non tutti gli esseri umani hanno il pieno possesso delle due capacità cui abbiamo fatto riferimento: basti pensare ai neonati o ai menomati mentali. Eppure consideriamo aberrante anche solo l'ipotesi che essi non godano di tutele. Tali individui, sebbene non si possano definire soggetti moralmente attivi, sono destinatari dei nostri precisi doveri morali, cioè sono soggetti morali passivi (Castignone 1997). Quando ci riferiamo agli umani marginali per includerli nella sfera dell'etica, prendiamo in considerazione la loro capacità di soffrire. Se infatti nella sfera della considerazione morale, che è il presupposto del riconoscimento tanto dei diritti quanto dei doveri, dovessero rientrare solo gli esseri dotati di raziocinio e della capacità di autoriflessione e autodeterminazione, allora dovrebbero esser esclusi gli uomini e le donne appartenenti alla specie umana che della ragione non sono provvisti (infanti, cerebrolesi, e così via). Ciò non è pertanto pensabile e quindi il risultato sembra essere l'eliminazione definitiva di ogni differenza di status.

recenti sviluppi. Il filosofo americano John Rawls (1971) sostiene, infatti, che la promulgazione di norme che rispettino il principio di giustizia richiede che i soggetti coinvolti operino come se "fossero dietro ad un velo di ignoranza" che preclude loro di conoscere a quale razza, classe e genere appartengono, cosicché costoro non sosterranno norme discriminatorie giacché esse potrebbero andare contro i loro stessi interessi. Se solo questo velo fosse un po' più spesso e ci impedisse di conoscere le specie di appartenenza, non lasceremmo certamente immutato lo status morale e giuridico degli altri esseri (Filippi 2009).

La formulazione teorica di Singer è stata aspramente criticata da numerosi studiosi poiché tende a ridurre lo specismo unicamente ad una controversia sul pensiero morale errato. Il suo approccio è essenzialmente liberale e le questioni di potere, autorità, stato, capitalismo restano periferiche rispetto alla questione etica; l'affidamento solo al pensiero razionale morale non porta lontano. La concezione di Singer è riduzionista anche perché vede gli animali non umani come esseri vuoti, meri "contenitori" di esperienze come il piacere ed il dolore, in possesso solo di interessi comportamentali (cibarsi, dormire, non morire) e non come individui la cui esistenza è costituita principalmente da esperienze soggettive. Lo specismo, invece, esiste socialmente, non individualmente come frutto di pregiudizio; è il prodotto dell'interazione tra gli uomini di una particolare organizzazione della società. Lo specismo è un sistema materiale, una struttura esistenziale un modo di produzione che genera il cosiddetto "senso comune". Ma in che senso lo specismo può essere definito un "modo di produzione"? Esso è il principio organizzativo basilare per la produzione e riproduzione della vita umana.

La terminologia "modo di produzione" deriva ma Marx ed Engels (1932) per descrivere strutture storiche stabili, coerenti e ben radicate che possono organizzare la produzione materiale e la riproduzione della vita quotidiana. Nell'accezione adoperata dai due autori, però, il modo di produzione di una società era definito dall'organizzazione delle sue attività economiche. L'intero apparato culturale (istituzioni politiche, la morale, la coscienza) derivava dalla forma specifica di produzione materiale attorno a cui si organizzava la vita quotidiana. Eppure lo

specismo è un modo di produzione in senso molto più ampio: esso è uno scudo simbolico contro ogni possibile dubbio sul nostro posto nell'universo e sulla superiorità umana. Lo specismo è un sistema totale che produce la vita, definisce l'identità del genere umano, informa le pratiche individuali e le coscienze degli attori sociali. Esso non ha solo caratteristiche trascendenti ed esistenziali, al contrario assume la forma di un modus operandi, con le caratteristiche proprie di un sistema materiale ed economico. Il persistente sfruttamento animale, però, viene presentato come naturale e determina l'orizzonte entro cui ogni coscienza morale si costituisce. La dottrina specista non è solo un'idea astratta: al contrario ha importanti conseguenze concrete. Grazie alla considerazione degli animali non-umani come puri oggetti completamente disponibili, lo specismo ne rende possibile lo sfruttamento e l'uccisione a vantaggio di qualunque interesse umano. Per tale motivo, il già citato sociologo americano David Nibert, durante una conferenza nel 2002 definì lo specismo:

"*un'ideologia creata e diffusa per legittimare l'uccisione e lo sfruttamento degli altri animali*".

Insomma, la gerarchia basata sull'appartenenza di specie non solo è un pregiudizio, ma anche un'ideologia utile a giustificare la violenza istituzionalizzata a cui quotidianamente sottoponiamo gli animali.

Un ulteriore contributo viene fornito dal filosofo Maurizi (2011) che, collaborando per mezzo del suo lavoro di ricerca ad implementare ed ampliare la base concettuale sullo specismo, rintraccia nello sfruttamento animale e nello sfruttamento umano che lo rende possibile la nascita della civiltà occidentale. Infatti, è solo nelle civiltà patriarcali fortemente gerarchizzate che viene dato vigore al fenomeno della divinizzazione dell'uomo tale per cui colui il quale si ponga all'apice della piramide sociale dominerà sia sugli uomini che sugli animali. Oppressione umana e animale sono, secondo il filosofo, strettamente interconnesse: senza sfruttamento animale non c'è società di classe e senza società di classe non esiste lo specismo. Non è possibile anelare ad una liberazione animale senza che avvenga la liberazione umana e viceversa

ed è questo il nesso indissolubile che guiderà la sua analisi sull'antispecismo.

"*La circolarità del dominio che a partire dal dominio sulla natura rende possibile l'asservimento dell'uomo, la gerarchia sociale e la divisione del lavoro, l'alienazione religiosa e l'antropocentrismo, di modo che tutto ciò si ripercuota in un'ulteriore stretta sul controllo della natura e così via, questa circolarità deve essere spezzata*" (www.liberazioni.org).

In questo senso, lo specismo riassume in sé tutte le concezioni che intendono tracciare una linea invalicabile tra un "noi" e un "loro", ove a noi sono concessi dominio e diritti e a loro oppressione e sofferenza. Il movimento che promuove un'etica antispecista, invece, si propone di rovesciare completamente il senso comune corrente modificando attivamente la concezione delle relazioni che intercorrono fra l'uomo e la natura, l'uomo e gli animali, l'uomo e l'alterità. Attraverso questi legami basilari, è possibile allacciarsi ad un frame più ampio che coinvolge le pratiche di vita quotidiana dei soggetti nonché le loro percezioni e pensieri e che si pone, in generale, come forza culturale innovativa capace di contestare (e contrastare) il sistema e la struttura vigente.

1.1.2 Rottura del senso comune e innovazione culturale: l'antispecismo

Il senso comune è una costruzione sociale, cioè un insieme di tipizzazioni che si riproducono nelle interazioni e nelle esperienze degli individui appartenenti ad uno stesso gruppo di riferimento. Visto che il senso comune è un sistema di aspettative proiettato dai singoli sul mondo sociale che li circonda, legittimato dai rapporti di potere dominanti, esso appare come una costruzione sociale con potere normativo: ogni gruppo che viene a conformarsi come parte di un movimento nominerà diversamente la realtà "*per potere nominare se stesso in modo conforme al proprio progetto*" (Jedlowski 2002: 228).

È in questo spazio che si istituisce una battaglia fra i rapporti di forza dei gruppi nonché sul piano del linguaggio condiviso, il cui riconoscimento consiste in una nuova

modalità di definizione e nomina del mondo. Ove avvenga la rottura delle pratiche routinizzate, corrispondente alla problematizzazione e riformulazione delle tipizzazioni del pensiero quotidiano, assume un'importanza strategica la nozione di "innovazione" connessa alla sospensione dell'atteggiamento di familiarità. La possibilità d'insorgenza del nuovo è una costante imprescindibile dalla natura umana in particolare nella società moderna, infatti:

"*la possibilità di rotture delle routines e di sospensione dell'atteggiamento della familiarità è favorita dalla presenza di culture dove è scarsamente presente il tipo di legittimazione degli ordinamenti legati al valore normativo delle tradizioni; è cioè favorita dai contesti moderni*" (Jedlowski 1993: 11).

Il senso comune nelle società contemporanee tende a pluralizzarsi (Schutz 1979): la complessità delle società moderne è provocata da una moltiplicazione delle cerchie sociali, delle appartenenze e dei saperi. In questa situazione è probabile che contenuti di conoscenza relativi a molteplici sensi comuni si trovino spesso a confronto e, conseguentemente, ciò renda l'atteggiamento di scontatezza particolarmente difficoltoso. Ma è in un contesto di tale genere che l'innovazione ha maggiore probabilità di verificarsi, poiché i sensi comuni di differenti cerchie sociali vengono a confrontarsi. L'innovazione, dunque, appare in tutto e per tutto la risposta ad una sfida cognitiva.

La sospensione dell'atteggiamento di familiarità attuata si verifica prevalentemente ai margini del sistema sociale, anche se ciò non significa che l'innovazione si generi automaticamente da questa condizione; essa avverrà, infatti, laddove i soggetti che negoziano il proprio linguaggio abbiano le chances di valorizzare la propria ottica modificando i modi correnti di definire la realtà e le routines ad essa corrispondenti. Cosa sono, dunque, queste chances di cui gli attori sociali si fanno portatori? Esse riguardano gli interessi di tali attori a modificare lo stato di cose corrente e la valutazione del proprio potere di farlo, processo nel quale risulta decisivo anche il potenziale di cambiamento di cui i soggetti sono dotati. L'ambito concreto di

qualsivoglia innovazione è definito dalla sfera di ciò su cui determinati attori sociali hanno l'interesse ed il potere di agire. L'innovazione non è semplicemente una modifica delle strutture sensoriali comuni. Piuttosto è qualcosa di interno ai processi comunicativi, un nome assegnato ad un fenomeno poliedrico che si intende riconoscere come nuovo e differente; anche questo mutamento ha carattere di compromesso ed ha obiettivi mutevoli. L'innovazione, secondo Donolo (1990), presuppone che le routines, più che essere sospese, siano piuttosto de-costruite, cioè trasformate dall'interno, ri-tematizzate per la messa in luce di problemi differenti. L'innovazione infatti è un processo sociale: essa avviene in un contesto ove agiscono gruppi diversi di attori che devono giungere ad un compromesso e comporta il mutamento degli obiettivi, dei mezzi per farlo nonché la ridefinizione dell'identità degli attori partecipanti.

Per concludere. In un'epoca caratterizzata da enormi pressioni per imporre la massificazione di pensieri, gusti e comportamenti, gli individui ed i gruppi sono capaci sia di resistere a tali pressioni sia di generare nuove strutture politiche e sociali. Sembrerebbe dunque che la cultura contemporanea contenga una forte spinta verso l'autonomia degli individui che, però, contrasta con l'immagine della società di massa, fondata sulla spersonalizzazione, la manipolazione delle informazioni, il consumo standardizzato, il conformismo e l'apatia. Per molto tempo, gli individui facenti parte di questi movimenti innovativi venivano incasellati entro categorie riduttive e negativamente connotate, confermando un'ideologia dell'ordine avente interesse a ridurre ogni comportamento antagonista a devianza, così da fare coincidere il conflitto con la patologia e legittimarne la repressione. Da poco, invece, queste categorie sono state ri-tematizzate come minoranze attive, capaci di proporre visioni alternative e innovative ed hanno richiesto ed ottenuto un considerevole spazio nell'agenda politica e culturale contemporanea. Il conflitto che inevitabilmente deriva da questo meccanismo di confronto fra il vecchio sistema valoriale ed il nuovo sfida i codici dominanti del linguaggio e del senso comune, mettendo in questione la logica del potere incorporata nella comunicazione e obbligando la società a discutere sui propri fini e valori spesso con risultati direttamente apprezzabili. Tale obiettivo è quello che si

propone di perseguire il pensiero antispecista, inteso sia come vero e proprio movimento contro-culturale composto da una moltitudine di individui con una visione comune di pratiche quotidiane e valori, sia come nuovo sistema societario cui aspirare. Esso, difatti, si propone di rovesciare e mettere fine allo status quo, interiorizzato e perpetuato da ogni singolo individuo che, assumendo come non problematica la realtà di cui fa parte, tende ad accettarla acriticamente, naturalizzandola. Vediamo come.

1.1.3 L'antispecismo: dalla teoria al movimento

In virtù del fatto che l'antispecismo è un sistema culturale innovativo relativamente giovane ed in continua evoluzione, sono tuttora molteplici le teorizzazioni che si formulano su di esso ed i dibattiti e le critiche fra gli studiosi sono ancora accesi. Posto che l'antispecismo è ancora concettualmente suscettibile di modifiche e possiede confini permeabili e flessibili a seconda delle contingenze storiche, in questa sede annovereremo solo le prospettive che appaiono più rilevanti ai fini della nostra contestualizzazione.

Sebbene tradizionalmente venga citato dagli animalisti come il padre teorizzatore della filosofia antispecista, la lettura di Singer dell'antispecismo si fonda principalmente su una prospettiva antropocentrica che, dando per assodato il sistema sociale e morale vigente, si preoccupa essenzialmente di perseguire la liberazione animale in modo tale che essa possa estendere i propri benefici anche agli esseri umani. Le concettualizzazioni singeriane si fondano sull'utilitarismo; l'autore porta come esempi quello dell'adozione del vegetarismo e dell'abolizione degli allevamenti intensivi che garantirebbero in tal modo maggiori risorse agricole per sfamare gli uomini e per porre fine alla inestinguibile piaga della fame nel mondo. In questi termini, l'obbligo morale del vegetarismo è di natura indiretta, non appare cioè come una prescrizione assoluta e dunque non è ascrivibile ad una filosofia antispecista nei termini abitualmente intesi dagli animalisti. Allo stesso modo, la visione di Regan (1983) accorda a tutti gli esseri senzienti diritti intrinseci naturali e dunque assume che mangiare carne sia moralmente sbagliato in sé. Entrambi gli studiosi, dunque, ignorano la relazione diretta esistente tra antropocentrismo e specismo ovvero si riallacciano al

discorso morale per descrivere il sistema culturale e materiale specista anziché criticarlo da un punto di vista sociale e storico in modo da guadagnare una concezione "politica" di specismo. Essi finiscono per sostenere che lo specismo assume i tratti del pregiudizio morale il quale, in quanto tale, produce certe azioni. Invero, non è utile concepire lo specismo come ideologia bensì come prassi.

Una seconda interpretazione dell'antispecismo singeriano risulta essere quella che lo vede legato all'antisessismo e all'antirazzismo intesi come forme di lotta contro una determinata discriminazione ma che spesso richiedono solo a parole l'abolizione reale dello sfruttamento cui tutti gli esseri umani senza distinzione sono sottoposti. A tal proposito, sembra importante non considerare come prioritaria la lotta contro il mero pregiudizio specista, bensì quella contro lo sfruttamento vero e proprio perché sono le strutture simboliche, culturali, politiche ed economiche a produrre e influenzare individui dalla coscienza specista che a loro volta daranno luogo ad attività materiali di sfruttamento tout court. Insomma, sembra quasi che l'antirazzismo e l'antisessismo lavorino a "compartimenti stagni", ignorando il potenziale sovversivo di una rivoluzione omnicomprensiva in grado di sconvolgere gli equilibri dominanti, quale potrebbe essere la rivoluzione antispecista.

Se è vero che lo sfruttamento animale ha inizio col passaggio dal nomadismo alle società stanziali e che i gruppi, abbandonando il nomadismo, abbandonano anche l'egualitarismo caratteristico delle comunità basate sulla caccia e la raccolta dando invece inizio a inedite forme di gerarchia sociale. Forte di tali premesse, è lo studioso Marco Maurizi (2012) ad elaborare una forma più completa e concreta di antispecismo criticando aspramente l'approccio utilitarista di Singer. Afferma Maurizi che lo specismo non è solo un pregiudizio morale bensì una prassi di dominio avente un lato materiale (ciò che facciamo) ed uno ideale (ciò che pensiamo di quanto facciamo). La confusione di Singer circa la dimensione ideale e materiale del concetto, continua Maurizi, lo ha portato a presumere che la società moderna e i suoi valori fossero qualcosa di dato e immodificabile e dunque egli ha richiesto di intervenire sui valori anziché sulle strutture della società liberale che li fonda. Effettivamente, Singer non ha formulato una vera e propria filosofia antispecista che racchiudesse in sé

l'elaborazione e produzione di nuovi valori ma ha soltanto affermato che la società attuale si contraddice se rifiuta di ampliare i valori ed i diritti agli animali non umani. Avendo la società imposto i concetti di "egualitarismo" e "diritti universali" appare illogico non estendere tali concetti agli animali non umani sulla base di differenze biologiche. In sintesi: dal punto di vista materiale lo specismo è la prassi in base alla quale gli animali divengono mere appendici dei nostri bisogni. Un simile processo di reificazione implica, però, un lato ideale cioè la giustificazione ideologica secondo cui gli animali sono cose a nostra disposizione. L'ideologia specista singeriana, tuttavia, ma ha origine con l'elaborazione dei diritti universali dell'uomo. Tale riconoscimento dei diritti universali costituisce il culmine di un millenario processo di definizione dell'umano e di esclusione dell'animale. Il tratto essenziale dell'ideologia specista è che essa ha carattere di universalità: in base a questo si possono raccogliere da un lato tutti gli esseri umani sotto il concetto di "uomo" e dall'altra tutti gli animali sotto il termine "altro". Maurizi (op. cit.) fa notare che l'antispecismo etico di matrice singeriana e reganiana (definito anche "metafisico") non tiene conto del carattere storico della società umana e del carattere sociale della storia umana. Infatti, mentre l'antispecismo etico stabilisce a posteriori valori e principi assoluti come se essi non fossero suscettibili di cambiamento a seconda delle circostanze ed esigenze storiche e sociali, nella prospettiva storica del filosofo ci si interroga anzitutto sulle origini sociali dello specismo. Partendo dal presupposto che il rapporto di allontanamento tra uomo ed animale sia frutto di un processo storico e sociale che vede nella separazione natura/cultura e, in seguito, nell'instaurarsi di una cultura gerarchica e oppressiva i suoi fattori determinanti, egli delinea i tratti essenziali del suo lavoro di ricerca.

Egli esordisce affermando la necessità di comprendere e pronunciarsi sulla difesa degli animali in termini politici, intendendo la politica come un "*agire collettivo volto al bene comune*" (Maurizi 2012: 11). L'antispecismo deve anzitutto partire dall'analisi della società attuale e dei suoi processi di sfruttamento animale come dinamiche originate da strutture intersoggettive (cioè sociali) che hanno risonanza collettiva. Asserire che la liberazione animale è un fatto politico, continua Maurizi, significa che essa deve pensare il proprio agire come rovesciamento degli attuali rapporti di potere

e dunque non può avvenire all'interno della logica capitalista. L'antispecismo è il tentativo di costruire una società in cui al centro siano posti gli individui umani e non-umani. Finora non è mai stato indagato approfonditamente il lato politico della questione perché la moderna difesa dei diritti degli animali è stata concettualizzata all'interno delle discipline filosofiche facendo in modo che i suoi mezzi di azione e le sue nozioni riguardassero l'agire individuale ed etico, quindi il personale dei soggetti ma anche perché l'uomo si è da sempre concepito come animale politico per eccellenza ed ha mirato a far coincidere il confine della polis con quello dell'umano.

L'antispecismo è la riflessione che mette in questione il confine dell'umano per mostrare la porosità, la flessibilità di un limite fittizio basato sulla fagocitazione e l'assimilazione.

"*[…] L'antispecismo dovrebbe dunque proporre un modello di società alternativo e lavorare alla diffusione politica di tale modello*" (Maurizi 2012: 55).

Se le tematiche antispeciste continueranno ad essere elaborate solamente a livello locale ed individuale, non riusciranno mai a raggiungere l'obiettivo di rovesciare dell'attuale modello sociale. Se invece esse mostreranno pubblicamente la propria strategia politica richiedendo gli sforzi congiunti di tutti, ivi comprese le istanze che sembrano non avere nulla a che fare con l'antispecismo, sarà possibile presentare un diverso modello socio-politico in grado di disinnescare la contraddizione umano/non – umano. Agire in termini politici, cioè come forza sociale e non come individui singoli, significa ragionare non secondo l'etica dell'intenzione (cioè agendo in modo coerente coi propri principi) ma secondo l'etica della responsabilità (cioè in modo che le azioni trasformino la realtà).

"*Salvare un animale sta allo specismo come la Caritas sta al capitalismo. Il capitalismo è un sistema che produce oppressione e miseria e non lo si combatte prendendosi cura dei poveri e sperando che il nostro esempio convinca la maggioranza delle persone ad imitarci. Il buon cuore è una categoria morale, non politica. Categorie*

politiche sono quelle che identificano le cause dell'oppressione e le vie per superarle strutturalmente, evidenziando i rapporti di forza, il metodo di organizzazione, discussione ed elaborazione delle tattiche e delle strategie" (Maurizi 2012: 102).

Secondo l'opinione di Maurizi, bisognerebbe prima di tutto concentrarsi sui principi che ispirano gli antispecisti come comunità organizzata di individui piuttosto che sulle pratiche individuali di ognuno. Anzitutto sarebbe utile far riflettere i nuovi interessati circa il fatto che essi stessi sono vittime del sistema di oppressione che non hanno mai messo in discussione dando per scontato il paradigma culturale dominante; secondariamente è opportuno fare sorgere autonomamente all'interno della coscienza del destinatario del messaggio antispecista l'esigenza di un ripensamento della società globale piuttosto che fornire in modo prescrittivo una risoluzione ad hoc uguale per tutti.

"*Solo se lo specismo è pensato come fenomeno storicamente e socialmente determinato la lotta contro di esso può assumere la forma di una progressiva opera di smantellamento di un ordine che eccede le volontà degli umani catturati, assieme agli animali, nel suo ingranaggio istituzionalizzato.*

Se si assume l'ottica dello specismo come pregiudizio morale, invece, l'unione tra interesse umano e interesse non umano verrà visto come un cedimento all'ideologia antropocentrica e specista; l'idea di un'azione collettiva e articolata composta di soggetti politici diversi e con un fine non immediato ma a lunga scadenza verrà giudicato immorale" (Maurizi 2012: 109).

Solo la forza di un movimento in cui ognuno investe la propria esistenza in un progetto condiviso può scalfire il potere dell'ideologia del dominio. Secondo la filosofia dell'antispecismo politico, quel potere va sconfitto a monte, nella sfera della produzione e non a valle, in quella del consumo, come hanno finora fatto i seguaci della visione etica dell'antispecismo. L'individuo, inteso come individuo animale e individuo umano, è il fine di questa trasformazione, non il mezzo per perseguirlo.

L'antispecismo dunque nasce nel cuore della società occidentale e formula un progetto politico atto a riconciliare l'uomo e la natura attraverso una loro interazione dando così vita a rapporti tra le specie completamente nuovo. Il riconoscimento dell'esistenza degli animali non-umani e la problematizzazione di un assunto da sempre dato per scontato sia oggi il punto di partenza per una riflessione più ampia sui meccanismi e le dinamiche della nostra società e sui valori che essa veicola, interiorizzati dalle coscienze individuali come predeterminati e naturali. La "questione animale" può configurarsi come uno degli strumenti – probabilmente il più rivoluzionario - a nostra disposizione per sovvertire le fondamenta della società occidentale e per estirpare l'ideologia del dominio che ha permeato per secoli il pensiero umano e sociale. Solo se la necessità dello sfruttamento economico è messa in questione possiamo pensare ad un ordine sociale diverso, in cui le gerarchie di classe, razza, sesso e specie possono avere fine (Maurizi 2012). Per realizzare un ordine sociale più giusto e un rapporto equo con il mondo naturale occorre indagare come la macchina sociale funziona ed agire su di essa. Si tratta evidentemente di una questione politica. Il cuore del problema sembra essere, per Maurizi, la logica distruttiva del capitalismo la quale presuppone delle strutture sociali (divisione in classi, sfruttamento economico, e così via) che si sono imposte nella storia nel corso di migliaia di anni attraverso l'oppressione di donne, uomini e animali.

1.2 Etica, animali non-umani e sociologia. Quali connessioni?

Gli esseri umani sono stati dunque capaci di creare una categorizzazione primeva, ontologicamente mirata alla netta contrapposizione e divisione degli umani dai non-umani, basata in larga parte su un confine astratto basato sulla differenza di specie (specismo), connotato tuttavia da tratti di naturalità e pertanto pensato come non modificabile. Il fatto che gli animali non-umani siano resi inferiori al genere umano è una affermazione così pervasiva – naturale, appunto - da rimanere in larga parte indiscussa sebbene sia proprio in questa ideologia che riposa probabilmente la radice di ogni sopraffazione.

La concezione per cui l'animale è "altro-da-sé" è riflessa in numerose pratiche umane ma la più brutale e diffusa forma di interazione che gli umani intrattengono con gli animali è forse il loro quotidiano utilizzo come fonte di cibo; essi infatti costituiscono invisibili ingredienti di una miriade di prodotti culinari che quotidianamente compaiono sulle nostre tavole sotto forma di pietanze succulente. L'impossibilità di ribellarsi degli animali non-umani – o, in termini prettamente sociologici, l'impossibilità per gli animali di esperire agency - ha come risultato, quasi sempre, il loro abuso e due dei più terribili, sistematici ed estesi soprusi sono proprio l'allevamento intensivo e l'uso degli animali nei laboratori di ricerca medica (Singer 1976, Benton 1997). Entrambe le pratiche sono giustificate ed autorizzate perché condotte ed effettuate nell'interesse del genere umano e dunque godono del diritto di rimanere fuori dal campo della moralità e, certamente, costituiscono consuetudini molto lontane dall'eventualità di essere condannate come crimini (Flynn 2008).

Nonostante gli animali impiegati negli allevamenti industriali di carne soffrano ogni singolo momento della loro vita e nella maggior parte dei casi siano malati, affetti da disabilità, colpiti da sintomatologie depressive croniche similari a quelle umane (Regan 2004), il nutrirsi di carne è parte integrante della maggior parte delle diete occidentali ed è considerato un elemento importante all'interno di uno stile alimentare equilibrato e sano, fonte di proteine nobili insostituibili (Taylor 2013). Il fatto che non sia posto in discussione che il nutrirsi di carne implichi il dolore e l'uccisione di creature senzienti, fa anch'esso parte di una serie di meccanismi messi in atto dalla società per normalizzare il consumo di questa stessa carne (Joy 2009). Anche i discorsi costruiti attorno alla pratica del mangiare animali sono dunque parte di una trama più ampia, atta a giustificarne il consumo attraverso la rimozione di qualità strettamente riconducibili all'individuo come la possibilità di provare dolore, l'agency, il riconoscimento dell'animale come soggetto di vita (Peggs 2010, 2012; Regan 1983). Un simile sistema non solo permette una generale accettazione acritica nei confronti dell'atto di cibarsi di animali, ma genera gli stessi discorsi che, in un circolo vizioso, contribuiscono a originare e reiterare la realtà del loro sfruttamento (Taylor 2013).

In sociologia, l'analisi dell'oppressione e delle ineguaglianze centrate sulle relazioni

di potere sono da sempre oggetto di dibattito; perché non lo sono invece le relazioni tra umani e non-umani, anch'esse centrate su una palese disparità di potere come nel caso discusso in questa sede? A questo proposito, l'antropologo Nick Fiddes afferma che mangiare carne sia una rappresentazione tangibile del controllo umano sulla natura ma anche una sua legittimazione (1991: 2). Quando ci sediamo a tavola, continua, non solo dichiariamo chi siamo su base quotidiana ma costruiamo anche le strutture di potere nelle quali viviamo, rafforzando la supremazia umana sul resto del mondo. Infatti, mangiare carne è parte della cultura egemonica all'interno delle società antropocentriche quali sono quelle occidentali. La carne, inoltre, trascende la materialità di cui è composta, suggerendo la possibilità di affermare la propria individualità attraverso di essa (Barthes 1993). Riflettere sul consumo di animali come cibo, permette perciò di esplorare non solo la relazione umano-animale ma anche il ruolo da quest'ultimo ricoperto nella formazione della nostra specifica identità di specie. Mentre, ad esempio, coloro che mangiano carne e derivati animali (i cosiddetti "onnivori") sono spesso vittime di un paradosso culturale (perché il cane no e la mucca sì?) senza peraltro l'appiglio di alcuna evidenza biologica (la quale certamente non giustificherebbe comunque il sopruso), coloro che scelgono invece di astenersi dal cibarsi di questi "alimenti" teoricamente non sarebbero passibili di critica in quanto aventi chiara in mente l'inconsistenza del confine tra "noi" e "loro": qualunque cosa abbia la facoltà di provare emozioni o sia intelligente, infatti, non deve essere mangiata (Fudge 2010). La questione della costruzione culturale di un confine e la questione etica, sono dunque dimensioni inseparabili per chi sceglie di non cibarsi di animali[10]. L'etica, appunto, lavorando sia ad un livello individuale che culturale, permette di porre in discussione la pratica del mangiare carne, trasformando un'attività precedentemente neutrale e ampiamente accettata, in qualcosa di intrinsecamente (im)morale. Essa permette la conversione di mere preferenze in valori, durevoli e centrali per la costruzione del sé (McCauley, Rozin & Schwatrz 1995).

[10] Plutarco, ad esempio, sosteneva che non vi fossero distinzioni tra umani e animali per il solo fatto di essere accomunati dalla capacità di muoversi, dalla voce, dalla possibilità di percepire ma, soprattutto, dal fatto di possedere un corpo. Anche Porfirio sosteneva l'estrema affinità tra umani e animali dovuta alla medesima attitudine di percepire ed avere sensazioni. Per entrambi, quindi, il confine in realtà non esisteva affatto.

Le preferenze ed i valori sono entrambi connessi all'universo emotivo personale ma i secondi tendono ad evocare più marcatamente emozioni di tipo morale come rabbia, senso di colpa, vergogna (Rozin, Markwith & Stoess 1997). Una volta che il processo di "moralizzazione" inizia, diventa molto difficile sostenere la prassi di mangiare animali in quanto il livello di impegno etico richiesto e di consapevolezza continua a crescere, le informazioni vengono selezionate e processate per rinforzare (…e vanno a rinforzare) quella stessa posizione (Frey 1983). Per alcuni autori, mangiare carne è ormai comprensibile solo assumendo un'ottica obsoleta, radicata nella convinzione dell'inferiorità animale ma che, nell'era dell'informazione, necessita di una serie di meccanismi predisposti ad hoc per essere sostenuta e che trascura completamente l'influenza di talune prassi sull'ambiente, la politica e l'economia.

1.3 Riflessività: teoria e pratica di una sociologia inclusiva

I mutamenti legati alla trasformazione delle società premoderne in moderne e post-moderne, volgono direttamente l'attenzione ai concetti di "rischio", "riflessività" e "individualizzazione".

Una generica definizione del concetto di "tarda modernità" può essere ricondotto ai cambiamenti economici, sociali e politici intervenuti nelle società occidentali dal Secondo Dopoguerra (Smart 1993), riguardanti prevalentemente la diffusione della tecnologia, la trasformazione delle relazioni familiari, l'impeto e le rivendicazioni dei movimenti sociali, la crescita e poi il rallentamento del progresso economico e, infine, l'appropriazione di un sentimento di profondo allontanamento dalla fede religiosa (Lupton 1999). La tarda modernità - o post-modernità – infatti, viene quasi unanimemente descritta come il periodo in cui la consapevolezza dell'insostenibilità del modello economico, sociale e politico del secolo precedente si manifesta apertamente: la scienza e la medicina perdono la connotazione di saperi dogmatici e indiscutibili, si frammentano norme e tradizioni, si fanno largo le incertezze relative al rischio ambientale, spazio e tempo si comprimono (Beck 1986; Giddens 1990). Tali cambiamenti inducono nell'individuo sensazioni di incertezza, scoramento, sfiducia

nelle istituzioni e nelle autorità tradizionali, generando una riversata ansia associata alla consapevolezza di correre quotidianamente potenziali rischi legati alla vita contemporanea e alla dipendenza da istituti e saperi esperti (op. cit.).

Ad uno sguardo più approfondito, tuttavia, l'accresciuta sensibilità al rischio sembra essere il risultato di un approccio al mondo altamente riflessivo: i rischi, come mai accaduto in passato, sono conseguenza della forza minacciosa della modernizzazione e della globalizzazione del dubbio (Lupton 1999). Essi sono politicamente riflessivi (Beck 1986): il concetto di rischio si lega a quello di riflessività perché i timori suscitati dai pericoli hanno come effetto quello di mettere in dubbio le pratiche correnti (Lupton 1999). La società del rischio diviene dunque anche società riflessiva: tesa al confronto con se stessa e alla critica dello status quo, essa protende alla trasformazione di sé (Beck 1996).

Secondo un'accezione di riflessività più estesa, Jonas (1979) afferma che il genere umano dipende completamente da un apparato a cui non può affidarsi ciecamente ma di cui è autore, strumento e beneficiario. All'individuo che si trova a fare i conti con i limiti e le risorse a disposizione, corrisponde una società che volente o nolente dovrà adattarsi ad un esercizio di riflessività secondo una modalità circolare (Giddens 1990). Infatti, è attraverso il processo riflessivo che vengono prodotti culturalmente i significati e i risultati storici e contingenti dei modi di agire e pensare degli attori sociali. Il progetto riflessivo costituisce l'unica risorsa a disposizione dell'individuo conscio dei rischi e incertezze insiti nella società globalizzata anche a fronte di un processo di individualizzazione che priva il soggetto del sostegno e delle indicazioni offerte dalle tradizionali agenzie di socializzazione. Venendo a mancare le norme fisse e vincolanti della tradizione, gli individui costruiscono da soli le proprie biografie scegliendo tra nuovi e mutevoli stili di vita (Giddens 1991; Beck 1994). La riflessività caratteristica della contemporaneità, perciò, accentuando il processo di individualizzazione degli attori sociali, consente loro di affrancarsi dai ruoli stabiliti e dall'influenza delle istituzioni tradizionali che in passato strutturavano l'identità personale. Con l'individualizzazione, le persone cominciano ad attribuirsi la capacità di agire autonomamente, modellando il proprio destino, dando forma alla propria

identità secondo preferenze e valori prescelti. Essi, dunque, diventano soggetti attivi della propria esistenza. Beck (op. cit.) definisce l'insieme degli sforzi di autodeterminazione attuati dagli attori sociali "*biografia riflessiva*" (trad. it. 2000: 184) dacché gli individui sono chiamati a costruirsi da sé, entro una dinamica in continuo mutamento e con pochi – quando non nulli – punti di ancoraggio.

"*La pianificazione della propria esistenza richiede allora un continuo esercizio di riflessività*" (Lupton 1999: 78).

Giddens (1990), inoltre, distingue tra la riflessività caratteristica di tutte le azioni umane:

"La riflessività è una caratteristica distintiva di tutte le azioni umane […] comporta un monitoraggio del comportamento e dei suoi contesti" (Giddens trad. it. 1994: 44-45),

dalla riflessività tipica della tarda modernità ovvero la consapevolezza della natura contingente dei saperi esperti e delle attività sociali nonché la consapevolezza delle possibilità che questi siano rivisti e corretti (Giddens 1990). Le pratiche sociali vengono così costantemente esaminate e riformulate alla luce dei nuovi dati acquisiti (Lupton 1999). Nel progettare le proprie esistenze e identità gli individui hanno pertanto a disposizione un ampio ventaglio di possibilità fra cui scegliere e lo stile di vita adottato diviene un marcatore di personalità (Giddens 1990, 1991).

Dunque, per caratterizzare le reazioni al rischio dei cittadini delle società occidentali, la disciplina sociologica adopera il concetto di "riflessività", intendendo in questo senso la capacità di un individuò di rispondere attivamente alle circostanze che suscitano paura e disagio (Lupton 1999). Tale concezione, può essere trasposta nella giustificazione del punto di vista esplicitato in seguito.

Sono numerose le ricerche effettuate dagli studiosi sul tema della riflessività ed il dibattito è ancora aperto. Tuttavia, in questa sede, dopo avere brevemente delineato i

concetti cardine della dissertazione, proveremo ad utilizzare alcune delle nozioni teoriche a disposizione al fine di legittimare una visione non antropocentrica dell'idea di "riflessività", capace di influenzare positivamente il ricercatore nella conduzione del proprio lavoro.

Secondo Giddens (1990, 1991, 1999), la riflessività consiste nel fatto che le pratiche sociali sono costantemente esaminate e riformulate alla luce delle informazioni che le riguardano; secondo Beck (1984, 1986), invece, riflettere su se stessi significa necessariamente tenere presenti gli altri: un soggetto che usa gli altri per ripensarsi, intanto riflette su se stesso. Vivendo in un'epoca in cui il destino umano è rimesso all'uomo stesso, tocca ai soggetti in prima persona portare gli altri individui a riflettere sul proprio ruolo nel mondo e sulle conseguenze delle proprie azioni verso ogni elemento con cui si interagisce e convive.

"For me sociology ought to be meta but always vis-à-vis itself. It must use its own instruments to find out what it is and what it is doing, to better know where it stands" (Bourdieu e Wacquant 1992: 191).

Che cos'è la riflessività in ambito accademico? Essa è la capacità di riflettere su se stessi, sulla propria soggettività nella ricerca, e su come questa possa influire sulla conduzione ed i risultati della ricerca stessa. Come può un ricercatore non farsi promotore di una simile visione? Come può uno studioso non rappresentare (consapevolmente ed esplicitamente) una conoscenza incarnata, situata nel mondo? Abbiamo bisogno di una sociologia "partigiana", capace di integrare sguardi differenti e che ne prenda le parti?

Il concetto di riflessività sin qui rappresentato - se debitamente allargato in modo da fare luce su dinamiche e assunzioni cronicizzate, decostruendole - può essere capace di condurre ad un decentramento del pensiero umano da sé per riportarlo in una posizione di equilibrio e considerazione del non-umano, al fine di rinegoziare la propria visione del mondo secondo una prospettiva più ampia e inclusiva. Una sociologia che sia riflessiva, capace cioè di rendere trasparenti le pratiche di

produzione di conoscenza e di riconoscere che la conoscenza così generata sia situata in un contesto fortemente antropizzato (che dunque poggia le proprie fondamenta entro i confini di una prospettiva antropocentrica) con tutti i vizi di forma che ne derivano, spinge al centro del dibattito la viva esperienza di milioni di animali resi muti e schiavizzati e può servire a focalizzare l'attenzione su taluni fenomeni culturali, quali ad esempio i movimenti verdi, gli stili di vita alternativi, l'animalismo, l'antispecismo e le evidenti connessioni che questo intesse con le molteplici dimensioni della società (Peggs 2012). La sociologia dovrebbe quindi "farsi partigiana", prendere le parti e occuparsi di mettere in discussione il punto di vista umano come unica prospettiva esistente; essa dovrebbe condannare fortemente la concezione di "naturalità", adoperata per legittimare comportamenti continuamente reiterati. La messa in discussione del dato per scontato dello sguardo umano dovrebbe diventare parte preponderante della disciplina sociologica, permettendo in questo modo di analizzare gli squilibri, le ingiustizie sociali e rendendo gli attori capaci di cambiare e migliorare il mondo in modo proattivo. Il ricercatore, dunque, potrebbe assurgere al ruolo di colui che fornisce agli individui gli strumenti culturali per affrontare e ingenerare il cambiamento.

Se è vero che la sociologia possiede due propositi differenti riguardanti la funzione della disciplina e la morale della stessa, essa a nostro avviso dovrebbe rappresentare qualcosa di più che una semplice descrizione di come la società è e delle relazioni che la compongono; dovrebbe invece osare spingersi ad affermare che cosa è giusto e che cosa è sbagliato in tali relazioni e quali strumenti possono essere adottati per cambiare al meglio. Come suggerisce ancora la sociologa Peggs (2012), il maggior potenziale della sociologia potrebbe inscriversi invece nel fatto che essa si rende capace di sedersi accanto agli oppressi, emancipandosi dallo spasmodico perseguimento dei criteri di oggettività e non-interferenza tipici di una società improntata sul positivismo, conservatrice e deferente allo status quo. Piuttosto che essere oggettiva, la sociologia dovrebbe crescere nelle radici dell'umanità (*humanness*) e farsi attiva (*activism*) (Peggs 2011b). Un approccio di questo genere pone in luce la natura intimamente interconnessa dell'oppressione - che ha le sue fondamenta in un pensiero

gerarchizzante-, a perseguimento della liberazione dalle pratiche di prevaricazione sull'altro inteso in senso lato. Tale orientamento mette a tema la questione della neutralità nella ricerca: nessuna conoscenza è oggettiva e la neutralità favorisce l'elevazione di una forma di conoscenza (la scienza) che ha tutto l'interesse a mantenere il vigente stato delle cose, rispetto ad un'altra conoscenza, consapevole del suo essere situata e del suo potenziale scardinante di questo stesso ordine.

All'interno di un campo di studio così contraddittorio e muovendoci verso una posizione più radicale, la riflessività appare come una condizione primaria necessaria alla compiutezza della disciplina sociologica; essa può originarsi proprio a partire da una riflessione sull'animalità e sulla relazione che lega uomini, donne e non-umani in un'ottica inclusiva, appunto. Una sociologia che tenga conto del ruolo degli animali, abbracciando la nozione di riflessività, permetterebbe di superare la dicotomia noi/altro escludendo il perseguimento della neutralità e del dato scientifico (hard data) come unico metodo di acquisizione della verità scientifica. In questo modo, si autorizza la disciplina al perseguimento degli obiettivi di trasformazione sociale attraverso la ricerca stessa. Il ricercatore in questo senso diviene lo strumento "incarnato" attraverso il quale mirare (operare) al cambiamento.

1.4 Conclusioni: verso una sociologia critica

La sociologia, come molte altre discipline, ha reso invisibile e oggettivizzato gli altri animali attraverso uno sguardo deformato dall'antropocentrismo e imperniato unicamente sul raggiungimento del progresso. La storia, la società, la cultura sono state sinora analizzate e studiate esclusivamente attraverso le lenti dell'esperienza umana.

Tuttavia, comprendere il ruolo degli animali nella nostra società permette di rivelare le dinamiche implicate in problemi sociali più ampi. Abbiamo avuto modo di vedere, seppur brevemente, che numerosi problemi sociali sono connessi gli uni agli altri e abbiamo constatato che, adottando una prospettiva inclusiva dell'"altro-da-sé", sembra possibile rintracciare le fondamenta del pregiudizio interspecifico e

intraspecifico (Irvine 2008). Esaminando la subordinazione degli animali nei confronti degli umani, infatti, vengono portati alla luce i meccanismi di diseguaglianza che soggiacciono a tutte le strutture di potere umane. Ad esempio, l'industria della carne è caratterizzata da una componente patriarcale molto forte. Gli animali rinchiusi negli allevamenti sono di sesso femminile in numero sproporzionatamente superiore rispetto a quelli di sesso maschile, al fine di garantire la massimizzazione del profitto attraverso la sistematica manipolazione della riproduzione sessuale. Gli animali femmina sono selezionati sulla base della razza (o di un incrocio effettuato artificialmente), incarcerate, fatte riprodurre forzatamente, uccise e fatte a pezzi da lavoratori di sesso maschile, i quali sono a loro volta spesso soggetti a condizioni di lavoro ai limiti dello sfruttamento (Eisenitz 1997). Le condizioni di lavoro umane sono organizzate sulla base di una netta divisione fra i generi e caratterizzate da uno spiccato machismo (Cudworth 2008). Non solo: gli scambi a livello locale, regionale, nazionale e internazionale consentono uno sviluppo capillare dell'industria alimentare entro il quale, nel caso specifico, l'alimentazione carnea si inscrive storicamente e istituisce legami fra aree geografiche, sistemici economici, territori colonizzati. Simili scambi consentono al ricco Occidente di consumare quantitativi sempre più ingenti di cibo, minimizzando i costi, intensificando la produzione, pagando meno i lavoratori e incrementando l'agricoltura intensiva (Cudworth 2011b). Pertanto, benché l'allevamento intensivo di animali si configuri come parte integrante di un sistema sociale basato sull'oppressione degli animali-non umani, esso contiene in sé aspetti più complessi, riconducibili all'economia di scambio di capitale, al colonialismo, al patriarcato e plasma – cementandole - le differenze interumane e intra-umane (di genere, di specie, di etnia, etc.).

La sociologia ha molto da imparare dai cosiddetti Animal Studies. Considerare gli animali non-umani (s)oggetto di studio legittimo, consente alla sociologia di abbracciare e ampliare il suo orizzonte disciplinare su tematiche più ampie e feconde. Una sociologia di questo genere è una sociologia a caratterizzazione politica che tiene conto, e sfida, i domini che afferiscono alla norma e che sanciscono il mantenimento dello status quo.

La direzione che qui ci auspichiamo abbia seguito, è quella di un filone di studi sviluppati in modo più articolato, che dia origine a discussioni e idee inedite e che forse ha qualcosa in comune con l'accezione di "sociologia pubblica" di Burawoy (2005). Quest'ultima, infatti, identifica un modo di fare sociologia che si preoccupa del suo essere-nel-mondo e a questo mondo si rivolge nella restituzione dei suoi risultati. La differenza sostanziale con il passato è sancita attraverso una netta distanza fra la prospettiva positivista che sostiene l'oggettività, si professa apolitica e neutrale e la prospettiva politica, critica, attiva di una sociologia che interferisce con la società, rivolgendosi ad essa come interlocutrice principale. La sociologia diviene dunque strumento di conoscenza per rendere gli individui autonomi poiché decostruisce gli assunti dati per assodati entro i quali si è inscritta la società ed è in questi termini definibile anche come "sociologia critica".

Max Horkheimer (1977) definì "teoria critica" ciò che cerca di liberare gli esseri umani dalle circostanze che li rendono schiavi ed una sociologia critica ha come obiettivo esattamente il raggiungimento di questo scopo. Abbiamo bisogno di mettere a tema la relazione uomo-animale, il sistema di oppressione e sfruttamento nel quale queste relazioni sono attecchite e crescono, analizzandole dalle plurime prospettive a disposizione, portando nuove visioni e metodologie ibride nel lavoro di produzione di analisi, conoscenza e cambiamento. La "politicizzazione" della disciplina sociologica è fattivamente indirizzata al miglioramento delle condizioni di uomini e animali, allo sviluppo fecondo della società. È quindi arrivato il momento di riconoscere il fatto che viviamo in una società costituita da complesse, profonde, molteplici interazioni fra umani e non-umani sebbene sinora abbiamo ignorato il significato e l'interesse analitico verso una dimensione tanto ricca. Porre attenzione alla relazione umano-animale significherebbe sostituire il senso comune scientifico di stampo antropocentrico, con il senso comune ordinario degli attori che quotidianamente condividono la propria esistenza con gli animali (Silverman 1997). Muoversi nella direzione di una sociologia critica e inclusiva significa estendere l'attenzione anche agli animali nel regno del "sociologicamente visibile e rilevante", quindi del politico. È ormai necessario portare alla luce le numerose intersezioni derivanti dall'analisi della

società attraverso un'ottica più ampia e inconsueta, che solamente una disciplina di questo tipo può individuare.

Gli animali sono definiti in base alla nostra relazione con loro, non in base al loro essere; pertanto diventano i nostri "pets", o meramente "cibo" o fungono da "oggetti di intrattenimento". La loro identità è condizionata dalla relazione e dalla funzione che rivestono per noi; essi sono soggetti al potere umano e siamo noi a decidere chi o cosa sono. Tali definizioni sono normalizzate e istituzionalizzate, così da risultare molto difficoltoso pensare agli animali non-umani in termini differenti perché appaiono come rappresentazioni mentali irriflesse. Tuttavia, una sociologia critica – nell'accezione acerba ma potenzialmente prolifica finora avanzata - prende in considerazione sia il nostro essere "*embodied*" che "*embedded*" (Taylor 2003: 60) nel mondo: essa tiene presente la relazione con le altre specie, con il territorio ed i suoi differenti elementi e rivela che questo radicamento è capace di riflettere lo schema di ineguaglianze delle relazioni che intercorrono fra noi e gli altri, basato sul differenziale di potere che ci siamo imputati sul creato. Eppure mira a decostruirlo, mira a depotenziarne gli infausti effetti, cercando di edificare le basi per lo sviluppo di una società differente. Non possiamo più trascurare gli effetti di una disciplina legata alla compartimentazione delle issues, che ignora sistematicamente una parte tanto importante della nostra organizzazione sociale e della produzione culturale di cui ci facciamo portavoce.

È indispensabile superare gli ostacoli che si sono frapposti finora alla equilibrata maturazione della materia sociologica e che, in qualità di studiosi, non ci limitiamo più alla semplice rappresentazione, narrazione, spiegazione della società così com'è. Dobbiamo iniziare a intervenire in virtù della nostra posizione di ricercatori e scienziati, smontando le fondamenta di una organizzazione cronicizzata sulle disuguaglianze, incancrenita dal mito del progresso, del profitto a ogni costo, dall'oggettivazione del diverso. La sociologia contemporanea dovrebbe evolversi assumendo i tratti di un'impresa cognitiva e morale allo stesso tempo, in cui il sociologo è depositario di uno specifico punto di vista, situato all'interno di un contesto normativo, culturale, valoriale cui attribuisce una specifica gerarchia di importanza e che, come tale, va indagata, esplicitata, analizzata scevri dal pregiudizio della imposta neutralità

scientifica.

Una sociologia non antropocentrica, critica, empatica, una sociologia che denuncia – più che limitarsi a descrivere - e perciò capace di influenzare il sistema sociale, che abbia realizzato - attraverso il concetto di riflessività - un profondo lavoro di auto-analisi dei propri limiti e della propria missione, è una delle strade più feconde da percorrere per ottenere una visione globale di cosa significhi *essere umani oggi*.

La sociologia non avrà certamente risoluzioni definitive di per sé, ma ci guiderà in direzione delle domande opportune da porsi. In questo senso, una sociologia che si faccia realmente attiva nella denuncia, possiede un potenziale rivoluzionario per il futuro del pensiero comune: sia per ciò che concerne l'abolizione dell'oppressione animale, sia per quanto riguarda l'inclusione di essi all'interno della nostra sfera intellettuale. Una sociologia di questo genere diventa necessariamente politica.

2.1 Tra antropologia e sociologia del cibo

Nell'introduzione al suo celebre lavoro "*L'anima nel piatto*", Deborah Lupton (trad. It. 1999) afferma che in qualunque società, il cibo è un oggetto di discussione e interpretazione complesso. Le abitudini alimentari, infatti, sussumono una molteplicità di dimensioni tale da divenire un potente strumento simbolico; esse soddisfano necessità primarie, delimitano confini, istituiscono tabù, rappresentano identità, fungono da dispositivi di controllo sul proprio corpo, provocano emozioni. Il cibo, inoltre, può essere classificato secondo dicotomie oppositive: buono/cattivo, salutare/malsano, vivo/morto, maschile/femminile, vegetale/carneo, crudo/cotto. Ciascuna di tali opposizioni, modella le credenze e le preferenze alimentari in base al contesto storico e sociale analizzato ma pure in base alla prospettiva disciplinare adottata. Nella presente disamina si cercherà di offrire un quadro generale relativo allo studio dell'alimentazione e del cibo dal punto di vista antropologico e sociologico, consci altresì di non avere sufficiente spazio per nominare la vastità di studi sul tema afferenti ai numerosi settori scientifici cui si potrebbe fare riferimento.

L'antropologia si è da lungo tempo interessata al cibo e alle modalità del suo consumo. "*Manners and meals*" di Garrick Mallery (1888) rappresenta probabilmente uno dei primi studi antropologici su questo tema apparso sulla rivista *American Anthropologist*. Anche "*Lectures on the Religion of the Semites*" di William R. Smith (1889) contiene un importante capitolo sullo specifico tema del cibo e, in seguito, Frank H. Cushing (1920) e Franz Boas (1921) furono fra i primi ricercatori a condurre ricerche su questo argomento. In tempi più recenti, Claude Lévi-Strauss (1965) e Mary Douglas (1966) contribuirono in maniera rilevante allo sviluppo dell'antropologia del cibo sebbene sia forse Jack Goody, nel 1982, con il suo celebre "*Cooking, Cuisine, and Class: a Study in Comparative Sociology*" a permettere una svolta nello studio su tema, coinvolgendo anche la disciplina sociologica. La sociologia, infatti, ha tardato molto nel manifestare attenzione per l'alimentazione, in particolare alle modalità attraverso le quali la cucina ha il potere di generare, riprodurre e modificare le identità sociali degli individui ed ai modi del consumo dei prodotti edibili (Sassatelli 2004).

Il cibo ricopre una funzione centrale per quanto riguarda la costruzione della nostra

identità incorporata. Le modalità attraverso le quali i gruppi umani si nutrono ed il cibo prescelto per compiere questo atto, contribuiscono ad affermare e sostenere differenze, gerarchie, mantenere l'ordine sociale ma anche a preservare l'unicità di chi sceglie di cibarsi in modo differente. L'identità individuale è edificata biologicamente, psicologicamente, socialmente dalle infinte dimensioni di cui si compone l'atto di mangiare e il cibo che si è deciso di assimilare (Fischler 1988). La relazione esistente tra esseri umani e approccio al cibo è dunque molto complessa perché combina due dimensioni differenti. La prima è inscritta nella dicotomia biologico/culturale: dalle funzioni nutritive fondamentali di un certo alimento alla dimensione simbolica dello stesso. La seconda, invece, lega il binomio individuale/collettivo, il lato psicologico al lato sociale (op. cit.).

Seguendo Tosi[11], sembra possibile individuare almeno tre macro-impostazioni afferenti ad altrettanti specifici indirizzi teorici che riguardano lo studio sociale del cibo. La prima scuola di pensiero è quella funzionalista, secondo la quale il cibo e le pratiche alimentari devono essere analizzati come dimensioni capaci di raccordare elementi della società apparentemente scollegati tendendo ad interpretare i fatti attraverso elementi di ordine naturale-biologico (Fischler 1992; Goody 1982 et al.).

Halbwachs (1912) è stato forse uno dei primi studiosi ad isolare l'aspetto sociale dell'alimentazione. Egli intende quest'ultima, in accordo con la corrente funzionalista, come "un'istituzione", cioè un insieme di regole che organizzano la società e alcune delle sue istanze. L'alimentazione, secondo lo studioso, possiede una triplice funzione:

- concorre alla socializzazione cioè all'interiorizzazione delle regole di condotta;
- permette il controllo sociale e l'eventuale sanzione da parte del gruppo qualora non vengano rispettate le sue prescrizioni;
- partecipa alla regolamentazione sociale perché la conoscenza delle norme rende prevedibili i comportamenti dei singoli.

Radcliffe-Brown (1922) sottolineava la funzione del cibo come catalizzatore della socializzazione degli individui all'interno di un sistema sociale. Ma è con i lavori di Audrey Richards (1932; 1939) che viene attribuito un ruolo di primaria importanza al

[11] Tosi, Simone (a cura di), Sociologia, cibo, alimentazione: alcuni appunti, www.nettuno.unimib.it.

cibo. In questo tipo di paradigma:

"ogni tratto della cultura alimentare adempie a una funzione molto specifica; l'unico modo di fare apparire questa funzione è legare il tratto in questione a un fenomeno di ordine extra-culturale o materiale, ad esempio biologico o fisico. In altri termini, per comprendere, dobbiamo ricorrere a spiegazioni 'naturali', spiegazioni ispirate alle scienze cosiddette 'esatte'" (1990: 29).

La seconda scuola, lo strutturalismo, enfatizza l'origine culturale ed il carattere socialmente costruito dei gusti alimentari. Tale prospettiva è interessata ai modi in cui le azioni, i valori, le identità individuali sono strutturati letteralmente dalle norme e dalle aspettative riprodotte in una determinata società. L'importanza attribuita al cibo e a i modi del suo consumo si inscrive in un generale interesse alle modalità attraverso le quali le pratiche alimentari sostengono e regolano la cooperazione fra i gruppi. L'eventuale inserimento di elementi estranei in diete articolate, sarebbe dunque deleterio poiché provocherebbe instabilità e disarmonia in un sistema rigido e non resiliente (Lupton 1996). Entro tale impostazione, è necessario distinguere due approcci ulteriori che fanno riferimento, rispettivamente, a Lévi-Strauss (1964, 1965, 1966, 1970, 1971, 1974) e Mary Douglas (1984, 1985a, 1985b). Per l'antropologo francese, lo studio della dimensione culinaria può fungere da mediatore per la comprensione della cultura e della società che l'ha adottata e la mette in pratica cosicché la cucina può venire a costituirsi come una sorta di linguaggio attraverso il quale la società traduce le proprie credenze, istituzioni e strutture. Il primo contributo dello studioso francese in questo ambito è contenuto in "*Antropologia Strutturale*" (1958), dove, comparando la cucina inglese e quella francese, egli introduce il concetto di "gustema" per presentare l'analogia tra cucina e linguaggio:

"*come la lingua, mi sembra che la cucina di una società sia analizzabile in elementi costitutivi che si potrebbero chiamare in questo caso "gustemi", i quali sono organizzati secondo talune strutture di opposizione e di correlazione*" (trad. it. 1966: 103).

Lévi-Strauss (1964) definisce la cucina come un'"attività tecnica" che fa da ponte tra la natura e la cultura. In tal senso, l'autore intende rimarcare il fatto che l'uomo è al tempo stesso un essere biologico e un individuo sociale in quanto, mediante la cottura, trasforma elementi naturali in prodotti culturali con valenze simboliche. Il punto che vale la pena sottolineare, tuttavia, riguarda l'esistenza di una stretta correlazione tra alcune coppie concettuali legate all'universo alimentare (es. crudo/cotto) e le corrispondenti opposizioni al livello dei significati e dei valori (es. natura/cultura). Secondo lo studioso, il sistema culinario può essere descritto in base a un modello triangolare, i cui tre vertici corrispondono alle categorie del crudo, del cotto e del putrido. Mentre il cotto rappresenta la trasformazione culturale del crudo, il putrido ne costituisce la modificazione naturale. Il triangolo rivela quindi una doppia opposizione: elaborato/non-elaborato, da un lato, e cultura/natura dall'altro. Alla stregua di questo modello, lo studioso approfondisce l'analisi di altre tecniche di cottura, la differente modalità con cui preparare prodotti alimentari vegetali e animali, infine il dualismo tra categorie quali maschile/femminile, pubblico/privato, sacro/profano, etc. che occorre prendere in considerazione per una corretta analisi dei diversi sistemi culinari. Osservando tutte queste variabili, conclude Lévi-Strauss:

"*si può così sperare di scoprire, per ogni caso particolare, come la cucina di una società costituisca un linguaggio nel quale questa società traduce inconsciamente la propria struttura*" (trad. it. 1971: 444).

Mary Douglas (1975), invece, individua un forte limite nella volontà dell'antropologo di voler trovare significati universali attraverso l'analisi di sistemi alimentari di società molto ristrette, nonché di fare affidamento esclusivamente su opposizioni di tipo binario. Basandosi sull'analogia tra cibo e linguaggio, l'antropologa britannica si propone quindi di allargare la prospettiva di analisi, considerando gli alimenti e i pasti nella loro dimensione sintagmatica, ovvero nel loro susseguirsi durante la giornata, la settimana e l'anno. La studiosa mostra come la struttura, la

preparazione e le modalità di consumo di un pasto siano simbolo e prodotto di precisi rapporti sociali, di un sistema di comunicazione, esclusione e classificazione comunemente condiviso nonché portatore di gerarchizzazioni, divisioni di genere, potere, status poiché, riflettendo le dinamiche che si sono costruite all'esterno, tali dimensioni vengono riprodotte a tavola. Il pasto è perciò un microcosmo di più ampie strutture sociali (Lupton 1996).

Infine, la terza scuola che occorre menzionare è quella developmentalista, attenta al processo dinamico al quale le abitudini e le pratiche sono continuamente sottoposte. Per Harris (1985) le diete riscontrabili nelle diverse culture e nelle diverse parti del mondo sono il frutto di aggiustamenti progressivi negli alimenti consumati dagli individui sulla base di scelte di ottimizzazione in termini di costi-benefici; una volta che le scelte alimentari hanno raggiunto l'ottimo per quell'ambiente e in quell'istante, esse si stabilizzano e si perpetuano attraverso l'attribuzione ai vari alimenti di significati simbolici e attraverso l'interiorizzazione di preferenze e ripugnanze. Goody (1982) invece sostiene che la ricerca sociale in campo alimentare non possa essere esaurita nella descrizione delle strutture che informano le pratiche culinarie; in questo modo si perderebbe infatti la dimensione diacronica del fenomeno alimentare. Le pratiche alimentari devono quindi essere analizzate all'interno di uno schema dinamico che tenga conto e che possa spiegare il cambiamento, oltre che le strutture, di tali pratiche (Tosi[12]). Sebbene gli autori sopra menzionati condividano il merito di aver riconosciuto il ruolo dei processi sociali e culturali nella formazione e diffusione del gusto e delle abitudini alimentari, i loro approcci sono stati spesso criticati perché incapaci di cogliere i cambiamenti sociali (e dunque del gusto e dei tabù ad essi correlati). Norbert Elias (1939) imputa tale incapacità al cosiddetto "processo di riduzione", ovvero alla tendenza di cercare formule costanti, codici o strutture profonde immutabili alla base del cambiamento sociale. I developmentalisti – i cui rappresentanti di spicco sono Goody, Mennell, Mintz, Harris – non negano l'importanza dei significati simbolici associati al cibo nel plasmare e regolare il comportamento sociale ma sostengono che il cambiamento sociale determini le

[12] Tosi, Simone (a cura di), Sociologia, cibo, alimentazione: alcuni appunti, www.nettuno.unimib.it.

preferenze culturali e, in quanto tale, è essenziale per comprendere come e perché i significati collegati al cibo abbiano assunto la forma che li caratterizza nelle società attuali (Mennell, Murcott e van Otterloo 1992). Mutuando da Elias (1939) il concetto di "civilizzazione dell'appetito" per spiegare il processo di controllo dell'appetito in condizioni di abbondanza alimentare, gli studiosi affermano che le diete riscontrabili nelle diverse culture sono frutto di aggiustamenti operati dagli individui sulla base di un calcolo fra costi e benefici.

Un ultimo approccio che vale la pena considerare e che, probabilmente, si configura come la prospettiva più vicina al presente lavoro di ricerca, è quello proposto dalla studiosa Deborah Lupton (1966). Secondo un orientamento teorico post-strutturalista e cioè facendosi carico di alcune assunzioni precedentemente formulate, rivisitate ed adattate ad un contesto in continua evoluzione, la Lupton pone al centro della dissertazione il linguaggio e i discorsi sviluppati intorno all'oggetto cibo. La ricerca post-strutturalista tende a concentrarsi sulla produzione e pluralità dei significati piuttosto che sulla singola verità dell'esperienza (op. cit.).

"[…] una concezione dinamica secondo la quale, in determinati periodi, gli individui accettano e fanno proprie una serie di tesi e pratiche anche contraddittorie […]" (op. cit. trad. it. 1999: 28).

Un ruolo preponderante è ricoperto anche dal contesto storico-culturale in cui le pratiche alimentari e i relativi significati si manifestano. Il cammino sociale del cibo non è pertanto rettilineo, bensì tende a subire accelerazioni e rallentamenti in funzione di diverse variabili quali l'industrializzazione, le migrazioni, la globalizzazione, e così via. Il filo conduttore tra questi tre approcci è dato dal legame che si instaura fra cibo, identità e contesto storico-sociale: determinati alimenti vengono messi in relazione con certune caratteristiche delle persone che li assumono ma il cibo è anche identità sociale poiché dà origine al senso di solidarietà ed appartenenza all'interno di un medesimo gruppo. Nell'atto di mangiare si riflette dunque uno spazio culturale: il cibo, la cucina, le buone maniere a tavola inseriscono il consumatore in un ordine

culturale ben definito. Tale atto, grazie alla sua ripetitività, riflette e mantiene l'attore sociale entro un sistema di significati costruiti dal gruppo di cui è membro.

Infatti, come sostiene Poulain (2002), è anche sulle consuetudini alimentari che si crea il sentimento di appartenenza o differenziazione sociale; tramite la cucina e le buone maniere a tavola si apprendono i comportamenti sociali basilari che una società trasmette e permette, perciò, l'interiorizzazione dei suoi valori. Il cibo acquista una dimensione culturale: a tutti i livelli sociali la partecipazione al pasto comune è il primo segno di appartenenza al gruppo e questo gruppo può essere costituito dalla famiglia, da una collettività di pari, da una comunità religiosa o da un'associazione che a tavola ribadisce la propria identità collettiva e la ratifica ufficialmente. La tavola è di conseguenza metafora della vita e rappresenta in modo diretto e preciso l'appartenenza ad un gruppo ed i rapporti che al suo interno si definiscono. È in questo senso che possiamo parlare del cibo come di un'esperienza culturale:

"*esattamente come il linguaggio, la cucina contiene ed esprime la cultura di chi la pratica, è depositaria delle tradizioni e dell'identità di gruppo*" (Montanari 2006: VII).

Il cibo assume un ruolo centrale nella creazione delle comunità poiché le abitudini alimentari contribuiscono a stabilizzare i confini e le differenze simboliche che strutturano lo spazio sociale. Le distinzioni di classe, di ceto, etniche si stabilizzano mediante le abitudini alimentari. Tuttavia la condivisione del cibo ha anche funzione socializzante: il pasto diventa un atto sociale perché fa sì che chi mangia accetti le regole imposte, i rapporti sociali, la gerarchia e la convivialità del contesto in cui è inserito.

Se il sistema alimentare contiene e trasporta la cultura e le pratiche ad essa associate ed è depositario delle tradizioni e identità del gruppo, allora ogni cultura, ogni tradizione, ogni identità è un prodotto della storia per sua stessa natura dinamico, instabile, in continua evoluzione e modificato da frequenti contaminazioni.

"*In questo intricato sistema di apporti e rapporti non le radici, ma noi siamo il punto*

fisso: l'identità non esiste all'origine bensì al termine del percorso" (Montanari 2006: 160).

2.2 Le dimensioni del cibo. Cultura e identità: una breve analisi

A partire dalla fine degli anni Settanta del '900, il tema dell'alimentazione comincia a ricoprire un ruolo di preminenza nel panorama delle discipline sociologiche come nuova ed inesplorata materia di studio. L'atto di mangiare e i consumi alimentari sono profondamente legati alle nostre identità sociali: il cibo parla di noi, di chi siamo, delle nostre origini. Mangiare è includere o escludere, discriminare e distinguere e la cucina è la modalità attraverso la quale, inconsciamente, una società traduce le proprie strutture interne e l'universo simbolico che attorno ad esse si disegna. Il cibo crea le comunità, le plasma, ne stabilizza i confini, dà origine a punti di contatto o di separazione ed informa intimamente gli individui con i propri rituali, i tabù, le evoluzioni che attraverso l'alimentazione si consolidano. Basti pensare ai risvolti che la scelta di una pietanza piuttosto che un'altra determina sull'esperienza quotidiana dei soggetti, sull'ambiente, sulla natura. Ogni qualvolta una persona decida di nutrirsi di una mela, ad esempio, si trova immersa in una rete di azioni "ecologiche" che hanno permesso la realizzazione del suo atto. Come è stata coltivata quella mela? Con quale impatto sul territorio? Attraverso quale strategia di marketing è stato venduto quello specifico frutto e non un altro? Chi e cosa c'è dietro la sua produzione? Il mercato del lavoro, i conflitti per le risorse, le condizioni di vita delle persone, lo smaltimento dei rifiuti, sono solo alcune delle dimensioni con cui questo processo di produzione si trova necessariamente a dovere interagire. Compiendo una specifica scelta l'attore sociale si vede partecipe di realtà geografiche, percorsi storici, economie e contesti culturali differenti ma profondamente interrelati. I nostri pasti hanno pertanto inattese conseguenze psicologiche, sociali, spirituali, salutistiche che si riflettono su tutti gli aspetti della vita umana e non (Tuttle 2014).

Nulla è quotidiano come il cibo: acquistarlo, cucinarlo, condividerlo, consumarlo sono azioni compiute giornalmente; nulla è strutturato come il cibo: agricoltura,

industria, commercio, ristorazione si intersecano continuamente nell'attuale economia globalizzata. Il cibo rappresenta anche l'interfaccia tra uomo e ambiente, tra natura e cultura. Da una parte esso ci mette di fronte alle nostre necessità biologiche di nutrimento, dall'altra è luogo di incontro culturale e sociale (Mascia e Tintori 2015).

Non solo: ciò che viene ulteriormente portato alla luce è l'intima connessione che lega il cibo alla costruzione dell'identità degli individui e che ne forgia oblativamente le pratiche mediante la negoziazione con il sistema sociale di cui essi sono membri (Douglas 1985; Fischler 1988; Poulain 2002, et al.). La società infatti edifica le proprie strutture interne e il suo universo simbolico anche per mezzo della dimensione culinaria: il cibo crea le comunità, le plasma, ne consolida i confini o li rende labili, dando origine a punti di contatto o di separazione mediante la pratica di rituali, l'adozione di tabù o in conseguenza dell'evoluzione di gusti e preferenze definiti dalla comunità stessa (Poulain 2002; Elias 1939; Bourdieu 1979; Harris 1985, et al). Nell'azione di alimentarsi, pertanto, si riflette un sistema di significati socialmente determinato che mantiene l'attore entro un ordine culturale stabile grazie alla ripetitività del suddetto agire. A tavola è riproposta la struttura della società: ogni pasto e i modi del suo consumo sono simbolo di precisi rapporti sociali e funzionano come sistema di classificazione o discriminazione in base al ceto, all'etnia, al genere, alle possibilità economiche (Goody 1982; Adams 1990; Tanke 2007, et al.). Inoltre, la qualità del cibo possiede un valore comunicativo: avere la possibilità di nutrirsi di un certo genere alimentare non solo manifesta l'appartenenza a un gruppo, ma denota un'identità sociale alla quale è associato un determinato status. Ad esempio, come fa notare Montanari (2006), la carne un tempo appariva privilegio dei nobili e della borghesia a causa della difficoltà di approvvigionamento e la sua conseguente scarsità, mentre i frutti della terra erano appannaggio delle classi umili perché di più facile reperibilità. A questo proposito, Rifkin (2001) e, ancora più approfonditamente, Adams (1990), Plumwood (1993), Cudworth (2005) et al., esplicitano il carattere intrinsecamente allegorico del prodotto carneo: la carne rossa è tradizionalmente associata a qualità squisitamente maschili come la forza, la passione, l'aggressività. La carne bianca, invece, ricondotta al consumo squisitamente femminile, riporta alla

memoria qualità come la delicatezza, la calma, la debolezza. Anche le modalità attraverso le quali gli individui cucinano e consumano la carne, richiama direttamente una netta divisione di genere: cuocere un prodotto sulla griglia, ad esempio, appare privilegio maschile così come l'atto di mordere e strapparla dall'osso, mentre la bollitura risulterebbe prerogativa femminile. Il cibo, dunque, rimanda ad una specifica forma di identità: sulla sua base i soggetti hanno la possibilità di definire se stessi. Più in generale, si può affermare che la cucina contiene e trasmette la cultura e le sue pratiche ed è depositaria delle tradizioni e identità della collettività che ad essa fanno riferimento. La cucina, e più in generale l'alimentazione, sono state spesso paragonate al linguaggio e alla comunicazione: Roland Barthes (1961) sostiene che il cibo:

"*non è soltanto una collezione di prodotti, bisognosi di studi statistici o dietetici. È anche e nello stesso tempo un sistema di comunicazione, un corpo di immagini, un protocollo di usi, di situazioni e di comportamenti*" (trad. it. 2012: 49).

Le persone dunque mangiano in quanto singoli soggetti, famiglie, comunità, nazioni ed è inevitabile esercitare un qualche tipo di influenza sulle possibilità di scelta altrui mentre ci si nutre.

2.2.1 Il sapore del (dis)gusto)

Il termine "gusto" applicato al cibo viene generalmente adoperato per indicare una sensazione concreta dovuta all'atto di assaggiare una pietanza o bere una qualche sostanza. Acido, amaro, dolce, salato sono le caratteristiche che denotano il sapore in bocca di uno specifico alimento. Talvolta, il medesimo termine – gusto -, può essere utilizzato per descrivere lo stile di un oggetto; un gusto raffinato un gusto kitsch si riferiscono, in maniera evidente, a idiosincrasie o preferenze individuali (Lupton 1996). Il gusto, in questo senso, diviene una categoria estetica e morale: da una parte è mezzo di distinzione, dall'altra di coesione.

L'etica del cibo è così complessa anche perché esso è legato alle papille gustative e, conseguentemente al gusto, alle biografie individuali e alle storie sociali (Foer 2009).

Infatti, in termini di regimi alimentari, la specie homo sapiens è una delle più versatili: l'essere umano, come ci ricorda l'antropologia, è probabilmente l'onnivoro per eccellenza ed ha colonizzato una varietà di habitat terrestri più ampia di qualunque altra specie (Beardsworth 2004). Eppure ci troviamo di fronte ad un paradosso: anche quando è disponibile un'ampia scelta di cibi commestibili, ogni cultura definisce solo uno specifico sottoinsieme di questi alimenti atto ad essere consumato.

Le preferenze alimentari di una specifica popolazione rappresentano uno dei più forti fattori di coesione sociale che si conoscano. In che senso? Gli umani codificano regole relative all'alimentazione e le inscrivono in una complessa rete di tabù, rituali, etichette e tradizioni. La dimensione del commestibile corrisponde all'insieme delle scelte operate nell'ambiente sociale da un gruppo umano. Quando in un gruppo si compie la distinzione fra ciò che è commestibile e ciò che non lo è, l'alimento viene investito di un certo valore culturale all'interno di una gerarchia che trascende i gusti soggettivi individuali e, definendone l'appetibilità, la preparazione, la modalità di condivisione o scambio, sottolinea un rapporto di mediazione fra la cultura di riferimento e la natura che la circonda (Fischler 1980, 1990). Una delle variabili che intervengono nella definizione di cosa sia lecito mangiare e cosa invece meriti rispetto (o indifferenza) è il (dis)gusto. Il processo che trasforma un prodotto nutritivo in alimento edibile rinvia all'immaginario e alle rappresentazioni costruite da una cultura all'interno di un contesto storico-sociale particolare (Harris 1985). È bene sottolineare che l'organo del gusto è il cervello. Il gusto è infatti culturalmente e storicamente determinato ed attraverso di esso è possibile imparare e trasmettere criteri di valutazione, i quali sono variabili nello spazio e nel tempo. La definizione del gusto fa parte del patrimonio culturale delle società umane ed è dunque soggetta a variazioni, modifiche ed evoluzioni nel corso del tempo anche presso una medesima comunità di attori. Montanari (2006) a questo proposito rintraccia due differenti accezioni di "gusto": l'una è riconducibile ad una esperienza individuale, soggettiva, sfuggente qual è quella afferente al sapore; l'altra è riferita alla valutazione sensoriale di ciò che piace e non piace, una realtà collettiva e comunicata, un'esperienza di cultura trasmessa dalla nascita mediante la socializzazione ad alcuni alimenti piuttosto che ad altri e

possiede un carattere comune e condiviso.

Si noti che tutti i comportamenti alimentari, naturalmente, passano attraverso un momento di scelta ma i meccanismi attraverso cui questa scelta viene operata sono differenti. Harris (1985) ritiene che le scelte alimentari dei popoli siano determinate inconsciamente da un calcolo dei vantaggi e degli svantaggi conseguenti: i regimi alimentari derivanti sarebbero quelli più pratici ed economici possibili in quelle determinate condizioni. Da qui la nascita ed il perpetuarsi di talune abitudini alimentari nonché la valutazione di determinati cibi come buoni o cattivi. Con le parole di Harris (che a sua volta si rifà a Lévi-Strauss) "*il buono da mangiare è il buono da pensare*" (trad. it. 1990: 5). Ovvero: viene scelto ciò che conviene mangiare ed in funzione di questo un particolare cibo assume valore culturale positivo. Tuttavia la prospettiva di Harris è stata oggetto di molteplici critiche. Il processo che trasforma un prodotto nutritivo in un alimento consumabile non si può ridurre meramente a logiche utilitaristiche o di disponibilità ma rimanda all'immaginario ed alle rappresentazioni costruite da una cultura all'interno di un contesto storico-sociale specifico.

Nutrirsi per l'attore non è solo un atto cognitivo perché il cibo, mediante il gusto o il disgusto come categorie culturali attinte da un universo ampio di possibilità, fissa le nostre identità incorporate. Dal punto di vista psicologico "diventiamo ciò che mangiamo": mangiare vuol dire incorporare, far proprie le qualità di un alimento. Inoltre, l'incorporazione rappresenta la base dell'identità collettiva e, allo stesso tempo, l'istanza fondatrice dell'alterità: il cibo, la cucina e le buone maniere a tavola, essendo culturalmente determinati, inseriscono gli esseri umani in un particolare contesto sociale e ordine culturale, favorendo processi di identificazione e distinzione. Le consuetudini alimentari creano il sentimento di appartenenza o di differenza sociale e insieme manifestano i valori della società, inserendosi nel cuore stesso del processo di costruzione dell'identità.

"Il processo di costruzione sociale dell'identità alimentare è l'insieme delle regole d'inclusione o di esclusione di un prodotto, le qualità simboliche degli alimenti si manifestano all'interno dei sistemi di classificazione che danno loro un senso e sono

specifici di ogni cultura. Queste rappresentazioni definiscono l'ordine del commestibile, le modalità di esecuzione dell'omicidio alimentare, di preparazione, di consumo degli alimenti, di condivisione e di scambio, creando un'interrelazione fra naturale e culturale" (Poulain trad. it. 2008: 182).

Fischler (1990) fornisce un'ulteriore interpretazione all'origine del rifiuto alimentare e della selezione di alcuni cibi piuttosto che altri. Tale interpretazione tiene conto tanto della componente biologica quanto di quella cognitiva: la dimensione biologica del disgusto, difatti, può essere messa in relazione con il comportamento onnivoro dell'uomo poiché il disgusto deriverebbe in questo caso dal rifiuto di tutto ciò che appare nuovo e sconosciuto; la dimensione cognitiva, invece, identificando gli alimenti che implicano una componente affettiva (cioè l'idea che il soggetto si fa del cibo, la sua provenienza, le credenze ad esso legate) portano l'individuo a sviluppare in sé il meccanismo del rifiuto o dell'accettazione. Dunque, se un alimento è culturalmente classificato come non commestibile, il disgusto sarà indipendente dalle sue qualità nutritive giacché quella sostanza sarà connotata concettualmente come "impura", rivoltante (Lupton 1996). Per suscitare un senso di repulsione sarà sufficiente una connotazione simbolica dell'alimento in questione.

Nell'analisi della variabilità dei gusti all'interno di una società un ulteriore contributo è quello di Bourdieu (1979), il quale sottolinea come spesso quelli che vengono definiti "gusti" e che dovrebbero presupporre la libertà di scelta tra differenti opzioni siano in realtà non-scelte, cioè imposizioni determinate dall'ambiente, dalla condizione sociale, economica o culturale contingente. Egli impiega il termine "habitus" per indicare i modi in cui i gusti e le disposizioni sono espressi e personificati mentre il cosiddetto "capitale culturale" è il pregresso di conoscenze e norme che l'individuo ha a disposizione per muoversi nel suo mondo. Inoltre, le preferenze alimentari riscontrabili fra i membri di un determinato gruppo sono molto più statiche di quelle espresse in altri settori di pratiche (abbigliamento, musica, etc.). I gusti in campo alimentare si formano prevalentemente nei primi anni di età e dunque non sono criticati e vagliati coscientemente: è per questo motivo che essi vengono

considerati naturali, istintivi, innati e risulta difficile metterli in discussione.

La necessità biologica di mangiare si trova così a fare i conti con il sistema di valori entro cui è inserita. Appare a questo punto ragionevole affermare che mangiare costituisce un (f)atto sociale:

"*un fatto sociale estremamente ricco [...] una forma particolarmente plastica di rappresentazione*" (Appadurai 1981: 3).

Quando si impugnano le posate, si comunica da che parte si sta rispetto agli altri esseri umani, agli animali, alla natura e, non da ultimo, all'economia (Foer 2009).

2.3 "Del mangiare carne": l'alimentazione fra natura e cultura

Il passaggio da un'economia di predazione ad una di produzione ha rappresentato indubbiamente un cambiamento decisivo nel rapporto fra uomini e territorio e fra umanità e cultura. L'agricoltura, presentandosi come una pratica di rottura dell'ordine e affermazione dell'innovazione, ha fatto sì che l'uomo civile si costituisse come entità separata dalla natura. La domesticazione delle piante e degli animali ha consentito all'essere umano di diventare padrone del mondo naturale ergendosi al di sopra di esso (Patterson 2002; Masson 2009; Mason 2005; Rollin 1989).

Le prime società agricole hanno contribuito a segnare la differenza tra natura e cultura, quest'ultima intesa come punto di incontro fra tradizione e innovazione: la tradizione è costituita da saperi, tecniche, valori tramandati mentre l'innovazione rende l'uomo capace di sperimentare nuove realtà (Mason 2007). Nello sviluppo storico delle società umane, l'economia fondata sull'agricoltura e sulla pastorizia si è necessariamente contrapposta all'economia selvatica di appropriazione del cibo: allevare gli animali o cacciarli, coltivare i frutti o raccoglierli allo stato selvatico rappresentavano due pratiche antitetiche. Prende forma in tal modo la dialettica che materializzerà il contrasto fra natura e cultura ricondotto alla contrapposizione fra prodotti vegetali e carnei (Montanari 2006). Tuttavia, a partire dal Medioevo questo

contrasto fittizio ed i relativi modelli alimentari cominciano a modificarsi trovando un punto di incontro: nasce così l'odierno regime alimentare caratterizzato dalla varietà delle risorse e dei generi consumati (Beardsworth 1997, 2004).

In termini politici, la diffusione di una specifica pratica alimentare, può essere letta come esito del consolidamento di quella che Giddens (1999) chiama "life politics", secondo la quale i soggetti possono esercitare elevati livelli di autonomia su decisioni e scelte che modellano la loro vita e formano la loro identità. La life politics risulta essere quindi una politica dell'autorealizzazione, in un ambiente regolato riflessivamente (Giddens 1990): il carattere pluralistico delle forme culturali e politiche della modernità si rispecchia non solo nella possibilità di esplorare identità e stili di vita differenti ma anche nella molteplicità dei modelli alimentari che consentono lo sviluppo di regimi dietetici alternativi. I modelli alimentari disponibili possono essere interpretati come un insieme di esperienze vissute da una comunità umana in relazione al proprio ambiente. Tali modelli sono elementi centrali della trasmissione dei codici sociali e di formazione delle identità sociali: ogni eventuale rimessa in discussione è vissuta come un attacco all'identità propria del gruppo di cui si è membri (Poulain 2002). Ancora secondo l'autore (op. cit.), la cultura viene trasformata da un continuo processo di raffinamento del gusto e della sensibilità (anche Fischler 1980, 1992); questo processo riguarda, in particolare, le esperienze che coinvolgono direttamente il corpo e l'insieme di convenzioni che ruota attorno ad esso. Nutrirsi, per l'attore, non è solo un atto cognitivo perché il cibo, mediante il gusto o il disgusto come categorie culturali attinte da un universo ampio di possibilità, fissa le identità incorporate. L'atto di nutrirsi appare perciò ricco di ambivalenze e paradossi che provocano uno stato di tensione poiché costringono il consumatore a confrontarsi con la sua condizione (Foer 2009; Herzog 2010; Simonsen 2012; Beardsworth 1997 et al.).

Da un simile punto di vista il consumo di carne, con i suoi rimandi simbolici ai concetti di morte e sangue, è considerato sempre più ripugnante, con la conseguenza che l'origine animale di molti alimenti deve essere dissimulata o evitata. Da un punto di vista culturale (e morale) le attività connesse all'uccisione di animali, sono diventate sempre più dei tabù, segnali di inciviltà cui gli attori sociali non vogliono tuttavia

confrontarsi. Nelle società moderne assolvono a questo scopo sia meccanismi psicologici come la "dissociazione" (Manzoni 2006, 2009, 2014; Joy, 2009; Ascione 2010; Volpato 2011 et al.) per cui gli animali destinati a trasformarsi in cibo per l'uomo sono considerati meri oggetti, sia dispositivi culturali ed economici che riescono a mascherare o minimizzare la provenienza di molti prodotti (packaging, lavorazioni alimentari, etichettatura) grazie a istituzioni e meccanismi industriali predisposti ad hoc. I due dispositivi culturali menzionati (ma altri sono operanti entro tale "interazione") sono capaci di portare gli individui ad esimersi dalla riflessione sulla provenienza di quanto è presente nel proprio piatto, in modo che essi tendano a considerare carne e affini come elementi non problematici della dieta quotidiana e fattori contribuenti alla costruzione di una specifica identità anche attraverso le pratiche alimentari (Beardsworth 2004). In una società in cui la gran parte delle persone ha a disposizione un'infinita gamma di pietanze da scegliere, le preferenze alimentari e le scelte personali indicano a se stessi e agli altri aspetti della propria soggettività, ovvero il proprio posto all'interno di un ordine culturale. Tali scelte di consumo agiscono simbolicamente come pratiche di distinzione, ma sono anche inscritte nel corpo (genere, etnia, età, etc.) (Lupton 1996).

2.3.1 Uccidere e mangiare un animale

Una delle differenze riscontrabili fra le antiche culture e l'attuale società è la sostituzione del rapporto personale con l'animale. Nelle culture antiche fra uomo e animale esisteva una relazione di intimità e vicinanza: gli esseri umani vivevano a stretto contatto con gli animali e gli individui si identificavano con la preda al punto da assumerne gli attributi o da proiettare la propria immagine su di essi.

Gli animali erano parte del mondo umano e dell'ordine sociale (Mason 2005; Masson, 2009; Adorno e Horkheimer, 1994). La visione del mondo primeva prevedeva che gli umani fossero rispettosi ed in comunione con il resto della natura e quindi con gli animali. Questi ultimi erano visti come antenati, fratelli dotati di un'anima la cui vita popolava il mondo spirituale, dando ordine e significato al caos (Tuttle 2014). Malgrado ciò, dopo secoli di manipolazione degli animali d'allevamento, gli uomini

furono in grado di esercitare un controllo consapevole e totale su di loro e sui loro processi vitali. Nel soggiogarli fisicamente gli attori sociali ridimensionarono la propria percezione degli animali dal punto di vista mentale e culturale al punto da renderli schiavi (Filippi e Trasatti 2010, 2013). Gli animali domestici furono privati del potere simbolico che detenevano e resi docili attraverso la reclusione forzata, le pratiche di selezione e riproduzione.

L'agricoltura contribuì a sminuire ulteriormente la natura e gli animali perché i contadini, al fine di proteggere i propri raccolti, consideravano molte specie dannose e gli elementi naturali come minacce alla stabilità della propria economia (Rifkin 1992; Mason 2005; Acampora 2008). Ma fu sostanzialmente l'allevamento a trasformare l'immaginario umano nei confronti degli animali. Da spiriti con caratteristiche mitologiche precise, a meri oggetti. L'allevamento sconvolse l'antica relazione uomo/animale mutandola da un rapporto fra pari ad uno tra padrone e schiavo. La degradazione degli animali svalutò l'intera natura e favorì una nuova visione del mondo: gli esseri umani, separati per sempre dalla natura, si elevarono al di sopra di essa, sottoponendola al proprio controllo e alle dipendenze dell'influenza del mercato capitalistico (Adorno e Horkheimer 1994; Filippi e Trasatti, 2010).

Particolarmente interessante risulta a questo proposito il mutamento avvenuto per ciò che concerne la pratica del mangiare carne. Per mangiare un animale lo si deve anzitutto riconoscere come commestibile:

"[...] collocabile cioè in una posizione particolare all'interno di un sistema classificatorio delle specie animali e dei rapporti che esse intrattengono con gli uomini" (Poulain trad. it. 2008: 192).

Il consumo di carne, inoltre, presuppone innanzitutto l'uccisione dell'animale la quale abbisogna di precauzioni simboliche. La società agricola doveva distanziarsi dagli animali per poterli sfruttare:

"[…] per risolvere le contraddizioni legate all'uccisione e al consumo di creature

senzienti, le culture carnivore pre-moderne svilupparono una vasta quantità di atti rituali per compensare l'atto di appropriazione della vita di un'altra creatura" (Rifkin trad. it. 2001: 311-312).

È per questo motivo che la cultura agricola ha escogitato, e poi affinato, degli stratagemmi per annullare l'empatia ed il senso di colpa derivante dall'uccisione degli animali non umani (Joy 2009). Mentre i cacciatori conoscevano il carattere ed il comportamento degli animali ma vi interagivano solo nel momento stesso dell'uccisione vera e propria impedendosi di affezionarvisi, l'individuo che oggi alleva i propri animali li nutre, li "protegge", li addomestica; egli si trova costretto ad erigere delle barriere emotive con lo scopo di ostacolare il legame che si verrebbe a creare con il soggetto animale, in modo tale da essere in grado di ucciderlo. Tali stratagemmi sono definiti da Serpell (1986) "dispositivi di distanziamento" e rappresentano un passo ulteriore rispetto agli antichi rituali espiatori esercitati dai cacciatori. Riferendosi in seguito al modello degli allevamenti industriali sono identificabili concettualmente quattro dispositivi di distanziamento:

- la separazione. Il distacco e la brutalità gratuita sembrano essere le componenti onnipresenti dell'allevamento perché aiutano gli allevatori a mantenere le distanze dalla sofferenza di cui sono responsabili essi stessi. Ciò è reso ancora più semplice nelle moderne fattorie industriali dove a prendersi cura degli animali sono delle macchine;
- l'occultamento. Esso va a braccetto con il meccanismo della separazione. L'agribusiness si impegna a rendere invisibili i luoghi in cui gli animali subiscono maltrattamenti rendendoli anonimi;
- la distorsione. È un espediente culturale che altera la realtà per far apparire la sofferenza e la morte degli animali come qualcosa di naturale o necessario o meritato. Tale processo, forse il più complesso e quindi interessante dal punto di vista psicologico, è inconscio; essendo stati socializzati a provare paura e repulsione per gli animali, per gli esseri umani diventa moralmente più facile controllarli, sfruttarli e ucciderli;

- il trasferimento delle responsabilità. Questo è un retaggio degli antichi rituali di caccia e sacrificio animale ma oggi la responsabilità dell'uccisione è distribuita tra molti individui tramite la burocrazia, presente più che mai nell'ambito dell'industria agroalimentare. Una ditta è specializzata nella produzione di animali, un'altra nell'ingrasso, un'altra ancora nel trasporto, un'altra nell'uccisione e altre ancora nell'impacchettamento e nella distribuzione in catene di supermercati. Il testimone passa fra così tante mani che alla fine nessuno si sente responsabile dell'atto dell'uccisione.

Attualmente, al fine di liberarsi la coscienza, il genere umano ha edificato una serie di barriere che lo separano dall'animale di cui si nutre. Sottraendosi ad una relazione di vicinanza, l'umanità è riuscita a sopprime il legame emotivo che accompagna l'uccisione di un'altra creatura. Mentre i pensatori illuministi hanno oggettivato la natura trasformandola in risorsa e merce perciò attribuendole connotati meccanici pur di giustificarne la manipolazione tecnologica e lo sfruttamento economico (Rollin 1989), nell'età contemporanea la cultura ha ulteriormente separato gli esseri umani dagli animali di cui si nutrono trasferendo la responsabilità dell'uccisione, nascondendo l'atto della macellazione, camuffando il processo di smembramento e celandone l'aspetto nelle preparazioni alimentari. D'altronde, come fa notare Lupton (1996), uccidere gli animali non-umano, non è un gesto molto lontano dall'uccidere e consumare carne umana; da qui il veto, almeno in Occidente, al consumo di animali domestici, considerati alla stregua di "piccoli umani".

2.4 Una forma di oggettivazione animale: l'allevamento intensivo

A partire dal secolo scorso, in concomitanza con la progressiva industrializzazione, abbiamo assistito alla graduale meccanizzazione delle tecniche agricole e d'allevamento. Un inedito senso del tempo si impone come principio organizzatore della nuova era industriale; l'obiettivo primario del nuovo ordine è l'efficienza, perseguibile attraverso un sistema che fa corrispondere ad un minimo sforzo la massimizzazione del prodotto. La velocità sostituisce in breve tempo la qualità come

modus operandi in risposta alla nascente cultura della produzione di massa (Rifkin 1992).

È visione comune considerare sinonimi i termini “industrializzazione” e “progresso” e, ad uno sguardo approssimativo, è forse possibile pensare che essi vadano di pari passo, ma questo è un argomento difficilmente dipanabile. Purtroppo, le conseguenze di tale processo non sono tutte positive, in particolare quando coinvolgono il delicato equilibrio dell’ecosistema, e ciò che in esso è contenuto. Un triste esempio di questa considerazione risulta essere il trattamento riservato agli animali da allevamento all’interno delle industrie che ne ricavano carne, prodotti caseari e uova. Gli stabilimenti per la lavorazione della carne furono le prime industrie a sperimentare la ormai celebre e rivoluzionaria “catena di montaggio” fordista. Grazie a questo tipo di produzione, la velocità a cui gli animali potevano venire uccisi, squartati, puliti e lavorati per essere consumati era notevole. Ai fini dell'uccisione in massa, per la prima volta si ricorse a macchinari a cui l'uomo stesso era costretto ad adeguarsi nel ritmo e nelle esigenze di produzione.

La carne diviene in questo modo testimone dell'ethos utilitarista: l'utilitarismo moderno infatti si è fuso con i processi di produzione razionale, trasformando gli animali in una materia manipolabile il cui valore è oggi misurato in termini di mercato. Rifkin (op. cit.), a questo proposito, sostiene che il moderno complesso di produzione e lavorazione della carne riflette la mentalità contemporanea sia per quanto riguarda l'organizzazione che negli obiettivi: la natura viene letteralmente spogliata del proprio valore intrinseco, ridotta a risorsa (merce) trasformata in prodotto commerciale e, infine, spesa sul mercato. Anche Pollan (2008) condanna l'imperativo capitalista della massima efficienza a ogni costo, affermando che quest'ultimo ha creato un sistema in cui l'impulso economicista tende a erodere i pilastri morali della società. La pietà per gli animali da noi allevati è una delle vittime sacrificate a questo imperativo: a quale costo?

2.4.1 I dati sugli allevamenti intensivi

La FAO (*Food and Agriculture Organization*) nel 2006 ha redatto *Livestock's Long*

Shadow: Environmental Issues and Options, un rapporto imparziale sull'impatto degli allevamenti industriali sull'ambiente. Esso afferma che gli allevamenti industriali occupano il 70% di tutte le terre agricole e il 30% della superficie del pianeta. A fronte di una popolazione mondiale di circa 6,8 miliardi di persone, annualmente sono allevati e uccisi per il consumo alimentare 56 miliardi di animali. L'Agenzia delle Nazioni Unite nel 2006 ha calcolato che dalle 228 milioni di tonnellate di carne all'anno attuali, nel 2050 la produzione salirà a 463 milioni e quella di latte da 580 a 1043 milioni di tonnellate[13]. Il mercato globale è inoltre costituito al 33% da carne avicola, al 36% da carne suina, al 24% da carne di bovino e al 5% da carne di ovini[14].

Le emissioni di anidride carbonica provenienti dagli allevamenti e dal ciclo di produzione della carne sono stimate al 18% e il 51% di quelle globali; in altre parole sono causa del riscaldamento globale. Ricerche ancora più recenti e autorevoli effettuate dall'ONU e dalla *Pew Commission* dimostrano che il bestiame contribuisce più dell'intero settore dei trasporti a livello mondiale (treni, navi, macchine ed aerei) ai cambiamenti climatici. Secondo l'ONU l'allevamento di animali è responsabile del 37% delle emissioni antropogeniche di metano, che ha un potenziale di riscaldamento globale (GWP) 23 volte superiore a quello della CO_2 e del 65% delle emissioni antropogeniche di ossido di nitroso, il cui GWP è 296 volte quello della CO_2. I dati più attuali quantificano anche il ruolo della dieta: gli onnivori contribuiscono alle emissioni di gas serra sette volte più dei vegani (Foer 2009: 66-67). È necessario ricordare inoltre che il sistema zootecnico utilizza ingenti quantitativi di acqua e potenti inquinanti come i pesticidi contaminando in tal modo il suolo, i mari, i fiumi, le fonti di acqua e l'atmosfera. L'inquinamento diffuso proveniente dall'agricoltura, lo spandimento dei liquami provenienti dagli allevamenti e l'erosione del suolo sono responsabili del 50%-80% dell'inquinamento delle acque con conseguente perdita della biodiversità[15].

---

13 FAO: *Livestock's long Shadow* (2006) in *I costi reali del ciclo di produzione della carne*, "Rapporto LAV", 2012.

14 FAO: *Trade and Market Division*, 2008. *Sources of the world's meat supply*, 2007.

15 http://www.fao.org/docrep/012/k7930e/k7930e00.pdf.

Gli animali, imbottiti di ormoni e antibiotici al fine di non farli ammalare a causa di un'alimentazione forzata ed innaturale, danno origine a rifiuti che contaminano il territorio circostante. Il lagunaggio dei liquami prodotti rilascia elevati livelli di *gas* tossici e ammoniaca che contribuiscono al buco dell'ozono. Gli allevamenti intensivi concentrano molti animali in spazi ristretti i quali forniscono una perfetta condizione affinché si sviluppino malattie virali potenzialmente in grado di colpire l'uomo (esempi recenti sono stati quelli relativi al virus della mucca pazza, della febbre aviaria e della peste suina); la carne è un prodotto in grado di veicolare epidemie globali. Appare chiaro che senza un intervento immediato, il ciclo di produzione della carne diventerà molto presto uno dei fattori determinanti sui quali intervenire per arginare il problema del cambiamento climatico. Inoltre, come riportato all'interno del *Rapporto LAV. I costi reali del ciclo di produzione della carne* (2012), il business della produzione animale in Europa e in America gode di sussidi statali diretti ed indiretti che vanno ad alimentare il circolo vizioso della produzione e le fila dei costi addizionali per la collettività. Il ciclo di produzione della carne organizzato industrialmente è dunque un insieme di attività inefficienti che trasformano ingenti quantità di proteine vegetali in piccole quantità di proteine animali garantendo bassi prezzi al consumo (e bassa qualità). Si noti inoltre che le produzioni vegetali per il consumo umano non beneficiano delle stesse sovvenzioni nonostante il loro impatto sull'ambiente sia minimo e la resa decisamente maggiore poiché è noto che per produrre proteine animali sono necessarie proteine vegetali in quantità multipla. Per ottenere 1 kg di carne bovina, occorrono 16 kg di soia e cereali, 6 kg per 1 kg di carne suina e mezzo kg per un 1 litro di latte. Si è anche calcolato che da 1 ettaro di terreno, che può produrre 1.848 kg di soia, si ricavano soltanto 66 kg di proteine se destinato all'allevamento bovino. Per produrre 1 kg di carne bovina occorrono inoltre 30 metri cubi di acqua contro 0,45 per produrre 1 kg di cereali.

2.4.2 Cosa sono gli allevamenti intensivi?

L'allevamento industriale è un sistema di produzione intensivo, in cui gli animali sono il frutto di tecniche di manipolazione genetica, hanno mobilità ridotta, vengono nutriti

con diete innaturali comprendenti farmaci, i quali servono non per la loro salute (strutturalmente compromessa), ma per la massima redditività. Gli antibiotici non occorrono per curare le malattie, ma per supplire a sistemi immunitari geneticamente distrutti: gli allevatori non mirano a produrre animali sani. Più che una serie di pratiche, il sistema zootecnico (o agribusiness) è frutto di un atteggiamento mentale, figlio del capitalismo di cui riflette la dinamica: esso riduce ai minimi termini i costi di produzione e, al tempo stesso, ignora sistematicamente il prezzo relativo al degrado ambientale, alle malattie e alla sofferenza degli animali nonché le conseguenti spese sostenute indirettamente dalla collettività sul lungo periodo. L'integrità pisco-fisica delle bestie ivi costrette a sopravvivere viene regolarmente lesa in nome dell'economia. L'allevamento intensivo considera la natura un ostacolo da superare: calcola quanto si possono tenere gli animali vicini alla morte senza ucciderli ed è questo il suo modello di business (Foer 2009).

Augé (1992) ha elaborato la nozione di "non-luogo" per riferirsi a quegli spazi a cui per accedere è necessario essere in possesso di un codice e dove è possibile essere perennemente sostituiti da altri individui con codice analogo. L'allevamento industriale si configura quindi come un non-luogo: spersonalizzato, meccanizzato, l'animale ivi costretto a sopravvivere perde le sue connotazioni identitarie sia simbolicamente che concretamente durante le operazioni della catena di smontaggio. Anche l'animale dell'allevamento intensivo non ha un nome proprio bensì possiede un codice eternamente sostituibile che lo defrauda della sua individualità, del suo carattere, della sua emotività. Disconoscere l'entità animale come soggetto, negargli un nome vuol dire renderlo disponibile allo sfruttamento, oggetto di consumo fruibile. In una parola: mercificarlo. Ogni singolo esemplare si fa prodotto di se stesso: subordinato alle esigenze di mercato, assume le caratteristiche proprie di un materiale, uno strumento, un mezzo per un fine. Reificare l'animale, rimuoverne il nome sono meccanismi atti a legittimarne e renderne possibile lo smembramento per smontarlo ulteriormente in tagli di carne da distribuire al supermercato.

Secondo Noske (1997), è possibile guardare agli animali inseriti nella catena produttiva industriale attraverso una prospettiva analoga a quella marxista

sull'alienazione. La filosofa individua quattro tipi di alienazione subita dagli animali non-umani:

- alienazione dal prodotto. Gli animali sono alienati da quanto producono sia che si tratti del proprio corpo sia che si tratti della progenie. Le femmine forzatamente ingravidate subiscono la sottrazione immediata dei cuccioli alla nascita e il corpo dell'animale, trasformato in macchina, diventa la causa della sua sofferenza lavorando contro gli interessi dell'animale stesso;
- alienazione dall'attività produttiva. Il sistema zootecnico si è appropriato del corpo e delle funzioni biologiche dell'animal; l'enfasi posta su una sola abilità del soggetto animale (come nel caso delle mucche da latte), determina una disabilitazione di tutte le altre caratteristiche sue proprie. L'animale è costretto a specializzarsi, l'intero individuo è obbligato a subordinarsi ad una specifica attività. L'animale è incorporato nella tecnologia umana, modificato per essere adatto al sistema di produzione e le sue parti "illegittime" vengono rimosse perché di intralcio alla produzione stessa. Esso risulta, così, de-animalizzato, rimosso dalla sua soggettività intraspecifica;
- alienazione dai propri simili. La produzione industriale capitalista rimuove gli animali dalla loro stessa società, in un continuo meccanismo di reificazione del soggetto. La maggioranza delle specie addomesticate è infatti altamente sociale (comunicazione, contatto corporeo, gioco, apprendimento) e, in assenza di membri della propria specie, esse entrano in contatto facilmente con gli umani. Oggi anche il rapporto essere umano-animale è divenuto del tutto impersonale, soggiogato alle logiche produttive imperanti e assoggettato alla mediazione tecnologica;
- alienazione dall'ambiente. La domesticazione capitalista ha rimosso l'animale in toto dal suo ecosistema. Gli animali in allevamento non hanno contatti con l'ambiente circostante (spesso nemmeno escono alla luce del sole), il cibo industriale non è adatto al loro sistema digestivo e l'ambiente artificiale e standardizzato non offre stimoli visivi ed uditivi, con la conseguenza di determinare l'intorpidimento dei sensi e l'insorgenza di comportamenti

altamente monotoni e stereotipati per sfogare lo stress, non riscontrabili in natura.

La cultura umana industriale ha sottoposto al proprio controllo anche la riproduzione delle altre specie. Il controllo totalizzante di questa si organizza secondo piani amministrativi, sviluppandosi in modo tecnico-scientifico e l'allevamento intensivo è un esempio concreto del modo in cui avviene la pianificazione di un gesto così denso di significato in natura (Rifkin 1992). Gli animali hanno perso definitivamente l'accesso al proprio corpo, vengono umiliati, sviliti mentre le industrie parlano di "produzione" e "riproduzione" dell'animale in un'accezione meramente economica e oggettivata. Nelle industrie di sfruttamento degli animali tutto è volto alla distruzione materiale e allegorica dei corpi (Noske 1997). Su essi agiscono tecniche di violenza che li sezionano fino a diventare altro da ciò che erano; viene annullata la loro essenza, le sembianze al punto che non rimane nemmeno un indizio capace di rimandare alla precedente fase corporeizzata dell'animale. Il processo di frammentazione che ne deriva rimuove l'individualità del (s)oggetto che ha di fronte; ogni parte sezionata diviene oggetto e merce. Tutti i corpi animali sono in qualche maniera in gabbia, il nostro potere su di essi ne richiama le catene, rendendo invisibile il loro status di vittime, il nostro potere sugli animali rende invisibile la loro totalità corporea.

L'appropriazione e l'uso del corpo animale attraverso l'economia è totale. La violenza perpetrata dal sistema zootecnico non è simbolica, per riprendere Bourdieu (1970), è invece una sottomissione tout court, un annientamento distruttivo dei corpi animali che non realizzano talune prestazioni, che eccedono rispetto alla norma, che non mostrano determinate caratteristiche. Nei laboratori diventano "cavie" da laboratorio, nelle stalle diventano "bestiame", negli zoo "animali da zoo": subentra l'appropriazione di un linguaggio neutro, che richiama le macchine e le funzioni ad esse connesse, che ancora una volta ignora le necessità e le peculiarità di un soggetto senziente perché acriticamente valutato come parte meramente passiva di un enorme ingranaggio.

L'industria agroalimentare è riuscita poi a rendere le persone avulse dal cibo

nonché a gestire l'agricoltura secondo i propri *diktat*, imponendo la reificazione del soggetto animale (Patterson 2002). La violenza cui vengono sottoposti questi surrogati di animali, infatti, viene normalizzata perché si è radicata una giustificazione morale in base alla quale il male inflitto viene assoggettato al raggiungimento degli obiettivi economici prefissati. Inoltre, analogamente a ciò che avviene durante una guerra, si assiste ad una progressiva assuefazione alla violenza inflitta agli animali (Manzoni 2014). I lavoratori che prestano servizio nei mattatoi hanno a che fare con una vera e propria catena di (s)montaggio che, a differenza di quelle classicamente intese, utilizza come materia prima esseri senzienti. Il cliente sembra quasi essere inconsapevole, indifferente a ciò che si cela dietro il suo piatto, a chi si cela dietro il suo gusto; si può presupporre che egli sappia a grandi linee di cosa si ciba, ma sembra ignorarlo, in un meccanismo in tutto e per tutto simile a quello che in psicologia viene definito come "rimozione" o "negazione" (op. cit.).

2.4.3 La vita degli animali negli allevamenti intensivi

Sin dalla nascita, gli animali di simili allevamenti sono tenuti reclusi in CAFOS (confined animal feeding operations) progettati appositamente per ospitare migliaia di esemplari alla volta, necessariamente trattati come unità di produzione.

Gli stabilimenti che producono la carne si trovano in aree isolate del territorio per evitare che le persone li vedano. Joy (2009) sostiene che la popolazione venga appositamente "protetta" dal contato diretto con le vittime del sistema industriale per timore che essa metta in dubbio il sistema stesso oppure neghi la propria partecipazione ad esso. In quali condizioni vivono gli animali negli allevamenti?

- I maiali. La maggior parte dei maiali trascorre l'intera esistenza senza mai avere contatto con l'aria aperta finché non viene stipata su un camion per essere trasportata al macello. Dopo la nascita, i maialini vengono castrati, le loro code tagliate senza anestesia e ciò avviene perché in condizioni di estremo stress e sofferenza come quelle che sono prossimi a subire, i maiali sviluppano comportamenti nevrotici e lesivi arrivando letteralmente a strappare a morsi le code dei compagni coi quali sono costretti a convivere a strettissimo contatto.

Quando tutte le loro esigenze etologiche naturali vengono frustrate, i poveri animali manifestano una reazione psicologica denominata “sindrome da stress suino” (SSS) che consta di alcuni sintomi come affanno, ansia, morte improvvisa, automutilazione. Essi vengono indotti alla follia e adottano comportamenti stereotipici, cioè condotte mai riscontrate in natura. Ai maialini appena nati è permesso prendere il latte per poche settimane attraverso le sbarre di una gabbia metallica che li separa dalla madre. Talvolta capita che uno dei cuccioli venga accidentalmente schiacciato dalla genitrice, la quale non ha la minima possibilità di muoversi all'interno della cosiddetta “gabbia di gestazione”, larga mezzo metro e così stretta che la scrofa non si riesce a voltare. Dopo lo svezzamento, i giovani animali vengono ammassati in recinti o capannoni ove verranno ingrassati nel minor tempo possibile. Le strutture ospitanti sono impregnate di gas nocivi dovuti agli escrementi dei maiali e l'aria è densa di polvere e residui cutanei al punto che molti esemplari soffrono di disturbi respiratori cronici o muoiono prematuramente per malattie polmonari. Quando i maiali raggiungono il peso ideale, sono pronti per il mattatoio. Essi vengono stipati nel maggior numero possibile all'interno dei camion. La densità di animali è talmente alta e le condizioni di trasporto così precarie (il viaggio può durare anche ventotto ore durante le quali le bestie non ricevono acqua, cibo, assistenza veterinaria e sono sottoposte alle temperature climatiche contingenti) che il tasso di mortalità è molto alto. Arrivati a destinazione, i maiali sopravvissuti vengono condotti in alcuni recinti in attesa della propria sorte. Quando arriva il loro turno essi vengono spinti lungo uno stretto passaggio in cui camminano, non senza riluttanza, in fila indiana fino al luogo in cui verranno uccisi. Gli animali hanno la possibilità di udire chiaramente le urla disperate dei compagni davanti a loro nonché quelle degli operatori umani addetti alla macellazione e ciò, naturalmente, scatena in loro un crescendo di agitazione e paura alle quali non possono in alcun modo sottrarsi. Per legge gli animali da macello dovrebbero essere storditi e resi privi di sensi prima della vera e propria uccisione ma spesso accade che i maiali siano coscienti quando

vengono appesi per le zampe a testa in giù e si dibattono o scalciano mentre vengono trasportati verso la postazione detta "dello sgozzamento". A causa della velocità con cui gli animali dovrebbero venire storditi e ammazzati, capita spesso che alcuni esemplari sopravvivano alla seconda fase ed arrivino consapevoli alla tappa successiva, ovvero quella in cui vengono immersi nell'acqua bollente al fine di rimuovere le setole dal manto peloso[16].

- I manzi. In un allevamento, lo svezzamento è il momento più traumatico per gli animali. Le mucche separate dai vitellini muggiscono per giorni tentando invano di richiamare il proprio figlio e i vitellini sono soggetti ad ammalarsi e deprimersi (Masson 2009). Questo avvenimento risulta essere uno dei più gravi fattori di stress psicologico subiti da tali animali. Mentre le femmine della loro prole verranno utilizzate come macchine per la produzione casearia, i maschi serviranno per fornire carne di vitello a buon mercato. I vitelli maschi vengono castrati, marchiati e privati delle corna senza anestesia per poi essere destinati a trascorrere alcuni mesi all'interno di un recinto ove verranno abituati a consumare cibi manipolati (grano, medicinali, integratori di grassi e proteine) per portarli in poco più di un anno a pesare da 36 kg a 450 kg. Il resto della loro vita viene spesa in un feedlot (un recinto da ingrasso) sovraffollato, sporco, fino al momento della macellazione. Poiché nemmeno il bestiame desidera essere condotto verso la sala della macellazione essi vengono spesso stimolati mediante pungoli elettrici e costretti a recarsi verso il luogo del non ritorno. Una volta arrivati a destinazione, i bovini vengono storditi, incatenati, dissanguati, scuoiati e sventrati. Anche in questo caso accade spesso che gli animali siano ancora coscienti durante il trasporto alla sala di macellazione, morendo letteralmente "pezzo per pezzo"[17].
- Le mucche da latte. La maggioranza delle mucche conduce la propria vita confinate in aziende casearie, all'interno di piccole stalle, mangiando da un

[16] Eisnitz, Gail (1997), *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane treatment Inside the U.S. Meat industry,* Prometeus Books, Amherst, New York.

[17] Warrick, Joby, *They Died Piece by Piece*, The washington post, 10 April 2001.

nastro trasportatore e con poca possibilità di movimento. Esse poggiano su un pavimento di cemento o calcestruzzo, zuppo di escrementi. Alle mucche da latte vengono iniettati ormoni della crescita, sono fecondate artificialmente ogni anno al fine di massimizzare la produzione di latte e subiscono la mungitura meccanica per circa dieci mesi l'anno. Nelle industrie casearie, i vitellini vengono allontanati dalla madre poco dopo la nascita così che il latte possa essere destinato al consumo umano. Giacché queste povere bestie producono sei-dieci volte più latte del normale, i loro corpi sono a tal punto stressati che sviluppano spesso gravi mastiti, zoppie e rallentamenti del processo metabolico. Al fine di limitare simili episodi, la loro alimentazione viene integrata con cereali e proteine animali che normalmente non assumerebbero in natura poiché il loro nutrimento naturale sarebbe composto da erba e foraggio. Una mucca in natura vivrebbe all'incirca vent'anni; all'interno dell'industria dell'agribusiness ne vive solo quattro, dopodiché è inviata al mattatoio perché dichiarata "esaurita" (Joy 2009).

- I vitelli. I vitelli maschi non sono utili all'industria casearia così essa se ne disfa ammassandoli su camion quando hanno ancora poche ore di vita, in modo da spezzare immediatamente il legame intimo che si instaura con la genitrice. La maggioranza dei vitellini vive tra le sedici e le diciotto settimane incatenati o legati per il collo in stalle anguste o minuscoli box in cui non hanno la possibilità di coricarsi o girarsi. Per ottenere una carne anemica, una fra le più pregiate sul mercato, essi vengono nutriti con un'alimentazione priva di ferro e infatti spesso tentano di masticare le sbarre di ferro dei box in cui sono rinchiusi per supplire a tale mancanza. Sono inoltre noti comportamenti stereotipici indotti da noia e stress quali sfregare la testa ossessivamente, dondolarla, calciare e grattarsi energicamente fino a ferirsi. Tali comportamenti, sintomatici di grave patimento e sofferenza, portano i vitelli ad esprimere atteggiamenti autolesivi (op. cit.).
- Il pollame. I volatili hanno una vita brevissima negli allevamenti industriali dovuta al fatto che vengono alimentati con cibi imbottiti di farmaci e ormoni

acceleratori della crescita. Naturalmente, non essendo geneticamente predisposti a sopportare il peso che dovranno raggiungere, spesso presentano deformità strutturali e dolore cronico alle articolazioni. I volatili da carne passano i pochi giorni di vita (circa un mese e mezzo) all'interno di capannoni privi di arricchimenti ambientali i quali arrivano a contenere fino a cinquantamila esemplari. Gli individui animali qui rinchiusi tendono a sviluppare comportamenti psicotici indotti dallo stress come il cannibalismo o il beccarsi nevroticamente le penne, fino a ferirsi. Per arginare questo fenomeno si applica una tecnica definita "de-beccamento" per cui la parte anteriore dei becchi dei volatili viene tagliata con una lama rovente, naturalmente senza che venga somministrata alcuna forma di anestesia. Nei macelli destinati al pollame, la velocità di produzione rasenta gli 8.400 animali all'ora sicché si può intuire che il benessere di ogni individuo animale sia tenuto davvero in poco conto. Gli uccelli pronti per la macellazione vengono malamente gettati da operatori non sempre qualificati su un nastro trasportatore e successivamente agganciati a testa in giù, con le zampette legate. Essi vengono uccisi mentre sono completamente coscienti mediante un macchinario che presenta una lama affilata con la quale taglia le gole dei polli disposti in fila. Successivamente, i corpi dei volatili vengono buttati nell'acqua bollente con la solita percentuale di animali bolliti vivi perché il macchinario che dovrebbe tagliare in un solo colpo le gole del pollame presenta un elevato margine di errore (Foer 2009).

- Le galline ovaiole. I volatili utilizzati per la produzione intensiva di uova nascono in incubatrici industriali. Poiché i pulcini maschi non hanno alcun valore economico, vengono scartati poco dopo la nascita e tritati vivi per divenire il cibo di altri animali da allevamento, gassati o gettati nei sacchi dell'immondizia ove moriranno per soffocamento e disidratazione. Le femmine, invece, vengono stipate in circa 6 esemplari all'interno di gabbie metalliche delle dimensioni di un foglio A4. Questi poveri animali spendono tutta la propria vita in tali gabbie metalliche dove mangiano, dormono e defecano senza avere lo

spazio per spiegare le ali. Essendo state geneticamente modificate, le galline ovaiole depongono dieci volte più uova delle loro antesignane e sono spesso soggette a prolasso uterino o rottura di ossa, normalmente ignorate dagli operatori del settore perché la mole di animali presenti all'interno di ogni capannone non permette che essi siano assistiti singolarmente da un veterinario. Quando le galline non producono un adeguato numero di uova giornaliere, circa ad un anno di età, vengono tirate fuori dalle gabbie e spedite al macello (op. cit)[18].

- I pesci. Anche molte specie di pesci vengono allevate in impianti artificiali di acquacoltura: i CAFOS marini. Tali strutture possono essere posizionate sulla terraferma in ambienti chiusi ma controllati, oppure in mare, vicino alle rive. I CAFOS marini contengono migliaia di pesci accalcati in recinti pieni di parassiti e malattie; è di uso comune somministrare anche in questo caso antibiotici, pesticidi, ormoni della crescita. Alcuni pesci sono geneticamente modificati per rispondere alla domanda di efficienza massima con il minimo sforzo. Le sostanze chimiche immesse e assorbite dai singoli esemplari, inquinano l'ambiente (nelle colture di mare, alcuni pesci riescono a scappare dai recinti, diffondendo virus, malattie o riproducendosi e contaminando il patrimonio genetico degli altri esemplari) nonché il nostro apparato digerente. Allo scopo di uccidere i pesci, sono stati collaudate molteplici modalità. Spesso essi vengono lasciati soffocare fino alla morte fuori dall'acqua dopo la cattura oppure, negli allevamenti marini intensivi, vengono letteralmente aspirati con una pompa e scaricati nella zona atta alla macellazione. Qui le prassi di uccisione sono le più varie: l'elettrocuzione, lo stordimento con percussione (ovvero mediante un colpo in testa), il congelamento da vivi (gli animali

[18] Dal 1° gennaio 2012 sono vietati su tutto il territorio comunitario gli allevamenti di galline ovaiole nelle vecchie gabbie di batteria: le galline devono essere tenute all'aperto, a terra o in "gabbie modificate", con almeno 750 cm^2 di superficie a disposizione di ciascuna gallina, un nido, lettiera, posatoi e dispositivi per accorciare le unghie, in modo da soddisfare i loro bisogni biologici e comportamentali. Si tratta di un risultato faticosamente ottenuto dopo anni di battaglie e osteggiato da molti allevatori, attuato in base al combinato disposto della normativa comunitaria (art. 5 Direttiva del Consiglio n.74 del 19 luglio 1999) e nazionale (Decreto Legislativo 29 luglio 2003 n.267).

muoiono lentamente abbandonati su lastre di ghiaccio), l'asfissia, l'infilzamento (Joy 2009). In questa sede ricordiamo un'ulteriore pratica adottata dai pescatori a fini commerciali detta della "pesca a strascico". Essa consiste nel trainare attivamente una enorme rete da pesca sul fondo del mare; questa pratica non tiene conto del bycatch ovvero l'ingente numero di pesci e altri animali marini indesiderati che cadono nella rete e che vengono rigettati in mare morti. Le lenze buttate in acqua catturano delfini, tartarughe, mammiferi, uccelli marini e specie rare danneggiando gravemente il fondale lungo il quale vengono trascinate[19.]

La costrizione nei confronti degli animali non ha bisogno che essi vengano riconosciuti come individui perché non ha da temere alcuna resistenza da parte della vittima. L'ordine gerarchico non è minacciato ma anzi perpetuato e confermato quotidianamente (Filippi 2011). Il potere socialmente prodotto nei confronti degli animali li annienta come tali: essi vengono de-animalizzati, cioè privati della loro essenza più intrinseca e trasformati in beni di consumo.

Per riprendere Foer (2009:. 282):

"*L'allevamento intensivo cesserà prima o poi di esistere per via della sua assurdità economica. È completamente insostenibile. La terra finirà per scuoterselo via di dosso come un cane si scuote via le pulci; resta da vedere se finiremo scossi via anche noi*".

2.5 La prospettiva di Melanie Joy: l'ideologia del carnismo

La relazione fra umani e animali è molto complessa. Tale complessità deriva dal trattamento ambivalente che riserviamo loro, come ben evidenziato dal consumo umano di carne animale. Mangiare carne è moralmente problematico perché contrappone il nostro desiderio di non far del male agli animali con il nostro appetito per le loro carni. Questa tensione – amare gli animali ma consumarne la carne - rappresenta l'essenza del paradosso legato all'impiego di carne come fonte di cibo.

[19] Woodar, Colin (2000), *Ocean's End: Travels through Endangered Seas*, Basic Books, New York.

La carne costituisce una parte importante della dieta dei paesi occidentali. Un italiano medio consuma all'incirca 90 kg di carne l'anno, con un incremento di circa il 200% dagli anni '60[20]. Per soddisfare questa crescente richiesta è necessario produrre una gran quantità di carne. Prendendo in considerazione la sola produzione interna, nel 2001 l'Italia ha prodotto 4.1 milioni tonnellate di carne. La produzione di un simile quantitativo di carne richiede la macellazione di un gran numero di animali. Nei soli Stati Uniti il numero di animali uccisi ha raggiunto il tetto di 9 miliardi di animali er anno (Joy 2009). Questa cifra non comprende il consumo dei paesi europei, il crescente consumo di carne nei paesi orientali e l'allevamento e consumo di pesce. Queste statistiche potrebbero indurci a pensare che viviamo in un'epoca in cui non ci si cura affatto degli animali. Tuttavia secondo la American Pet Association[21], un terzo degli americani possiede un cane (39%) oppure un gatto (33%) e i proprietari di animali da compagnia spendono complessivamente 43 miliardi di dollari l'anno per i loro animali. Possedere un numero crescente di animali fa sì che in generale ci si prenda maggiormente cura di loro. Il fatto che il possesso di animali sia così diffuso e la presenza di leggi severe contro atti di crudeltà nei loro confronti, sembra contrastare con il nostro crescente consumo di carne. Come può una società da una parte uccidere miliardi di animali per cibo e dall'altra farli entrare nelle proprie case e approvare leggi per proteggerli? Come possono le persone amare al contempo gli animali e le loro carni? In altre parole, come fanno le persone a gestire il paradosso legato al consumo di carne (Loughnan, Bratanova e Puvia 2015)?

Fondamentale ai fini della seguente discussione appare la ricerca condotta dalla psicologa e sociologa Melanie Joy nel suo libro *"Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche?"* (trad. it. 2012). La studiosa analizza le motivazioni psicologiche e culturali alla base del carnismo, ovvero quell'ideologia pervasiva nella società contemporanea che, mediante la reiterazione di ben strutturati meccanismi cognitivi, permette l'atto di cibarsi di animali rendendolo neutrale, a-problematico perché connotato dai tratti della tradizione e della consuetudine. Joy (op. cit.), a

[20] *Per capita meat consumption by nation*. World Research Institute (WRI), (2010).

[21] *U.S Petownership statistics*, American Pet Products Association (APPA), (2009).

partire dalla domanda "*perché non mangiamo i cani?*" sviluppa la sua dissertazione.

Perché una mucca ed un cane vengono considerati in maniera differente? Il problema che sta alla base di questa contraddizione riguarda la diversa percezione che gli esseri umani possiedono dei due animali e tale percezione è forgiata dagli "schemi mentali", ovvero delle cornici psicologiche che plasmano le credenze, i pensieri, le esperienze che quotidianamente vivono gli individui. Gli schemi mentali agiscono dunque come sistemi classificatori e determinano il modo in cui gli attori sociali si rapportano ad ogni ambito dell'esistenza, ivi compresi gli animali. Tali dinamiche psicologiche influiscono fortemente anche sui gusti alimentari: una specifica pietanza viene apprezzata in relazione a ciò che si è imparato a conoscere e a farsi piacere. Il cibo, inoltre, è fortemente simbolico ed è il suo stesso simbolismo a rinforzare in larga parte le preferenze alimentari degli individui aiutato in questo dalle tradizioni culturali relative all'alimentazione.

"[...] non solo le nostre credenze guidano le nostre azioni ma pure le nostre azioni rafforzano le nostre credenze. Più non mangiamo carne di cane e mangiamo quella di mucca, più rafforziamo la credenza che i cani non siano commestibili e le mucche invece sì" (Joy trad. it. 2012: 26).

Ciò che manca nel processo percettivo di un essere umano quando si tratta di specie considerate commestibili dalla sua cultura, è la connessione che dovrebbe crearsi tra la carne nel piatto davanti a sé e l'animale vivo. Venendo ignorato il collegamento esistente tra la carne e l'alimento di derivazione animale, il pensiero laterale – quello che dovrebbe sollecitare la riflessione sull'origina di certe pietanze – si blocca. Se le persone non sono coscienti di tale gap, esse sono private degli strumenti che consentirebbero loro di capire che esiste la possibilità di scegliere e quindi di mettere in discussione tale abitudine. Se è vero che si compie una scelta ogni qualvolta ci si nutra di carne, è poi l'assenza del disgusto - culturalmente determinata - a preservare il soggetto dall'eventuale disagio sperimentato durante l'atto di nutrirsi di carne.

Secondo la sociologa, è il sistema che insegna a non sentire: finché non verrà conferito valore a ciò che si ha di fronte non sarà necessario interrogarsi sul significato che gli si sta attribuendo, spianando così la strada all'intorpidimento emotivo come modalità adattiva per fronteggiare azioni potenzialmente latrici di emozioni negative. L'autrice ritiene che il cosiddetto "intorpidimento mentale" sia in realtà composto da una molteplicità di dispositivi di difesa e meccanismi che operano a livello sociale e psicologico (nel subconscio) e che, distorcendo le percezioni degli individui, allontanano i singoli dalla realtà, trasformando la naturale empatia umana in apatia e assuefazione.

2.5.1 Il carnismo e la carnecrazia

Nel mondo industrializzato occidentale, la carne viene mangiata non per necessità ma perché si sceglie di assumerla fra una vasta gamma di nutrienti a disposizione. Questo genere di alimentazione, tuttavia, non viene riconosciuta come una delle numerose scelte a disposizione, bensì come un dato di fatto, qualcosa di predeterminato, di naturale. Joy (2009) definisce "carnismo" il sistema di credenze sotteso all'atto di mangiare carne. Esso, ad un esame approfondito, rispecchia una vera e propria ideologia perché oltre ad essere un sistema di credenze condivise, sussume in sé le pratiche che riflettono tali credenze. Il carnismo è talmente radicato da risultare una regola, ed è per questo motivo che appare invisibile. Necessita pertanto di un riconoscimento al fine di metterle in dubbio, contestarle, parlarne.

"Il modo principale attraverso cui le ideologie radicate rimangono tali è restando invisibili. Il modo principale con cui rimangono invisibili è l'anonimato. Se non diamo loro un nome, non possiamo parlarne e se non ne possiamo parlare, non possiamo metterle in discussione" (Joy trad. it. 2012: 39).

Dopo avere etichettato l'ideologia di coloro che mangiano carne, la ricercatrice afferma che il carnismo sia fondato sulla perpetuazione di atti di sopruso e violenza estensiva, necessari all'industria carnea per mantenere i margini di profitto attuali e

rispondere ad una domanda in continua crescita all'interno del mercato capitalista. Comune alle ideologie violente è il fenomeno del "sapere senza sapere" per cui si stipula un tacito contratto tra il produttore ed il consumatore, il quale garantisce al primo il normale proseguimento delle sue pratiche: non vedere, non sentire, non parlare, fare finta di niente costituiscono l'essenza del carnismo.

Le ideologie violente sono intrinsecamente non democratiche dal momento che dipendono dall'invisibilità, dall'inganno, dalla coercizione e dall'inibizione della facoltà di scegliere liberamente.

2.5.2 Le Tre N del carnismo

L'autrice, inoltre, individua i miti che sostengono e perpetuano il sistema carnista e li riconduce a tre giustificazioni utilizzate allo scopo di legittimare i sistemi di dominio e sfruttamento. Joy (2009) le definisce "Le Tre N della giustificazione" e sostiene che esse siano state interiorizzate dalle persone come verità universali atte a sollevare gli individui dal disagio che altrimenti proverebbero mangiando cibi animali.

- Mangiare carne è normale. Se gli individui non problematizzano un'ideologia, significa che essa è stata normalizzata cioè che i suoi principi sono stati interiorizzati e sono diventati norme sociali e morali a carattere prescrittivo; queste non solo descrivono come le persone si comportano ma stabiliscono anche come ci si dovrebbe comportare. Le norme pertanto sono costrutti sociali, creati e appoggiati dagli attori in una specifica comunità. Purtroppo accade spesso che i singoli non siano coscienti del fatto che le norme vigenti e alle quali aderiscono hanno definito, nel tempo, i loro valori, preferenze e comportamenti cioè la loro identità. Tali prescrizioni, inoltre, hanno carattere coercitivo: se un individuo si allontana da esse, è passibile di sanzione. Ecco che sembra molto più facile mangiare carne piuttosto che non farlo, dare per assodate le strutture e le credenze vigenti piuttosto che metterle in discussione, reiterare la tradizione anziché trasformarla, mantenere il sistema e lo status quo anziché sovvertirlo. La norma carnista viene perpetuata e confermata dall'abitudine.

- Mangiare carne è naturale. La prima affermazione rivolta ai vegetariani in difesa delle proprie abitudini alimentari da parte degli onnivori è proprio questa: "mangiare carne è naturale, lo abbiamo sempre fatto!". Joy (op. cit.), a questo proposito, ammette che per anni l'essere umano si è nutrito di carne ma così come l'infanticidio, lo stupro, l'assassinio, la schiavitù erano prassi ritenute normali ed accettabili nell'antichità, ciò non significa che esse non fossero suscettibili di cambiamento, come in effetti poi è avvenuto.

"Come per altri atti di violenza, quando si tratta di mangiare carne dobbiamo distinguere tra naturale e giustificabile. Il naturale si trasforma in giustificabile attraverso il processo di naturalizzazione. […] La naturalizzazione sostiene un'ideologia dotandola di una base (bio)logica" (Joy trad. it. 2012: 112).

Quando una dottrina viene naturalizzata, si presume che i suoi principi e fondamenta siano in accordo con le leggi di natura e che quindi le cose debbano necessariamente andare così. Mangiare carne è un atto conforme all'ordine delle cose perché l'uomo è da sempre in cima alla catena alimentare e questo schema è sostenuto anche da discipline quali la storia, la religione, la scienza. La storia rende eterno il carnismo, alimentando la convinzione secondo cui è questo il modo in cui sempre sono andate le cose e sempre andranno; la religione afferma che l'ideologia del carnismo sia stata imposta per volontà divina mentre la scienza fornisce la base biologica a tale ideologia.

- Mangiare carne è necessario. Tale credenza è direttamente legata a quella per cui mangiare carne è naturale. Credere che nutrirsi di alimenti di origine animale sia obbligatorio perché è un imperativo biologico, fa apparire l'atto come inevitabile al fine della propria sopravvivenza e ciò, naturalmente, non può essere messo in discussione.

2.5.3 Chi sostiene le Tre N?

Quando un sistema ideologico è radicato e invisibile perché non riconosciuto come

tale, ogni istituzione sociale lo sostiene e lo rinforza, garantendosi in questa maniera l'ordine e la sottomissione della collettività. La sociologa, nel suo illuminante libro, individua delle categorie di persone che, consapevolmente o meno, aiutano concretamente a sostenere il carnismo. La prima categoria è quella dei professionisti (medici, veterinari, studiosi in genere) che conferiscono credibilità al sistema sostenendo l'ideologia ed opponendosi solo a talune sua pratiche, restituendo discredito a coloro i quali si oppongono al sistema così concepito. Il supporto dei professionisti risulta vitale alla salvaguardia dell'ideologia carnista sebbene essi non sempre siano coscienti di appoggiare questa concezione perché a loro volta cresciuti all'interno di una società fortemente improntata al carnismo.

La seconda categoria è quella delle aziende zootecniche e dei loro dirigenti che esercitano una pesante influenza sulle istituzioni e sui professionisti i quali, a loro volta, influenzano l'opinione pubblica e le politiche di governo. Il fine di queste persone è naturalmente quello di legittimare il sistema vigente cosicché le "Tre N" vengano diffuse in modo reticolare, considerate ragionevoli, moralmente accettabili e le ideologie rivali risultino illegittime.

Le istituzioni sociali che contribuiscono a convalidare e, soprattutto, diffondere il carnismo e la sua dottrina sono il sistema giuridico ed i mezzi di comunicazione. Da una parte il sistema giuridico ha l'enorme compito di includere all'interno delle leggi che ratifica i principi di questa ideologia, provocando l'adattamento degli individui facenti parte di una collettività onde evitare di ricorrere in sanzioni; dunque se oggi gli animali sono ancora considerati oggetti di proprietà, gli esseri umani godono del diritto di disporne come vogliono: comprarli, venderli, indossarli, mangiarli. Dall'altra parte, però, anche i mezzi di comunicazione sostengono il carnismo perché agiscono da mediatori fra la dottrina e il consumatore finale. Uno dei modi attraverso cui i media sostengono l'invisibilità del carnismo è l'omissione, ovvero il dispositivo mediante il quale viene accuratamente evitata in pubblico la discussione di alcuni argomenti. Un'altra prassi spesso adoperata è quella della "proibizione", ossia l'ostracismo verso un'informazione alternativa a quella dominante.

La studiosa ritiene che i modelli di pensiero attraverso cui un individuo entra in

relazione con la carne siano stati stabiliti prima della sua nascita ed abbiano modellato la sua identità e coscienza al punto da far ritenere all'individuo stesso di avere la facoltà di poter scegliere fra un ventaglio illimitato di opzioni. In realtà, continua Joy (2009), appare impossibile esercitare una qualche forma di volontà se si agisce dall'interno del sistema perché i modelli di pensiero comuni sono così radicati da risultare irriflessi, fuori dal controllo responsabile del singolo. Secondo la sua prospettiva, appare necessario uscire da una simile dinamica e rientrare in contatto con l'autentico modo di sentire e credere dell'essere umano, non con ciò che gli è stato insegnato perché guardare attraverso le lenti del carnismo ci costringe a partecipare alla nostra stessa oppressione.

"Quando le nostre menti sono imprigionate dal carnismo, vediamo il mondo – e noi stessi – attraverso gli occhi del sistema. […] siamo consumatori passivi anziché attivi. Il meccanismo del sistema si è radicato nella nostra coscienza. Abbiamo interiorizzato il carnismo" (Joy trad.it. 2012:120).

2.5.4 La rappresentazione degli animali non-umani e i mass media

A questo proposito ci sembra importante fare un breve riferimento alla modalità attraverso la quale il mondo pubblicitario ed i mass media vendono il prodotto di origine animale. Qual è l'immaginario proiettato da queste agenzie informative che vede come destinatari la popolazione adulta e i bambini? Lo scenario che appare è davvero dissociato, quasi schizofrenico (Manzoni 2014). Mentre solletica nei bimbi un atteggiamento affettuoso verso le bestie - si prenda ad esempio un qualsiasi spot televisivo indirizzato ad un pubblico di minori: maialini disegnati come cartoni animati attirano la simpatia generale con canzoncine, motti allegri, invogliando il piccolo pubblico a manifestare sentimenti positivi, ad accarezzare e giocare con essi -, nel contempo li educa ad assumere abitudini che cronicizzano il quotidiano asservimento perpetrato a danno degli animali stessi; le sensazioni evocate verranno interiorizzate fino a che, da adulti, quegli alimenti avranno il potere di richiamare le prime relazioni affettive associate al loro consumo (Joy 2009).

Tutto il marketing pubblicitario e i mezzi informativi inondano la società di immagini di animali che non hanno a che fare in realtà con il prodotto da vendere - si pensi ai celebri cani labrador per la carta igienica, i pinguini per i supermercati che tagliano i prezzi - oppure che mistificano la realtà - polli in aie verdeggianti e ampie che invitano al consumo della propria carne, tonni che sorridendo al pubblico non vedono l'ora di farsi inscatolare – (Manzoni 2014). Una tale strategia implica il rischio nemmeno tanto remoto di rafforzare negli acquirenti la propria immagine di "amanti degli animali" e di allontanare dalla coscienza la realtà ed i meccanismi ad essa connessi. I media, asserisce Joy (2009), ci consegnano il pacchetto completo delle Tre N a domicilio.

2.5.5 I dispositivi psicologici alla base del carnismo

Il carnismo dunque distorce la percezione che gli individui hanno della realtà, la falsifica ed è attraverso ciò che Joy (2009) chiama "il Trio Cognitivo" che ciò può avvenire. Il Trio Cognitivo è costituito da quelli che sarebbero normali processi psicologici ma che divengono strategie difensive se utilizzate per sostenere ed eternare attivamente l'ideologia carnistica.

- L'oggettivazione. Con questo termine si designa il meccanismo mediante il quale si riconosce un essere vivente come un oggetto e lo si reifica. Concorrono a tale oggettivazione le istituzioni, la legislazione (classificando gli animali come beni di proprietà), la politica e, non da ultimo, il linguaggio adottato (Manzoni 2014). Il linguaggio è forse il più potente meccanismo di distanziamento poiché spesso in modo inconsapevole le parole, oltre al senso letterale, sono veicoli di metafore e simboli, idee ed associazioni più o meno logiche. Non si può sapere se il linguaggio sia lo specchio del pensiero umano o se, al contrario, utilizzando frequentemente talune espressioni si vadano a rinforzare categorie mentali che vogliamo mantenere ben solide. È certo, però, che basta analizzare le frasi e le parole che gli individui utilizzano per offendere, denigrare o ridicolizzare per comprendere il loro continuo bisogno di distanziarsi dagli altri animali, di sentirsi superiori, relegando il diverso, l'altro o il nemico nel luogo oscuro della natura bestiale, tenuto separato dalle aspirazioni più nobili. Se l'arte e l'amore

per la bellezza sono considerate caratteristiche esclusivamente umane, gli istinti e le passioni inconfessabili, le azioni più riprovevoli e i sentimenti più cupi sono sempre bollati come disumani. I crimini non appartengono all'uomo, il quale se ne libera addossando il male ad altre specie; così quando un umano uccide, l'assassino diventa un mostro, un animale i cui istinti bestiali possono diventare violenze di branco (Joy 2009). Un gran numero di offese e volgarità hanno a che fare con la corporeità degli animali in netta contrapposizione con lo spirito umano, la parte nobile dell'uomo. Per descrivere particolarità dei caratteri umani si fa ricorso a moltissime metafore animali: poche sono quelle positive ("forte come un toro"), tantissime quelle negative ("sporco come un maiale", "stupido come una gallina", "sei una capra"). La riduzione del nemico ad essere inferiore permette di accrescere l'odio nei suoi confronti e rendere possibile quel livello di lontananza per cui diventa facile ucciderlo (op. cit.). Questo linguaggio assai comune, se a prima vista sembra denunciare una violenza, in realtà legittima implicitamente il sopruso sugli altri animali: non essendo consentite all'interno della specie umana, tali pratiche vengono riservate agli esseri considerati inferiori. Il linguaggio serve anche a nascondere la realtà della condizione animale e a mitigare o prevenire i sensi di colpa associati al mangiare carne: non si dice che ci si nutre di un "vitello", di una "mucca", ma di "hamburger", di "fettine" o di "würstel"; l'industria della carne non si riferisce agli "animali" durante la stesura dei suoi rapporti aziendali e burocratici bensì alle "unità produttive"; gli animali sono "essi" non "lui/lei". Il linguaggio oggettivante aiuta l'essere umano a distanziarsi quanto basta dal diverso. In altre parole, con un'operazione simile a quella descritta per i gruppi umani oppressi e trasformati in animali, anche gli altri esseri senzienti, per potere essere abusati, devono prima scomparire, farsi referenti assenti (Adams 1990). Il medesimo meccanismo è messo in atto quando, mediante l'adozione di una sineddoche, si parla della parte per nascondere il tutto: non si mangia un "pollo" ma una "coscia" o un'"ala".

Cercare di trasformare il lessico, facendo in modo che diventi rispettoso di qualsiasi

forma di vita, non è un mero esercizio accademico, bensì un modo di migliorare nei fatti la percezione che l'essere umano ha degli altri animali e di sé. Appropriarsi di una nuova modalità di comunicazione, che permetta di portare alla luce un pensiero che non desensibilizzi, è un aspetto necessario per promuovere un reale cambiamento culturale. Modificare il linguaggio equivale a restituire agli altri esseri senzienti la possibilità di rispondere all'animale umano e di renderlo davvero responsabile di fronte ad essi.

- La de-individualizzazione. Un simile meccanismo fa sì che gli attori sociali vedano gli individui come parte di un gruppo, negando le rispettive soggettività. Nel caso degli animali, si pensa ad un'astrazione di essi in modo da mantenere la distanza psicologica ed emotiva necessaria per fare loro del male.
- La dicotomizzazione. Essa induce i soggetti a creare classificazioni mentali binarie, basate su informazioni insufficienti. Ad esempio, sostiene Joy (2009), quando si è trattato di alimentarsi con la carne, gli individui hanno creato delle categorie entro le quali etichettare gli animali: si è così sviluppata una dicotomia che cataloga gli animali come "commestibili" e come "non commestibili", "addomesticabili" e "non addomesticabili", e così via. Lo scopo della dicotomizzazione è quello di filtrare i sentimenti nei confronti degli animali attraverso queste categorie per fare in modo che il disagio derivante dall'atto di nutrirsi di carne venga rimosso e permetta di accarezzare un animale da compagnia senza che l'individuo ne rintracci la contraddizione.

Mistificando la percezione che gli esseri umani possiedono riguardo gli animali, il Trio Cognitivo impedisce l'identificazione con essi e dunque la capacità di provare empatia. Il grado di vicinanza che un attore sociale sperimenta nei confronti di un animale determinerà il disgusto all'idea di nutrirsene.

"La ragione per cui l'empatia e il disgusto sono così strettamente connessi è perché la prima è la base del nostro senso morale e il secondo è un'emozione morale. Solitamente, più empatia proviamo per un animale, più ci sentiamo immorali – e disgustati- a mangiarlo" (Joy trad. it. 2012: 129).

La studiosa afferma che il carnismo sia un sistema sociale, culturale, psicologico interno all'individuo e costituito dai meccanismi e le contraddizioni descritte in precedenza. Lo schema carnista, oltre a stabilire quali animali siano commestibili e a determinare come sentirsi durante l'atto di consumo di essi, porta le persone a notare solo ciò che conferma le convinzioni preesistenti, e quindi a mantenere il divario fra gli animali edibili e il tabù degli animali da compagnia.

"Il sistema carnistico è crivellato di assurdità, incongruenze, paradossi. È rafforzato da una complessa rete di difese che ci permettono di credere senza dubitare, di conoscere senza pensare e di agire senza sentire. È un sistema coercitivo che ha sviluppato in noi un'elaborata routine di esercizi mentali che ci impediscono di rimanere radicati nella nostra verità" (Joy trad. it. 2012: 136).

La psicologa asserisce, infine, che il carnismo sia solo una delle ideologie violente che hanno fatto parte della storia dell'umanità. La mentalità sottesa al carnismo è quella della dominazione, dell'assoggettamento il quale conduce a trasformare "qualcuno" in "qualcosa", a ridurre una vita in un'unità produttiva, a cancellare l'essenza di quel qualcuno. Se gli esseri umani riuscissero a vedere i fili invisibili che legano tra loro tutte le ideologie violente, sarebbe possibile un cambiamento radicale. Mangiare animali non è meramente una questione di etica personale ma uno degli esiti di un sistema oppressivo che ha le sue radici nello sfruttamento del più debole. Alimentarsi di animali diventa pertanto una questione di giustizia sociale. Joy (op. cit.) conclude il suo libro dichiarando che una delle molteplici vie attraverso le quali gli attori sociali possono farsi quotidianamente testimoni di un nuovo sistema di valori sradicando la dittatura della consuetudine carnista, è adottare il veganismo non solo come stile alimentare ma anche come pratica di vita. Ogni pasto è l'espressione di un voto: è possibile fare la differenza con ciascun boccone ingerito ed è questo che mira a sottolineare lungo tutto il corso della sua ricerca.

3.1 Nuovi movimenti sociali: un'introduzione

Gli studiosi dei movimenti sociali concordano nel sottolineare la minore rilevanza, dagli anni Sessanta in poi, del conflitto fra le classi industriali e l'impossibilità di rappresentare i nuovi movimenti come soggetti internamente omogenei.

La nozione di "movimento sociale" si riferisce infatti alla presenza di reti di interazioni prevalentemente informali, basate su credenze condivise e solidarietà, che si mobilitano su tematiche conflittuali attraverso un uso frequente di varie forme di protesta. I movimenti sociali si configurano come attori organizzati attorno a reticoli estesi al di là dello stato nazionale, dotati di identità globali, che definiscono le loro cause come sovranazionali, organizzando campagne di protesta che coinvolgono più stati (Della Porta e Diani 1997). Un movimento globale dovrebbe dunque coinvolgere reticoli organizzativi di diversi paesi. Pertanto, si comprende come gli studiosi utilizzino sempre più il termine "transnazionale" per sottolineare la presenza di attori sovranazionali diversi dai governi tradizionali, considerati abitualmente come gli unici soggetti rilevanti nelle relazioni extra-territoriali. La globalizzazione ha accentuato il potere di alcuni di questi attori (come le imprese multinazionali) ma ha anche facilitato l'emergere di una società civile globale (Touraine 1984). I movimenti odierni hanno portato alla ribalta attori conflittuali, forme di azione e problemi estranei alla tradizione delle lotte del capitalismo industriale. Hanno cioè messo in luce l'inadeguatezza delle forme tradizionali di rappresentanza politica a raccogliere in maniera efficace le domande emergenti.

È utile sottolineare che, se nella società industriale come nelle società agrarie tradizionali una classe superiore si era storicamente opposta ad una popolare, nelle società contemporanee nuove classi costituite da burocrazie tecnocratiche e ceti medi intellettuali, hanno sostituito i capitalisti e proletari come attori centrali del conflitto sociale (Della Porta e Diani 1997). Tra le novità caratterizzanti i nuovi movimenti sociali si individua la critica all'ideologia della modernità e del progresso e la loro struttura decentrata contro la spersonalizzazione dei sistemi burocratici vigenti. I nuovi movimenti sono inoltre composti da una struttura fluida, inclusiva, non ideologica, flessibile e avente come obiettivo la trasformazione culturale e non più la mera

rivendicazione del benessere materiale ed economico. In quest'epoca, i movimenti sociali si oppongono alla manipolazione e penetrazione dello stato e del mercato nella vita sociale, rivendicando la riappropriazione di spazi nuovi di soggettività e costruzione identitaria (De Nardis 2006).

Prima di entrare nel vivo del discorso, è a nostro parere importante fare una precisazione: è opinione condivisa che, sebbene esistano delle associazioni che fanno riferimento ai movimenti, questi ultimi non sono organizzazioni ma, piuttosto, si costituiscono come reti di relazioni tra attori che possono includere aggregazioni dotate di struttura formale. Notoriamente, i concetti di "movimento sociale" e "associazione/organizzazione", non sono assimilabili in funzione del fatto che riflettono due dinamiche differenti. Tale distinzione, tuttavia, non è sempre accettata dagli studiosi, in particolare quando riguarda formazioni scaturite dai movimenti verdi (Della Porta Diani, 2004).

È necessario cogliere la complessità degli scambi fra attori portatori di identità ed orientamenti differenziati che arrivano a condividere un sistema di credenze e un senso di appartenenza che travalica i confini di specifiche associazioni ed organizzazioni, mantenendo al tempo stesso la propria autonomia e caratterizzazione. L'instabilità del rapporto fra identità organizzative e di movimento rende i movimenti per definizione fenomeni fluidi e temporanei (Melucci 1982, 1984). Qualsiasi organizzazione protagonista di conflitti, in cooperazione con altri attori cui si sente legata da credenze ed identità condivise, può essere considerata parte di un determinato movimento poiché nessuna singola componente può aspirare a rappresentare il movimento nel suo complesso, né sarebbe in grado di dispiegare una capacità di azione collettiva paragonabile a quella resa possibile dalla cooperazione tra le varie associazioni.

Le scienze sociali hanno recentemente dedicato attenzione all'animalismo e al vegetarismo all'interno del più vasto movimento ambientalista di cui entrambi vengono considerati una declinazione e quindi all'interno della schiera dei nuovi movimenti sociali. Nello specifico, il movimento animalista si configura come una realtà poliedrica costituita da molteplici sensibilità che agiscono secondo direttive ed

obiettivi diversi tra loro mentre il vegetarismo, come vedremo, in Italia non può codificarsi come movimento né organizzazione al contrario di quanto avviene in altri paesi. Anche il movimento internazionale degli animal rights, essendo inscritto entro i confini di un ambito (contro)culturale emergente, può essere pensato come una estesa comunità in cui sulle connotazioni regionali prevale la dimensione di aggregazione, spesso nel mondo virtuale di internet, dimensione in cui il repertorio culturale animalista si consolida, rinnova, comunica, in cui si organizza la mobilitazione e pure si svolgono azioni di protesta (Tonutti 2007). Nel presente capitolo, avremo modo di indagare brevemente l'origine e le caratteristiche che contraddistinguono i nuovi movimenti sociali in generale ed approfondiremo invece la parte riguardante il movimento mobilitatosi per i diritti degli animali, riferendoci, in un secondo momento, al caso oggetto di studio.

Secondo Melucci (1991: 20):

"Un movimento sociale è la mobilitazione di un attore collettivo, definito da una specifica solidarietà, che lotta contro un avversario per l'appropriazione e il controllo di risorse valorizzate da entrambi. L'azione collettiva di un movimento si manifesta attraverso la rottura dei limiti di compatibilità del sistema entro cui l'azione stessa si situa".

La formazione dei nuovi movimenti sociali di cui gli individui sono protagonisti è determinata da inediti modi di produzione e riproduzione della società. Questi ultimi costituiscono la modalità con un cui un sistema sociale tematizza nuove contraddizioni ed opportunità e diventano così il luogo di elaborazione di nuovi valori e di nascita di nuovi sensi comuni. La presenza dei movimenti sociali è un elemento fondamentale della dinamica innovatrice poiché, grazie ad essi, vengono discussi, messi a tema e proposti obiettivi sino ad allora sottovalutati. Melucci sostiene che la difficoltà d'affermazione di simili mutamenti si trovi più che altro nella necessità di un riconoscimento istituzionale almeno parziale, senza il quale il nuovo ordine rimane non trasmissibile, aleatorio, stigmatizzato e respinto dal senso comune corrente. Il conflitto

che inevitabilmente deriva da questo meccanismo sfida i codici dominanti del linguaggio e del senso comune, mettendo in discussione la logica del potere incorporata nella comunicazione e obbligando la società a discutere sui suoi fini e valori (Melucci 1982).

Sono essenzialmente due le caratteristiche di un movimento sociale: anzitutto l'elaborazione di una comune interpretazione della realtà, capace di nutrire solidarietà ed identificazioni collettive; i movimenti elaborano nuove visioni del mondo e sistemi di valori alternativi rispetto a quelli dominanti. In particolare, a partire dagli anni Settanta, si è cominciato a parlare - contrastandoli con il vecchio movimento operaio considerato ormai istituzionalizzato - dei nuovi movimenti come attori di nuovi conflitti. Infatti, mentre le analisi marxiste avevano tradizionalmente sostenuto la centralità della lotta di classe (quindi tra capitale e lavoro), le trasformazioni del secondo dopoguerra hanno accresciuto l'importanza di temi non fondati sulla collocazione di classe quali, ad esempio, le differenze di genere, la difesa dell'ambiente naturale, la convivenza tra le diverse culture ed è proprio attorno a questi argomenti che si sono costituiti i nuovi movimenti sociali. La creazione di un movimento globale comporta l'elaborazione di un discorso che identifichi ad un livello sovranazionale sia l'identità comune (il noi) che il bersaglio della protesta (l'altro). La seconda caratteristica, invece, riguarda l'adozione di forme inusuali di partecipazione politica. Molti studiosi individuano proprio nell'utilizzo della protesta come modo di fare pressione sulle istituzioni la distinzione tra movimenti e altri attori politici. Chi protesta, interrompendo attraverso una forma non convenzionale di azione la routine quotidiana, si rivolge innanzitutto all'opinione pubblica prima ancora che ai rappresentanti eletti o alla burocrazia pubblica (Della Porta e Diani, 1997).

In un'epoca caratterizzata da enormi pressioni per imporre la massificazione di pensieri, gusti e comportamenti sembra che gli individui ed i gruppi siano capaci sia di resistere a tali pressioni, sia di generare nuove strutture politiche e sociali. La cultura contemporanea dunque contiene una forte spinta verso l'autonomia degli individui che però contrasta con l'immagine della società di massa, fondata sulla spersonalizzazione, la manipolazione delle informazioni, il consumo standardizzato, il

conformismo e l'apatia.

3.2 I movimenti sociali post-politici: caratteristiche e rivendicazioni

Nelle società post-industriali, la produzione non riguarda più solo le risorse economiche, ma investe rapporti sociali, simboli, identità e bisogni individuali: produzione e consumo sono produzione e consumo di identità (Melucci 1982; 1984). Il controllo sulla produzione sociale non coincide più con la proprietà, spostandosi invece verso i grandi apparati di decisione economica e politica. Le dimensioni simboliche e relazionali diventano preponderanti rispetto alle variabili tecniche: per potere consumare e produrre gli attori sociali devono riconoscersi nell'identità che sono in grado di costruire o in quella che viene loro imposta dalle plurime appartenenze sociali e dai loro sistemi regolativi. I conflitti si spostano verso la difesa e la rivendicazione di identità contro apparati distanti ed impersonali e le domande antagoniste riguardano il tempo, lo spazio, i legami ed il sé dei singoli (Della Porta e Diani 1997; 2004).

Le mobilitazioni collettive contemporanee possiedono tratti ricorrenti che ne definiscono un modello unitario. Il movimento sociale post-politico è composto da unità autonome e diversificate che dedicano alla solidarietà interna una parte importante delle loro risorse. Una rete di comunicazione mantiene queste cellule in contatto costante fra loro, favorendo una omogeneità di azione. La leadership è diffusa e limitata ad obiettivi circoscritti e specifici, spesso a breve termine, e diversi individui possono assumere via via il ruolo di leader; tutto ciò fa sì che il movimento si presenti come una nebulosa dai confini incerti e mutevoli. La divisione del lavoro è quasi inesistente e ciò spesso determina una duplicazione delle funzioni fra le diverse unità. Anche se tale caratteristica sembrerebbe spingere verso una frammentazione del gruppo, si rivela invece una preziosa risorsa per gli attori, in quanto permette di far fronte ad eventuali crisi organizzative o a defezioni e di penetrare in svariate aree del sociale per raccogliere sostegno e consenso (Melucci 1982).

A seguito della fine delle grandi agitazioni che hanno coinvolto gruppi estesi di individui negli anni Settanta-Ottanta, i movimenti sociali stanno ora prendendo sempre

più le sembianze di aggregazioni, di circuiti solidali, di punti di incontro sommersi che differiscono dall'immagine dell'attore collettivo che agisce in un contesto politicamente organizzato. Secondo Della Porta e Diani (2004) si assiste, dunque, ad un'alterazione del modello organizzativo, ad una trasformazione nella forma di aggregazione, sintetizzabile nei seguenti punti:

- le aree di movimento sono segmentate e policefale;
- i singoli nuclei vivono autonomamente rispetto al resto del movimento, pur mantenendo legami informativi al proprio interno. Tali legami emergono soltanto in occasione di mobilitazioni collettive di ampio spettro per poi tornare alla condizione di latenza;
- il carattere dell'aggregazione è contro-culturale, ha cioè dimensioni e contenuti conflittuali e si situa sul terreno della produzione simbolica;
- evidente appare l'intreccio fra azione collettiva e biografia individuale, in quanto la solidarietà del gruppo non è separabile dai bisogni comunicativi dei membri.

Melucci (1991), sostiene che la configurazione così descritta costituisce forza e debolezza degli attori sociali: la forza starebbe nella solidarietà primaria, nella flessibilità che organizzazioni collettive più strutturate non potrebbero garantire. La debolezza risiede nel rischio di frammentazione e di mantenimento di obiettivi generali di lungo periodo, a causa dei vincoli di un sistema in cui coabitano interessi diversi e in competizione.

Un'ultima dimensione che emerge come centrale all'interno dei nuovi movimenti riguarda il modo in cui vengono prodotte, distribuite e utilizzate le informazioni, ossia ciò di cui necessitano individui e gruppi per potere agire in un mondo così differenziato. Nelle società moderne è intorno al modo in cui le informazioni vengono generate, al controllo che se ne ha, a chi le produce ed a come si distribuiscono che gran parte dei conflitti e delle competizioni si strutturano. Il vero potere che si sta definendo nella società attuale è la capacità di controllare le informazioni, dirigendo l'azione altrui. La mobilitazione pubblica su un certo tema, quindi, non sarebbe spiegabile se non potesse contare su una cultura elaborata in precedenza e su reti di

solidarietà attive, sebbene non visibili prima della mobilitazione stessa. Il processo di costruzione di significato e di definizione che avviene a livello degli individui e nelle reti sotterranee è un aspetto importante dei movimenti sociali contemporanei; per determinare il coinvolgimento esso deve diventare collettivo e lo diventa attraverso i legami informali fra gli individui che discutono la grammatica del cambiamento (Melucci 1982; 1984). Lo studioso, inoltre, afferma che le mobilitazioni avvengono sempre meno a partire da una *condizione* e sempre di più per una *convinzione*, con uno slittamento in senso culturale su obiettivi intergenerazionali come nel caso - d'uopo - dei movimenti ecologisti e animalisti. Simili gruppi si presentano come movimenti antagonisti (Melucci 1984) in quanto portatori di un'istanza collettiva di conflitto che si esplica nella messa in discussione degli obiettivi della riproduzione sociale e, soprattutto, nella critica alla direzione dello sviluppo della società.

3.3 L'ambientalismo e l'animalismo: prospettive e differenze

Il frame (Goffman 1974) della difesa della natura e degli animali è presente in modo trasversale all'interno di tutte le componenti della critica attiva alla globalizzazione neoliberista e si configura come uno dei nodi cruciali attorno al quale gli attori costruiscono le proprie battaglie. La "questione ecologica" rivela l'interdipendenza fra le molteplici parti che compongono una società complessa e la consapevolezza circa l'impossibilità di ragionare affrontando singoli aspetti senza tenere conto dei nessi che li legano (Melucci 1984). Essa mette a tema il problema dei fini dell'azione ovvero i modelli culturali che orientano l'agire: il modo di produrre, scambiare, consumare.

"*I problemi dell'ambiente investono gli individui come tali, e non in quanto appartenenti a un gruppo, a una classe, uno stato. […] La salvaguardia delle specie che può essere garantita solo da un diverso equilibrio tra l'uomo e la natura è oggi problema che investe la vita di ciascuno. Il cambiamento non è allora separabile dall'agire individuale, l'investimento diretto e personale diventa condizione e risorsa per l'intervento sul sistema*" (Melucci 1984: 98).

L’ecologia non solo sussume in sé la protezione della natura, ma pone al centro dell’interesse il rapporto che intercorre fra questa natura e la società, assegnando un ruolo di rilievo agli attori come potenziali decisori di una ecologia che si fa sempre più politica (Melucci 1984). Il movimento ambientalista propone una prospettiva che attribuisce senso ad un nuovo *telos*: fondato sul cambiamento del paradigma culturale corrente, esso si esprime in uno stile di vita specifico a carattere fortemente culturale.

Sebbene non sia possibile fotografare l’area del movimento ambientalista e tutte le sue branche in modo statico e definitivo, secondo Barone (in Melucci 1984) è invece verosimile suddividere in tre settori il movimento ecologista:

- l’area dell’associazionismo protezionistico ovvero organizzazioni con struttura verticale, sede centrale e numerose sedi periferiche;
- l’area del militantismo politico-ecologista, ossia gruppi strutturati;
- l’area delle aggregazioni autogestite, a bassissima struttura formale.

Tuttavia, tale discernimento, sembra un po’ superficiale per inquadrare il fenomeno dell’associazionismo ecologista. È necessario dunque prendere in considerazione anche gli orientamenti all’azione ed i fini perseguiti: è plausibile che essi vengano posti su un continuum i cui estremi sono rappresentati dalle istanze di difesa/conservazione e da quelle miranti alla trasformazione dell’ambiente esterno e relazionale. In questo quadro, il movimento ecologista e - al suo interno - quello animalista, sfidano l'ideologia dominante condannando la globalizzazione indiscriminata e proponendosi come vettori promotori di un cambiamento culturale e politico mediante la liberazione dai vincoli di controllo imposti dal capitalismo e dalle sue strutture (Cohen 1987).

Per comprendere al meglio lo spazio entro il quale ci muoviamo, pensiamo sia utile spiegare che cosa si intenda esattamente con il termine “animalismo”. L'espressione fu introdotta nel 1982 da Alberto Pontillo, teorico e figura di rilievo dell’antivivisezionismo italiano, per sopperire alla lacuna che la nostra lingua dimostrava nel confrontarsi con la designazione di un movimento in espansione. In tale vocabolo è presente, assieme all’esigenza di nominare qualcosa di nuovo, anche la volontà di definire per contrasto un’identità: essere animalisti significa prendere le

distanze da quella schiera di idee, valori, pratiche caratteristiche della sensibilità zoofila ottocentesca, ricondotti meramente all'amore e protezione solo per alcuni animali. Gli anni Sessanta e Settanta costituiscono il periodo in cui ha luogo una escalation sia del movimento verde che di quello animalista. Motore di questa ripresa della mobilitazione e del dibattito è il mondo anglosassone: in Gran Bretagna sale alla ribalta il movimento per gli animal rights, mentre nell'America del Nord è l'ambientalismo ad avere maggiore sviluppo.

Nonostante l'utilizzo di un vocabolario condiviso e seppure in presenza di convergenze, all'interno delle prospettive che caratterizzano la controcultura degli anni Settanta ambientalismo e animalismo si consolidano come movimenti sociali e culturali distinti. Il divario attualmente esistente comincia a delinearsi con maggiore evidenza durante gli anni Novanta, quando l'animalismo si rafforza. Esso non costituisce un settore del movimento ecologista – se non perché da esso originato -, né una sua declinazione specifica, ma un fenomeno distinto, simile solo per alcuni versi. Le organizzazioni animaliste da un lato ed ecologiste dall'altro non solo non condividono gli stessi obiettivi, ma si fondano su basi etiche, si ispirano a principi e cosmologie non assimilabili (Tonutti 2007). Da un lato, dunque, le idee della liberazione animale e del movimento verde sono collegate in funzione del fatto che entrambe rappresentano un'alternativa alla tradizione occidentale muovendo nella medesima direzione; dall'altro si verificano divergenze su certe tematiche: la tutela del benessere dei singoli animali può ad esempio entrare in conflitto con determinate considerazioni ecologiste. Per l'ambientalista, ciò che ha rilevanza non è il singolo individuo animale, con le sue sofferenze e le crudeltà cui viene sottoposto, bensì la sopravvivenza della specie intera che non deve scomparire pena l'impoverimento e la degradazione del tutto, a danno e compromissione della vita umana. Gli animalisti, al contrario, si fanno carico della responsabilità e sofferenza che viene perpetrata a danno di qualsiasi individuo, non essendo ancorati ad una logica basata sugli interessi meramente ambientali. L'animalismo, inoltre, è un movimento che si propone di affermare l'esistenza di diritti per gli animali sostenendo, parimenti, l'esistenza di precisi doveri dell'uomo nei loro confronti; l'intento è infatti quello di allargare i confini

della morale per comprendervi tutti gli esseri senzienti secondo il meccanismo denominato “expanding circle” di Singer (1981). Secondo questa prospettiva la nostra coscienza morale, partendo da una cerchia ristretta e rivolta solo alla considerazione del genere umano, deve comprendere tutte le specie viventi e gli ecosistemi in cui esse abitano al fine di tutelarle. Posti questi distinguo, molti animalisti sono disposti a dichiararsi anche ambientalisti, nella misura in cui le due istanze fanno parte di un discorso più generale di opposizione all’antropocentrismo e anche in virtù del fatto che nella pratica quotidiana talvolta le contrapposizioni o gli attriti teorici perdono di valore e nei comportamenti si realizzano sintesi e sincretismi (Tonutti 2007).

In questa sede è utile considerare la presenza di diverse anime anche all’interno dell’ecologismo le quali principalmente riflettono una presa di posizione rispetto alla relazione uomo/animale. Sulla base di una prima distinzione, esistono infatti:

- un ambientalismo antropocentrico che mantiene la società e la specie umana al centro di ogni suo interesse e si occupa dell’ambiente in quanto da esso dipendono il benessere, la salute e la sopravvivenza dell’umanità in una prospettiva di tipo conservazionista. L’ambiente, in tale accezione, rappresenta lo scenario in cui si svolgono le azioni umane, un insieme di risorse disponibili, una serie di mezzi rispetto ad un fine e pertanto la sua salvaguardia è funzionale alla conservazione di un certo benessere dell’umanità;
- l’ecologia profonda (deep ecology), invece, mette al centro dei propri interessi la natura nella sua unità accordandole uno status etico pari a quello dell’uomo. La deep ecology enfatizza l’interrelazione fra tutte le forme di vita sulla terra, uomini e donne inclusi, dando origine ad una prospettiva eco-centrica, che si oppone all’antropocentrismo. Questa corrente è stata interpretata come uno degli sviluppi del movimento di liberazione che, attraverso un moto di espansione, ha riguardato prima i diritti umani e civili, poi i diritti delle donne, quindi i diritti degli animali e infine quelli della terra. Tale movimento, perpetuando la richiesta di cambiamenti radicali, inquadra il rispetto per gli animali in un differente frame interpretativo: non più una prospettiva zoocentrica, ma biocentrica; non più il dominio degli umani omologati al

paradigma unico antropocentrico, bensì una comunità comprendente tutti gli abitanti della terra, portatori di interessi e bisogni specie-specifici (Tonutti 2007).

La differenza fra il conservazionismo e la deep ecology è palese nel caso della caccia: essa è condannata su tutta la linea dal secondo perché attenta al diritto fondamentale degli esseri senzienti, quello della vita, ma è tollerata dal primo purché non metta in pericolo l'esistenza di una determinata specie e l'ambiente che essa abita. Viceversa, fra l'animalismo e l'ecologia profonda non ci sono grosse fratture per quanto riguarda i diritti animali: principi, approcci, repertori d'azione dell'uno e dell'altro vanno a confluire in un unico bacino di riferimento e molti attivisti appartengono ad entrambi i movimenti (Tonutti 2007).

Dunque, l'assimilazione dell'animalismo all'ambientalismo non è che uno dei parallelismi erroneamente tracciati così come la confusione fra animalismo e zoofilia rientra a pieno titolo nel genere dei paragoni invisi. Animalismo e zoofilia sono considerate due distinte prospettive della più vasta categoria dell'animal advocacy: la corrente zoofila ha a cuore la sorte di talune specie animali - solitamente i pets, ossia gli animali domestici - mentre gli animalisti si battono per i diritti di tutti gli animali sebbene i due movimenti non siano mutuamente esclusivi. Se si considera la zoofilia non come movimento ma come predisposizione emotiva, essa può rappresentare un gradino verso l'animalismo, propedeutico alla conoscenza delle altre specie animali; in tal caso la zoofilia costituisce un preludio all'animalismo vero e proprio (Pocar 2005; Tonutti 2007).

La novità dell'animalismo contemporaneo, pertanto, consiste nel superamento del concetto paternalistico di protezione degli animali, derivante da una sensibilità ed empatia circostanziata a talune specie animali e fornisce invece ragioni teoriche razionalmente inoppugnabili basate sull'elaborazione di diritti e doveri che riguardano l'insieme delle condotte umane. Esso analizza la questione della liberazione animale non come singola issue ma come uno dei meccanismi irriflessi capace a sua volta di riprodurre un sistema sociale gerarchico e fondato sul dominio dell'uomo. Il movimento animalista, in tal senso, si batte per svuotare le gabbie e non per ampliarle.

Questa compagine eterogenea di difensori di pets, animali e ambiente può essere rappresentata come una famiglia allargata in cui esistono diversi gradi di parentela ed i cui componenti condividono, talvolta, principi e modalità organizzative ma in cui sono presenti anche molteplici motivi di scontro e frammentazione che devono essere tenuti in conto per effettuare un'analisi approfondita dei suddetti movimenti.

3.4 Le caratteristiche del movimento per gli animal rights

La cultura occidentale ha da sempre attribuito alla relazione tra l'uomo e la natura una connotazione conflittuale. La riflessione sui rapporti fra gli esseri umani e le altre specie può inquadrarsi in un profondo cambiamento del clima filosofico verificatosi intorno agli anni Sessanta, quando l'attenzione per la tematica animalista si è andata estendendo progressivamente al più ampio pubblico grazie al movimento ambientalista e alla presa di coscienza circa il fatto che la sopravvivenza della nostra specie può assicurarsi solo con la conservazione e tutela delle altre.

Ciò che aveva preceduto il movimento per gli animal rights era un più generico atteggiamento di protezione e tutela di alcune specie animali ma quello che accade negli anni Settanta e Ottanta corrisponde non semplicemente a una nuova tendenza culturale, quanto più ad una svolta radicale e diffusa operata da una minoranza sociale ed alla cui base vi sono istanze etiche ed esistenziali che hanno contribuito a realizzare e rappresentare una rivoluzione culturale (Tonutti 2007).

I movimenti sociali per il riconoscimento dei diritti agli animali costituiscono reti di relazioni informali tra una pluralità di individui e gruppi più o meno strutturati dal punto di vista organizzativo. Se le associazioni e i gruppi di pressione hanno confini organizzativi abbastanza precisi, essendo l'appartenenza tradizionalmente sancita da una tessera di iscrizione ad uno specifico organismo, i nuovi movimenti sociali sono invece composti da reticoli dispersi e debolmente connessi di individui che si sentono parte di un orizzonte collettivo. Essi non si configurano come aggregazioni formali ma, piuttosto, raffigurano reti di rapporti flessibili tra attori diversi. Tali formazioni sociali, spesso, includono anche organizzazioni dotate di una struttura convenzionale (le

associazioni) che si appropriano del bacino teorico di cui si fanno portatori i movimenti stessi e ne rielaborano i contenuti per adattarli e circoscriverli agli obiettivi concreti di breve termine (Tonutti 2007).

Quello che definiamo "movimento per i diritti animali" è il risultato della mobilitazione di persone che, in modi differenti, si ispirano ad istanze etiche di rispetto verso la vita animale e danno origine ad organizzazioni più o meno strutturate e più o meno grandi, tanto che il movimento, per la varietà interna e la frammentazione che lo contraddistinguono, può essere visualizzato come un universo la cui consistenza è data dalle somme di tante piccole entità che costituiscono le sue varie anime (op.cit.). Il profilo complessivo del movimento internazionale per gli animal rights è dato dall'insieme di identità e fenomeni locali che ruotano attorno alle istanze dei diritti animali, della scelta vegetariana o vegana, dell'attivismo, dell'associazionismo. Quest'ultimo satellite appare di un'importanza decisiva: il concetto di "associazione" risulta essere intercambiabile e sovrapponibile alla nozione di "movimento sociale per i diritti animali" e ciò non tanto nella sua forma giuridica[22], quanto piuttosto nel fatto che si riflette e si definisce all'interno del secondo, rinviando a dimensioni assunte come comuni ad entrambi e che non presentano confini netti, ma anzi si compenetrano e poi si separano a seconda degli obiettivi da perseguire.

La struttura dell'associazionismo animalista, pur nell'eterogeneità delle componenti e nella pluralità dei campi di intervento, si presenta con una composizione segmentata, leadership policefala e struttura organizzativa reticolare a partecipazione volontaria e carattere mirato delle iniziative. Infatti, per quanto le guide spirituali e d'azione siano presenti e indispensabili per l'esistenza e la mobilitazione di ogni singolo gruppo, non è possibile parlare di una leadership globale del movimento. La partecipazione volontaria, inoltre, permette l'attivazione di tutti i membri senza avere

[22] "Associazione", dalla definizione del dizionario curato da Tullio De Mauro, letteralmente significa: "Unione organizzata di più persone con finalità comuni". La libertà di associazione rientra nei diritti contemplati dalla Costituzione Italiana, la quale, all'articolo 18, recita: "*I cittadini hanno diritto di associarsi liberamente, senza autorizzazione, per fini che non sono vietati ai singoli dalla legge penale. Sono proibite le associazioni segrete e quelle che perseguono, anche indirettamente, scopi politici mediante organizzazioni di carattere militare*".

necessariamente il vincolo del supporto di una struttura gerarchica.

3.4.1 Repertori d'azione delle mobilitazioni animaliste

Rispetto al processo di formazione di identità che permette ad un movimento di riconoscersi e farsi riconoscere individuando alleati, nemici e soggetti neutrali, per il movimento animalista indicare un nemico univoco e sensibilizzare l'opinione pubblica è un compito arduo (Joy 2008). I nuovi movimenti sociali per la difesa dei diritti degli animali e le associazioni che al loro interno si sono originate erano inizialmente contrassegnati da una modalità operativa che ricordava un atteggiamento NIMBY (*Not In My Back Yard*) ma oggi tendono, al contrario, verso il NOPE (*Nowhere On Planet Earth*), cioè da un tipo di azione moderata atta a spostare il problema, ad un tentativo di sradicare completamente certe pratiche sociali (Tonutti 2007). Recentemente sono aumentate anche in Europa le azioni cosiddette "disobbedienti" fornite dai repertori della sinistra e dei movimenti sociali tradizionali (De Nardis 2006). Questi gruppi si caratterizzano per un diffuso ricorso alla protesta intesa come metodo non convenzionale di intervento nelle decisioni pubbliche nonché come strumento per attirare l'attenzione dei media e dell'opinione pubblica. In questi gruppi, inoltre, non è presente una rivendicazione in senso stretto che permetta, cioè, di inserire il fenomeno all'interno di un conflitto tra attori politico-sociali per la conquista del potere bensì si tratta specificatamente di una connotazione ideale-filosofica. L'obiettivo macro del movimento è di tipo culturale: ribaltare la concezione antropocentrica del mondo.

Posto che si intendono per "eventi di protesta" tutte quelle azioni collettive e pubbliche di attori non statali aventi l'obiettivo di esprimere critiche e dissensi e di formulare domande sociali o politiche (Della Porta e Diani 1997), le forme di azione e protesta che caratterizzano i movimenti sociali per i diritti animali e le associazioni ad essi collegati possono essere suddivise in tre categorie:

- convenzionali. Comprendono strategie di tipo legale, diffusione di informazioni, sensibilizzazione, presentazione di petizioni, e così via;
- dimostrative. Includono sia forme di protesta ormai comuni sia boicottaggi,

scioperi della fame, veglie ed iniziative con un forte carattere comunicativo e simbolico;

- confrontative. Comprendono scioperi, dimostrazioni che comportano un contatto fisico con gli oppositori, azioni dirette, occupazione di edifici, blocchi stradali (Della Porta e Diani 2004).

Per quanto riguarda i repertori dell'azione collettiva, se da un lato permangono tradizionali forme di protesta che si offrono oggi alle nuove generazioni di animalisti come campionari preesistenti, dall'altra ciò non esclude che ad essi si attinga in modo diverso, a seconda dell'identità dei gruppi mobilitati. La manifestazione ed il raduno, per fare un esempio concreto, rappresentano sì forme convenzionali di espressione, ma sono suscettibili di variazioni. Oltre alla reinterpretazione di forme di protesta già esistenti, si assiste anche all'invenzione di nuovi repertori. Un simile fenomeno è da ricercarsi nella comparsa di una dimensione internazionale della mobilitazione, nello sviluppo di forme di expertise, con la necessità per certi gruppi di mobilitare ai propri fini le argomentazioni della scienza e, infine, nella sistematizzazione di una operazione simbolica di costruzione di immagini positive attorno a gruppi e a cause specifiche (Joy 2008).

Le forme di contestazione maggiormente utilizzate dai movimenti collettivi presentano inoltre due aspetti salienti: da un lato le azioni si presentano come prevalentemente perturbative perché mirano a intimorire le élites con iniziative irruenti e disordinate, dall'altra la protesta mira a raccogliere consensi e dunque deve risultare sufficientemente notiziabile. Le strategie d'attivismo e di protesta di tipo legale definite "convenzionali" rappresentano il canale privilegiato delle associazioni e del movimento animalista (Della Porta e Diani 1997; Tonutti 2007) ma non certo le uniche adottate. Alcune tipologie di azioni dimostrative, invece, risultano talmente consolidate nel repertorio della protesta da essere avvertite come convenzionali, soprattutto quando ci si trova di fronte a forme di dissenso autorizzate e dai toni pacifici. Una tipologia di denuncia spesso impiegata a livello internazionale è quella del presidio: gli attivisti organizzano una presenza giornaliera e costante di un gruppo di individui per un certo periodo di tempo davanti agli edifici da colpire (sedi di

multinazionali che ricorrono alla sperimentazione animale, centri di ricerca su animali, etc). Una strategia di nuova concezione largamente adottata è invece quella del boicottaggio: l'azione di protesta avviene sempre più spesso sul campo politico, attraverso l'opposizione pubblica a pratiche contrarie ai propri valori e convinzioni, ed economico attraverso il danneggiamento finanziario di aziende e altri operatori presenti sul mercato che non rispettano i principi etici cui si fa riferimento. Come è intuitivo pensare, il suddetto danneggiamento avviene evitando di acquistare prodotti e servizi di tali industrie ed esortando i membri del proprio gruppo a fare lo stesso in modo da arrecare un danno economico tale da permettere una revisione degli assetti organizzativi e delle priorità etiche delle aziende incriminate. La tattica adottata è dunque quella di fare terra bruciata attorno al proprio obiettivo, dissuadendo fornitori, clienti, partners commerciali dall'avere rapporti professionali con esso (Tonutti 2007). Un'ulteriore configurazione di azione dimostrativa riguarda le forme emergenti di disobbedienza civile[23]. Il web è il nuovo scenario in cui molteplici battaglie vengono combattute giacché annulla confini territoriali e temporali. In particolare, la disobbedienza civile elettronica è una forma di protesta digitalizzata che trasferisce talune tattiche proprie dei movimenti sociali (sit-in e occupazioni) in internet. Il motivo dell'attivismo digitalizzato è duplice: innanzitutto le restrizioni della protesta sancite da

[23] La disobbedienza civile tradizionale è una forma di protesta che, solitamente, comporta azioni non-violente, come marce, manifestazioni, scioperi, *sit-in* o occupazione di edifici. I motivi per diventare un dissidente o un disobbediente sono quelli di agire sulla base della propria morale e modificare ciò che viene percepito come ingiustizia. È un modo per invertire o fermare alcune situazioni o richiedere che venga modificata o abrogata una legge. Si disobbedisce ogni volta che si infrange deliberatamente una legge o una richiesta da parte del governo, ritenendo giusta la propria e ingiusta o nociva quella del governo. Henry David Thoreau (1817 - 1862), filosofo, scrittore e naturalista americano, è spesso citato per il suo convincimento che le persone abbiano il dovere di non prendere parte ad un'ingiustizia e di resistere a qualsiasi governo o suo incaricato che le costringa a parteciparvi. Thoreau affermava che è il cittadino a dare autorità allo Stato e che quindi può opporsi ad azioni autoritarie ingiustificate se spinto dalla sua coscienza. I disobbedienti e i dissidenti di tutti i tipi, comprese le suffragette, le femministe, i manifestanti contro la guerra e la bomba nucleare, hanno intrapreso come forma di protesta la disobbedienza civile. Tra i più grandi e noti disobbedienti ci sono l'indiano Mohandas Gandhi (1869-1948) e l'americano Martin Luther King Jr. (1929-1968). Gandhi praticò la disobbedienza civile come arma nella lotta per l'indipendenza dell'India dal dominio britannico. King lottò pacificamente per i diritti civili dei neri americani. Entrambi furono picchiati e incarcerati - anche gli atti nonviolenti di disobbedienza civile comportano il rischio di ritorsioni e di aggressioni verbali o fisiche da parte degli avversari e della polizia -, ma attirarono un gran numero di sostenitori e simpatizzanti (http://www.animalismoattivo.altervista.it).

provvedimenti legislativi nel mondo fisico, secondariamente il più ampio raggio di azione degli attivisti.

Nella tripartizione operata da Della Porta e Diani (2004) fra azioni "convenzionali", "dimostrative" e "confrontative", nell'attivismo animalista si può cogliere una maggiore vicinanza fra la seconda e la terza categoria. Le forme di protesta convenzionali, pur essendo talvolta utilizzate da gruppi e collettivi radicali, se fini a se stesse e messe in campo da sole vengono considerate irrilevanti. Le azioni dimostrative (boicottaggi, blitz, presidi, ecc.) hanno invece un forte impatto simbolico e un'elevata notiziabilità, diffondendosi come metodologie adottate dai gruppi e dai movimenti animalisti radicali in contrapposizione a quelle delle grandi associazioni. La loro caratteristica è quella di prediligere una mobilitazione ed una partecipazione degli attivisti di tipo orizzontale e dai contenuti di denuncia più taglienti (a volte anche illegali) aventi lo scopo di attrarre l'attenzione dei media e della pubblica opinione. Tali sodalizi adottano spesso forme di azione diretta, ossia atti pensati non solo per far cambiare politica al governo o per influenzare la pubblica opinione attraverso i mass media, ma anche per trasformare le condizioni ambientali in cui si muovono (Tonutti 2007). La tipologia di attivismo dell'azione diretta è estremamente pragmatica e segue la logica del breve termine (De Nardis 2006): ha come scopo un fatto (liberazione di animali, danno materiale) e non un processo (la denuncia, la sensibilizzazione); inoltre, gli attivisti "prendono" i loro obiettivi, non li chiedono.

Rowlands (2002), articola l'attivismo in tre categorie:

- lifestyle changes, ovvero i cambiamenti nello stile di vita personale, come diventare vegetariano/vegano, acquistare prodotti equo-solidali e cruelty free;
- spreading the world, letteralmente fare proselitismo, sensibilizzare le persone a partire dai propri cari ma anche inviando lettere, e-mail e partecipando od organizzando attivamente manifestazioni, proteste, conferenze;
- civil disobedience, cioè sit-in e occupazioni, azioni perturbative ed invasive fino al potenziale compimento di atti di violenza.

Occorre notare che le organizzazioni ed i movimenti che ispirano la loro azione all'animalismo (secondo orientamenti etici ed ideali anche difformi) stentano a trovare

una coerenza ed unità di azione nel tentativo di influenzare l'opinione pubblica e le istituzioni, trovandosi così a perpetuare un errore che si manifesta spesso nei movimenti portatori di idee nuove e rivoluzionarie, vale a dire l'orientarsi alla ricerca di una ortodossia univoca ponendosi l'uno contro l'altro piuttosto che identificando un obiettivo comune e procedendo separati per colpire uniti. Un altro punto nevralgico della causa animalista, inoltre, sta nello scarto esistente fra lungo e breve termine, fra aspettative e realtà. L'animalismo viene infatti considerato una battaglia dai tempi lunghissimi, addirittura un'utopia, nonostante ispiri azioni pragmatiche e si traduca in forme d'agire ispirate all'hic et nunc (Joy 2008). La gamma delle posizioni è assai ampia, così come i metodi di lotta prescelti. L'intento unitario, comunque, resta quello di allargare i confini della morale umana per comprendervi tutti gli esseri senzienti secondo il meccanismo dell'expanding circle singeriano già citato, cioè il procedimento secondo cui la nostra coscienza morale, partendo da una cerchia ristretta ed antropocentrica, tende ad abbracciare e rispettare tutte le specie viventi.

In conclusione, l'etica della liberazione animale fa parte di un più generale movimento di emancipazione e di progressivo allargamento delle frontiere morali ad altri soggetti. L'animalismo è quel movimento che si propone di migliorare le condizioni di vita degli animali, arrivando ad affermarne l'esistenza di diritti e sostenendo l'esistenza di doveri dell'uomo nei loro confronti entro i margini di una prospettiva di liberazione totale. Gli attuali movimenti sociali per i diritti animali sono in grado di legare contraddizioni e conflitto perché si collocano all'intersezione tra struttura e mutamento; essi sono radicati nel funzionamento strutturale e sincronico di un sistema, ma vengono attivati da contraddizioni che si manifestano nella congiuntura storica di esso (Tonutti 2007).

3.5 Associazioni istituzionalizzate e tendenze grassroots

Dalla fine degli anni Ottanta in poi il movimento per i diritti degli animali ha subito la recessione a un ruolo subalterno dal punto di vista politico rispetto ad altre questioni: le sue istanze sono state fagocitate dai partiti e le associazioni si sono frammentate. Un

simile quadro, con qualche modifica, - almeno in Italia - perdura sinora.

La tendenza generale delle organizzazioni è stata dunque quella di aprirsi allo scambio politico e di scegliere la via dell'istituzionalizzazione. Il trend di evoluzione si è diretto verso organizzazioni nazionali sensibili alla politica di mediazione, con un ampio supporto pubblico, canali di accesso ai media e forme di azione moderate che tendono alla sensibilizzazione ed educazione, con ricorso saltuario alla mobilitazione di massa (Kriesi 1993). Questi sodalizi sono stati contraddistinti da quattro caratteristiche:

- formalizzazione (leadership e membership individuate secondo criteri formali, statuto, sedi ufficiali, tesseramento);
- professionalizzazione (membri stipendiati, possibilità di carriera);
- differenziazione interna (unità territoriali distinte, divisione del lavoro);
- integrazione tra i membri per la condivisione dei medesimi obiettivi strategici.

Le aggregazioni di questo tipo sono contraddistinte da una composizione interna segmentata, leadership policefala e struttura organizzativa reticolare con partecipazione volontaria e carattere locale delle iniziative. Questi attributi facilitano la capacità di espandersi su argomenti differenti, spesso organizzandosi in vere e proprie aree di competenza con uffici appositi che elaborano strategie differenziate.

Tuttavia, col tempo è emersa una controtendenza in seno al più vasto contesto dell'animalismo: mentre le maggiori organizzazioni del settore sono ulteriormente cresciute sia come base associativa che come budget, si sono professionalizzate con personale remunerato articolandosi fino alla costituzione di gerarchie e burocrazie interne, si è verificato un fenomeno di segno opposto, ovvero la crescita della protesta grassroots, per cui in molti paesi gruppi locali di protesta sono emersi in maniera indipendente dalle grandi associazioni, e talvolta in reazione ad esse. Il termine "grassroots" sta quindi ad indicare il tipo di animalismo che, sotto forma di collettivi, coordinamenti, gruppi spontanei, rappresenta con le sue strutture decentrate, flessibili e gli alti livelli di informalità, la nuova effervescenza del movimento animalista, in Italia e all'estero (Tonutti 2007; Joy 2008; Callea 2009).

Oltre alle varie tipologie di organizzazioni ufficiali esistono anche quelle clandestine che operano tramite l'azione diretta (quasi sempre illegale) e che si appropriano di

forme di disobbedienza civile. Queste organizzazioni e movimenti grassroots considerano insoddisfacente il tentativo di influenzare i politici e le istituzioni, di conseguenza l'azione diretta per loro rappresenta l'unica via percorribile al fine di interrompere e ritardare i progetti dannosi per l'ambiente e per alzarne i costi in modo da determinare ingenti danni economici. Essi racchiudono una rete di relazioni informali intrattenute orizzontalmente tra gruppi di origine spontanea, che effettuano azioni dirette contro strutture coinvolte nelle pratiche di oppressione animale. Simili raggruppamenti si presentano perciò come un insieme sotterraneo di cellule di pochi membri che operano autonomamente; gli attivisti lavorano a stretto contatto gli uni con gli altri ma compiono le proprie azioni in modo anonimo e senza conoscere gli altri membri perché non c'è un leader, non c'è una struttura gerarchica, né accesso formale. Questi gruppi sono contrassegnata da egualitarismo, interazione diretta e fede personale, non dispongono di una struttura centralizzata e si autofinanziano mediante contributi individuali, vendita di libri e merchandising. In realtà la natura è quella di gruppi - talvolta clandestini - ma spontanei, di breve durata, difficilmente valutabili dal punto di vista della membership e dell'impatto sia per la stessa natura del movimento, sia per la mancata corrispondenza fra la rappresentazione che forniscono di se stessi e la realtà del loro impegno. Essi appaiono come gruppi di affinità, privi di qualsivoglia formalizzazione normativa o gerarchica poiché sono nati e si sono diffusi come piccole cellule autonome propagatesi velocemente: una rete di reti (Melucci 2000). L'azione diretta non ha la dimensione del gruppo ma gli individui agiscono a nome di obiettivi collettivi senza averne il supporto identitario né logistico ed organizzativo se non attraverso istruzioni generali. Non esiste in questi raggruppamenti una sorta di struttura di reclutamento o addestramento né un appello a specifici gruppi sociali o a interessi collettivi. Non si può parlare di linee strategiche comuni ma solo di obiettivi comuni. I nomi, i simboli, i resoconti dei successi, le immagini delle azioni clamorose di tali organizzazioni forniscono legittimità ad un impegno inesperto, giovane e sradicato culturalmente, lo arricchiscono sul fronte delle risorse di identità e di solidarietà interna ma tendono anche ad isolarlo rispetto alle organizzazioni più moderate (Tonutti 2007; Callea 2009).

Il rapporto fra queste aggregazioni e le altre associazioni è contraddittorio proprio a causa del contrasto fra pratiche legali ed illegali, fra attività clandestine ed ufficiali oltre che fra stili di vita e interpretazioni dell'attivismo diversificate e, talvolta, divergenti. Laddove le grandi organizzazioni nazionali che hanno subito il processo di legittimazione vengono accusate di portare avanti una protesta verso le istituzioni in modo troppo garbato ed intermittente a seguito del riconoscimento ufficiale ricevuto, prende piede un fenomeno contrapposto ossia la nascita di gruppi locali indipendenti dai grandi sodalizi, propensi a ricorrere a forme eterodosse di intervento, mancanti di ogni forma di solidarietà interna che non riguardi la realizzazione delle singole – talvolta isolate - azioni. A tali aggregazioni non istituzionali va riconosciuto il merito di avere allargato la prospettiva della contestazione ad altre issues tramite l'estensione del frame ad attori diversi e appellandosi a nuove prospettive ideologiche (Melucci 1984).

Lo scenario si presenta sempre più polarizzato e con basso grado di interazione: da una parte attori formali con identità pubblicamente riconosciuta e legittimata, debole solidarietà ma che assicurano continuità e presenza ufficiale al movimento, dall'altra attori sociali autonomi con uno specifico ruolo di copertura rispetto ad iniziative dirette e all'utilizzo di strategie di confronto con il sistema. I gruppi di questo tipo sono spesso soggetti all'esclusione, alla marginalizzazione o alla fagocitazione a seconda del loro radicalismo. Poco considerata appare, viceversa, l'ipotesi secondo la quale questi attori possano venire riconosciuti come una componente legittima del movimento, in grado di portare nuova energia e nuovi punti di vista nell'espressività e nella sfida al sistema che si propongono di combattere.

Nel vasto panorama animalista europeo ed italiano, ciò che colpisce è la tendenza ad una polarizzazione che da un lato esige l'istituzionalizzazione di talune associazioni - per ciò accusate di condurre campagne di facciata e di immobilismo - dall'altro una crescente schiera di organizzazioni grassroots, ignorate o condannate dai sodalizi nazionali a causa delle pratiche di protesta impiegate. Le nuove organizzazioni grassroots operano sia a livello locale che internazionale, rifuggendo dalla irreggimentazione in strutture organizzative di tipo tradizionale; perseguono una linea

di opposizione, denuncia e lotta più dura e gravitano nell'area dell'anarchismo "verde". Il termine "grassroots" sta quindi ad indicare il tipo di animalismo che, sotto forma di collettivi, coordinamenti, gruppi spontanei, rappresenta con le sue strutture decentrare, flessibili e gli alti livelli di informalità, la nuova effervescenza del movimento animalista, in Italia e all'estero (Tonutti 2007).

3.6 Identità animalista e rapporto con i media

La costruzione dell'identità rappresenta una componente essenziale dell'azione collettiva. Essa permette agli attori impegnati in un conflitto di riconoscersi come soggetti legati da interessi, valori, storie comuni. I sentimenti di appartenenza collettiva non rappresentano necessariamente un carattere esclusivo: al contrario, è invece frequente che gli attori si identifichino con soggetti collettivi eterogenei e non sempre compatibili fra loro in quanto ad orientamenti di fondo come frequentemente accade fra i membri delle organizzazioni animaliste e ambientaliste.

Gli attori politico-sociali membri del movimento animalista affrontano la questione del rispetto dell'ecosistema non tanto in termini di tutela secondo i classici canoni del protezionismo e dell'ambientalismo conservativo, ma in termini di definizione e riconoscimento di diritti. Gli individui sono frutto di una pluralità di culture accomunate dalla priorità attribuita alla necessità di cambiare pratiche di vita personali, sociali e di produzione. È utile osservare come la presenza di una grande varietà di espressioni e declinazioni all'interno dei movimenti sia in linea con la descrizione del tipico attore sociale post-moderno, la cui identità collettiva è plurale, ambivalente e spesso contraddittoria (Melucci 1982).

La nuova generazione di attivisti animalisti è più estremista rispetto al passato nei messaggi e nell'azione. È inoltre incline alla protesta destabilizzante, aperta alla partecipazione di base, ostile al professionismo politico e alla gerarchizzazione dell'organizzazione, talvolta senza legami coi sodalizi ufficiali ma aperta al dialogo con le realtà delle associazioni per il consumo critico, i comitati locali, e così via (Touraine 1984). Il profilo generale dell'attivista ecologista presenta tratti che è possibile traslare

all'animalismo. Gli attivisti mantengono un profilo sociografico da nuovo ceto medio e tendono ad essere sproporzionatamente di genere femminile, istruiti, di classe medio alta e liberali (Tonutti 2007). All'interno del movimento vi è eterogeneità proprio perché fra i partecipanti son presenti differenti obiettivi e differenti metodologie di azione (Della Porta e Diani 2004). Le donne sarebbero maggiormente presenti all'interno del movimento e delle sue associazioni in virtù del fatto che hanno esperienza diretta dell'oppressione, il che le renderebbe maggiormente predisposte alle ideologie egualitarie. Sarebbe questo, e non l'attitudine femminile a manifestare atteggiamenti di cura, a spingere molte donne sulla strada della preoccupazione per i diritti animali. Alcune studiose femministe, infatti, dimostrano il parallelismo fra la dominazione di cui sono oggetto le donne e il trattamento da sempre riservato agli animali[24]. Un secondo elemento di identificazione delle donne con la causa animalista sarebbe il rapporto che esse intrattengono con gli animali da compagnia per il fatto che esse tendono a trascorrere più tempo rispetto agli uomini all'interno della sfera domestica ove sono presenti i pets e dunque risulterebbero più inclini a interessarsi della condizione animale e ad indirizzarsi verso l'attivismo (Tonutti 2007).

Rispetto alla formazione di identità come processo sociale ma anche culturale e creativo che permette ad un movimento di riconoscersi e farsi riconoscere - individuando alleati, avversari e soggetti neutrali, posta in gioco, campo d'azione - per il movimento animalista dare un volto al nemico e renderlo noto alla pubblica opinione rappresenta, come abbiamo detto, il compito più faticoso. Esso ha scelto di affrontarlo senza riferimento a ideologie, ma attraverso un procedimento razionale che parte da uno studio attento e meticoloso per poi sviluppare azioni dirette di varia natura e su più fronti in nome di una comune identità. Nel raggiungimento di questo obiettivo gli attivisti sfruttano abbondantemente i mass media, talvolta con toni romantici e pacati, più spesso aggressivamente per esercitare forme di pressione politica. La dipendenza dai mezzi di comunicazione origina un conflitto tale per cui l'attività di framing promossa dal movimento viene distorta dai media perdendo la sua funzione di quadro di riferimento per la spiegazione della mobilitazione. Gli attivisti dei movimenti in

[24] Carol J. Adams (1990), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory.*

favore degli animal rights esercitano forme di pressione politica e cercano di superare una tendenza alla non notiziabilità delle loro issues, le quali appaiono croniche, di improbabile soluzione, in contrasto con forti interessi economici e di difficile rappresentazione. I mezzi di informazione di massa tendono a concedere poco spazio alla problematizzazione delle istanze animaliste ed ecologiste in termini di ingiustizia o di attribuzione di responsabilità e non indicano l'azione diretta come fonte legittima di cambiamento, ma mirano piuttosto ad evidenziarne gli aspetti spettacolari/folkloristici o allarmanti delle azioni, depotenziando il portato rivoluzionario delle istanze avanzate da tali movimenti. Poiché ogni singola issue attraversa un sistematico ciclo di attenzione (Downs 1957), gli attori si trovano impegnati in un costante tentativo di creazione di eventi, dando vita ad iniziative inattese, imprevedibili e privilegiando orari, giorni, luoghi di facile accesso per i media attraverso l'utilizzo di un linguaggio chiaro, breve e fruibile dai più. L'attività di framing promossa dal movimento viene così distorta dai media perdendo la sua originaria funzione di quadro interpretativo di riferimento e spiegazione della mobilitazione.

Alcune istanze animaliste - come gli esperimenti sugli gli animali - dimostrano una "carrying capacity" (Anderson 1990) e diventano icone e simboli del movimento. Queste tematiche, spesso promosse e pubblicizzate da personaggi famosi, vengono poi incluse in campagne media friendly, in grado di rispondere a vere e proprie esigenze di marketing mediatico e di pubbliche relazioni mediante l'elaborazione di richiami simbolici che mirano a dividere gli attori coinvolti in "buoni" e "cattivi". I mass media dunque assumono un ruolo strategico anche alla luce del rapporto tra movimento ecologista-animalista e processo di globalizzazione. La rete mediatica ha rappresentato uno strumento innovativo di amplificazione notevole dei messaggi veicolati da tali associazioni e movimenti. Un ruolo fondamentale è stato ricoperto anche da internet: gli animalisti hanno compreso prima di altri le opportunità offerte da un simile mezzo in termini di risparmio di costi, coordinamento, sensibilizzazione e visibilità. La rete di internet è il veicolo principale di organizzazione e comunicazione per alcuni gruppi outsiders di matrice radicale dell'animalismo che si occupano di coordinare campagne specifiche di mobilitazione.

L'iniziale interesse dimostrato dai media nei confronti delle organizzazioni animaliste ed ecologiste si è trasformato nell'esigenza di mappare la presenza di tale fenomeno sul territorio per controllarlo, classificarlo e ricondurlo ad una realtà normalizzata (Callea 2009). Tuttavia, l'effetto procurato è stato quello di diffondere un senso di paura nell'opinione pubblica e un atteggiamento di diffusa condanna per un movimento le cui cause di partenza potrebbero invece attirare le simpatie e l'interesse degli individui. Il primo risultato ottenuto è stato quello di alimentare la frattura all'interno del movimento, creando così sempre nuovi motivi per cui condurre lotte intestine in una corsa alla dissociazione da qualunque iniziativa intrapresa da un gruppo diverso dal proprio; il secondo risultato è stato quello di far sì che l'atteggiamento mediatico bypassasse completamente il fenomeno ad eccezione di eventi di protesta particolarmente violenti o notiziabili.

Nondimeno, è importante sottolineare che essendo l'animalismo nostrano un movimento in costante ascesa ma relativamente recente, ha in sé contraddizioni e problematiche plurime che ne dimezzano il potenziale innovativo. Come può essere evinto dalla contrapposizione venutasi a creare fra le associazioni riconosciute a livello istituzionale e quelle grassroots che le biasima per avere negoziato e mediato con le strutture governative, un altro dei limiti più evidenti è senz'altro riconducibile agli eterni diverbi in seno alle varie fazioni interne al movimento animalista tout court. Questa perdurante tensione fa sì che gli attori sociali si concentrino solo sulle rispettive identità (che escludono aprioristicamente quelle altrui) come misura unica della possibilità di modificare la realtà presente e definire la realtà futura anziché sulla collaborazione e cooperazione dell'intero fronte affinché l'azione abbia un impatto efficace sulle forze da contrastare (Tonutti 2007; Callea 2009). L'ottica di riferimento cui le associazioni si ispirano e che dovrebbe trapelare dalle forme di azione e protesta adottate, è quella dell'integrazione biocentrica (Tonutti 2007); tuttavia appare evidente che il movimento animalista si trovi ancora molto lontano dal raggiungimento di un simile traguardo.

Secondo Callea (2009), che nel suo lavoro riflette sul panorama dell'associazionismo animalista italiano, il ruolo dell'animalismo stesso è quello di abbattere le barriere che

fondano l'ideologia del dominio antropocentrico ed impediscono il sorgere di nuove idee attraverso un processo di critica radicale alla società umana. Gli animalisti, almeno virtualmente, hanno la capacità di minare la stabilità del modello sociale vigente fondandolo su basi inedite, ispirate ai principi dell'antispecismo e portando all'attenzione dell'opinione pubblica nuove consapevolezze. La visione umanistica che ha da sempre permeato le coscienze e le percezioni degli esseri umani, ha fissato criteri di relazione con l'alterità di tipo arbitrario e verticistico; tale prospettiva è stata interiorizzata dagli individui a tal punto che ora abbiamo due soli modi di relazionarci all'alterità (nel nostro caso gli animali): l'uno è paternalistico (amiamo i poveri altri/animali indifesi), e l'altro è cinico (usiamo gli altri/animali per i nostri scopi). In questa gabbia dicotomica non è prevista nemmeno ipoteticamente la considerazione della soggettività animale né una modalità differente di relazionarsi con loro. Con le parole di Callea (2009):

"[...] il nemico con cui confrontarsi sono le illusioni umanistiche che hanno ingabbiato la coscienza e il sapere umani. L'umanesimo, col suo portato di scienza dogmatica e religione scientista, è il sostrato su cui si ergono i modelli verticistici, esclusivistici e dicotomici che costituiscono la società oppressiva contemporanea".

Malgrado le (costruttive) critiche, il movimento ha comunque saputo rendere familiari all'opinione pubblica i propri frames (Goffman 1974), tra cui il concetto di responsabilità. Esso fa riferimento alla volontà di affermare una consapevolezza nuova di carattere collettivo e di lungo periodo senza imputabilità personale e soggettiva in cui tutti siano coinvolti in prima persona. In tutti i gruppi legati all'ecologismo radicale, infatti, è presente la critica all'attuale sistema produttivo e l'auspicio di ristabilire il posto dell'uomo in equilibrio con la natura. Non solo: grazie alla diffusione delle sollecitazioni promosse dai movimenti ecologisti ed animalisti e ad una crescente espansione dei temi legati al benessere in senso lato, si sviluppano forme alternative di alimentazione, medicina, nuovi orientamenti nella relazione mente/corpo, tutte dimensioni che fanno riferimento a quella che Diani (in Melucci 1984: 223) chiama

"*area della nuova coscienza*". Quest'ultima, secondo lo studioso, non è decodificabile come un movimento tradizionalmente inteso poiché riflette una serie di domande e contraddizioni difficilmente categorizzabili, bensì traduce in pratiche concrete le convinzioni che gli individui coltivano autonomamente - come nel caso della ricerca di stili di vita alternativi – senza tuttavia cercare canali di coordinamento e scambio con aree aggregative similari.

3.7 Il veganismo: fra fenomeno culturale e movimento sociale

Quando pensiamo ad un movimento sociale, tendiamo a immaginare una entità singola che agisce in modo coordinato e unitario. Tuttavia, come abbiamo visto, la maggioranza dei nuovi movimenti sociali sono composti da numerosi parti (membri) che non sempre lavorano come un unico organismo efficiente e dipendono per la loro sopravvivenza dal riconoscimento e dalle reazioni che altri movimenti sociali, talvolta antagonisti, sviluppano e costruiscono nei loro confronti (Maurer 2002).

Già dagli anni Sessanta, gli studiosi di scienze sociali hanno aumentato il loro interesse per le mobilitazioni che mirano alla trasformazione degli individui e dei loro valori. Simili gruppi si configurano come movimenti culturali capaci di generare un'identità sociale comune, creare e modificare nuovi valori e idee, accompagnando e legittimando la trasformazione personale degli individui che in essi sono coinvolti. Movimenti di questo genere, dunque, entrano in conflitto simbolicamente con la cultura dominante globale. Il concetto di "globalizzazione" è stato largamente contestato (Held e McGrew 1999; McMichael 2008; Steger 2009) così come i riferimenti al suo significato (Steger 2009). L'ascesa del capitalismo, la trasformazione e l'ampliamento delle connessioni globali, il progresso tecnologico, l'accelerazione dei consumi e le ineguaglianze relative all'accesso alle risorse sono solo alcune delle caratteristiche che connotato il fenomeno della globalizzazione (Harvey 1989). Nonostante le molteplici accezioni di tale fenomeno, gli studiosi concordano nel sostenere che esso abbia cambiato radicalmente gli equilibri economici, la sfera politica a livello globale e locale e, naturalmente, l'ordine sociale (Raynolds 2009;

Steger 2009).

Quando discutiamo e definiamo il fenomeno della globalizzazione, generalmente teniamo in considerazione solo i risvolti che esso genera sugli umani, nonostante siano forse gli animali non-umani le creature più compromesse e colpite dall'esacerbarsi delle disuguaglianze che tale fenomeno determina (Wrenn 2011). Sotto il capitalismo neoliberale, gli animali sono visti come semplici strumenti a disposizione umana; l'oggettivazione del corpo senziente di un animale diviene la norma e risulta una pratica irriflessa. L'atteggiamento riservato agli animali, tuttavia, viene messo in discussione dalla consapevolezza crescente di un sensibile numero di persone che, criticamente, decidono di opporsi a tale trattamento modificando pragmaticamente le proprie abitudini e aderendo così ad un movimento di protesta basato principalmente sul consumo e sulla resistenza agli imperativi globali, allo scopo di smantellare le pratiche di sfruttamento degli animali non-umani. Il fenomeno culturale del veganismo, così, sembra diventare un importante luogo di resistenza alle influenze negative del capitalismo e comincia ad interagire con il novero dei nuovi movimenti sociali post-politici (Wrenn 2011).

Il veganismo, ovvero la filosofia per la quale si escludono dalla propria alimentazione e dalla propria vita - per quanto possibile - tutti i derivati degli animali - è tendenzialmente considerato come una delle finalità e delle tattiche intraprese dal movimento animalista per raggiungere la liberazione animale (Munro 2005). Tuttavia, per le sue peculiari caratteristiche, esso viene considerato – particolarmente negli Stati Uniti - come uno dei nuovi movimenti sociali contro-culturali (Cherry 2006; Maurer 2002), a metà strada fra una mobilitazione collettiva ed una filosofia individuale. Maurer (2002), infatti, è la prima studiosa a sottolineare il ruolo che le organizzazioni vegetariane e vegane giocano nella crescita e nello sviluppo delle mobilitazioni collettive basate sull'agire individuale e l'accettazione culturale di nuove pratiche e stili di vita mentre la sociologa Cherry (2006) include queste stesse organizzazioni nella celebre definizione di Melucci (1984) relativa alla crescita e alle caratteristiche dei nuovi movimenti sociali affermatisi a partire dalla seconda metà del Novecento. Trattandosi di un fenomeno culturale recente e in sensibile crescita solo negli ultimi

dieci anni, il dibattito e le analisi sono ancora in corso e il campo di studio è in continua effervescenza. Per questo motivo, in questa sede, riportiamo le prospettive e le ricerche che ci sono sembrate più rilevanti ai fini di un inquadramento generale dell'oggetto di studio, pur sottolineando il fatto che si tratta – almeno nell'attuale forma - di una mobilitazione ibrida, composta da numerosi individui con distinte concezioni della filosofia vegan, differenti modalità di esperirla, di interfacciarsi con gli altri, strumenti culturali molto vari e mancanza di una organizzazione formale cui fare riferimento o nella quale identificarsi, almeno in Italia.

Nonostante il veganismo abbia effettivamente un forte legame con il movimento per gli animal rights[25] e coi movimenti ambientalisti, esistono a livello europeo e statunitense gruppi devoti primariamente alla diffusione della cultura vegana i quali non sono affiliati o gemellati ad alcuna associazione specifica. Tale asserzione conduce a pensare che il veganismo sia per ora un più ampio fenomeno culturale piuttosto che un movimento avente struttura formale e membership anche se esso sembrerebbe innestarsi all'incrocio fra la dimensione culturale e la dimensione del movimento sociale (Cherry 2006). Infatti, mentre i movimenti sociali tradizionali misurano i propri successi in termini di cambiamenti, modifiche e implementazioni legislative, il veganismo definisce il raggiungimento dei propri fini mediante il cambiamento culturale e di stile di vita delle persone che ad esso aderiscono. I vegani sembrano rappresentare dunque i componenti di una forma ancora più differenziata di movimento sociale che anziché fondarsi su una particolare identità politica o sulla modifica della normativa vigente, pone le proprie radici nello stile di vita quotidianamente adottato da ciascuno e dalle pratiche concrete che esso genera, ivi compreso l'agire economico sotto forma di acquisto e consumo.

Il veganismo, tuttavia, manca di un'ideologia unificata sotto la quale erigere strategie e obiettivi stabili proprio a causa del fatto di non caratterizzarsi come un

[25] Herzog (1993) ha condotto uno studio sull'associazionismo animalista i cui risultati riportano la presenza di un'altissima percentuale di vegetariani e vegani entro tali associazioni. Questo suggerisce che, da una parte, l'empatia nei confronti degli animali ed il coinvolgimento che ne deriva porta progressivamente ad escluderli dalla propria alimentazione e, dall'altra, che diventare vegetariani o vegani sia una delle vie per avvicinarsi all'animalismo. Secondo Singer (1975), invece, il veganismo è a fondamento del movimento di liberazione animale.

tradizionale movimento sociale. Invece di promuovere strategie per influenzare ed ottenere il potere (Habermas 1971), esso enfatizza e incoraggia il cambiamento attraverso strumenti pacifici ovvero il coinvolgimento progressivo degli attori sociali in modo da rendersi sempre più accettabile dal punto di vista culturale e da facilitare il processo di transizione al veganismo, nonché strategie per influenzare il mercato. Esso può definirsi, dunque, come un "life-style movement" (Maurer 2002) in quanto:

- mira alla promozione di un cambiamento politico (interventi specifici allo scopo di diffondere la dieta vegana attraverso azioni pubbliche);
- ha l'obiettivo di rendere la cultura più tollerante verso la filosofia vegan e lo stile di vita ad essa associato favorendo un cambiamento di prospettiva;
- incoraggia i singoli individui ad adottare il vegetarismo/veganismo spingendo dunque verso la modifica della propria quotidianità e ristrutturando su nuove basi l'identità degli attori coinvolti.

I Life-style movements emergono nella società post-industriale ed enfatizzano l'importanza dello stile di vita per la costruzione dell'identità individuale attraverso quotidiane scelte di consumo (Haenfler, Johnson e Jones 2012). Questi movimenti sfidano i codici culturali consolidati e tendono al cambiamento sociale attraverso la trasformazione dello stile di vita individuale e della propria identità piuttosto che usando strategie che coinvolgono la mobilitazione pubblica[26]. Nei lifestyle movements, lo stile di vita è orientato dalla volontà di aderire ai valori morali incardinati in un'identità che è al contempo collettiva e singolare, tipica delle "comunità immaginate" cui l'attore sociale sente di appartenere e che è formata da tutti coloro che, secondo differenti gradi di sfumature e partecipazione, producono il cambiamento desiderato o aspirano a farlo. Nonostante l'apparente individualismo di tali movimenti, per costruire e stabilizzare l'identità, appare importante la presenza di una rete sociale a supporto della propria scelta (Righetti 2016). Il raggiungimento degli obiettivi sopracitati è condizionato alla reale trasformazione individuale dello stile di vita e, soprattutto, al suo mantenimento nel tempo. Quest'ultimo può essere

[26] È forse questa peculiarità che contraddistingue il veganismo rispetto all'animalismo in quanto quest'ultimo persegue obiettivi politici e culturali mediante l'impiego di azioni collettive.

assicurato soltanto fornendo un supporto importante cui potersi costantemente riferire: l'implementazione di un campo culturale specifico con riscontri scientifici, filosofici ed economici cui fare affidamento e in cui trovare identificazione; la ricerca di informazioni e l'instaurazione di relazioni fra soggetti simili mediante l'utilizzo dei social networks; l'attivismo nelle forme e modi più congeniali (Cherry 2006). In un mondo in cui cibi e prodotti derivati dallo sfruttamento animale sono un dato non problematico di realtà, diventare vegani significa riportare alla coscienza la vita dell'animale mortificata e mistificata sotto forma di cibi e merci. L'impiego delle energie individuali di ogni componente per promuovere lo stile di vita vegan, la lotta per ottenere un cambiamento di paradigma culturale che permetta la diffusione di cibo veg*, l'intersezione e l'adesione di membri appartenenti ad altri movimenti, l'enfasi posta sul cibo e sul diniego di una certa tipologia di pietanze, costituiscono tutti attributi che necessitano di essere analizzati attraverso lenti e approcci più flessibili rispetto a quelli adoperati sino ad ora.

3.7.1 Attivismo

Secondo Melucci (1984), la ricerca di un'identità collettiva gioca un ruolo rilevante nel coinvolgimento e nella partecipazione dei membri di un movimento sociale; gli attori ricercano nei movimenti una strada per ottenere il riconoscimento della loro identità e stile di vita. Polletta e Jasper (2001: 285) definiscono l'identità collettiva come:

"*An individual's cognitive, moral, and emotional connection with a broader community*".

L'identità collettiva è molto più che l'identificazione con uno specifico gruppo; essa viene coltivata proprio per fungere da modalità di fidelizzazione al movimento, giustificando e motivando così la partecipazione attiva degli individui entro il medesimo gruppo. Downton e Wehr (1997) forniscono una visione ancora più articolata rispetto al coinvolgimento degli attivisti nel movimento. Essi parlano di "collective incentives" che l'attivismo offre agli individui; tali incentivi possono

includere lo spazio per dare voce al proprio malcontento, esprimersi apertamente rispetto a credenze e valori, trovare qualcuno che condivida un pensiero e spinga al cambiamento. Condividere il senso di appartenenza motiva i membri di un gruppo nella realizzazione dei propri obiettivi (Maurer 2002).

Taylor e Whittier (1992) spiegano ed espongono come la costituzione e adesione ad una determinata identità collettiva lavori per sostenere il coinvolgimento nell'attivismo. Ad esempio, un attivista che si riconosce nell'identità vegan, in virtù di tale identificazione sarà sempre più consapevole della sua funzione nella promozione degli interessi e degli scopi del gruppo e ciò lo spingerà ad impegnarsi per sostenere i suoi valori. Gli studiosi (op. cit.) enfatizzano la necessità di istituire dei confini che stabiliscano precisamente coloro che detengono il potere (di qualsiasi natura) e coloro che invece sfidano e mettono in discussione tale privilegio; un simile discernimento contribuisce a rafforzare il senso di solidarietà intra-gruppo. Molti attivisti vegani, peraltro, non essendo affiliati ad alcuna associazione, fanno affidamento sui social networks e sui legami fra pari allo scopo di creare e mantenere la pratica adottata. Un forte coinvolgimento identitario dei membri di uno specifico gruppo entro i confini dello stesso, oltre ad avvicinare gli individui e mantenerli uniti, è talvolta utilizzato come strategia di protesta.

3.7.2 Praticare il veganismo

I nuovi movimenti sociali sono sorti per mettere a tema i limiti, la debolezza economica e le questioni politiche provocate dal fenomeno della globalizzazione (Wrenn 2011). Queste mobilitazioni sono connotate dalla critica alle ingiustizie sociali, all'economia capitalista, alle gerarchie al punto da sfidare i valori dominanti e le relazioni di potere cui la società soggiace (McMichael 2008). Alcuni movimenti sociali nati fra gli anni Settanta-Ottanta contribuiscono ad accrescere l'interesse nei confronti dell'alimentazione vegetariana e vegana e mobilitazioni differenti - nate per tutelare l'ambiente, gli animali, la salute – hanno agevolato la percezione positiva degli animali nella società (Maurer 2002). In questo quadro il veganismo diventa il luogo (culturale e concreto) di resistenza alle pratiche assertive della globalizzazione.

In qualità di filosofia (e movimento ad essa ispirato), il veganismo nasce nel 1944 con l'istituzione della Vegan Society in Gran Bretagna, come risposta all'incoerenza del vegetarismo professantesi pratica etica. Sebbene, come ripetiamo, i vegani non siano necessariamente affiliati ad alcun gruppo formale, essi ricoprono un ruolo fondamentale nell'esprimere e rendere familiare lo stile di vita vegan nonché nella diffusione del suo significato attraverso l'organizzazione di azioni pubbliche entro lo spazio del sistema educativo e medico, in modo da restituire un'immagine più tollerabile di una condotta di vita così particolare (Maurer 2002).

Il veganismo si oppone alla mercificazione degli animali non-umani e riconosce il consumo come un'azione politica (Wrenn 2011).

"*Veganism […] is a daily, lived expression of ethical commitment and of protest*" (Torres 2007: 134).

Infatti, quello che decidiamo di comprare e consumare, diventa un importante e influente atto politico. I vegani, in qualità di clienti consumatori, hanno il potere e la possibilità di interrompere e mettere fine allo status quo per mezzo dei propri acquisti e del proprio stile di vita, influenzando di conseguenza anche la sfera politica e sociale (Piven 2007). Pertanto, la società può essere plasmata dai cultural e lifestyle movements e può beneficiare delle azioni economiche dei consumatori (Dickinson e Hollander 1991). L'unione di un agire politico ed un agire economico coinvolge i clienti-cittadini al fine di creare letteralmente il cambiamento sociale voluto grazie a talune scelte di consumo (Parker 1999); da quest'asserzione deriva la possibilità di inscrivere il veganismo nella categoria dei cultural and lifestyle movements. Secondo questa etichetta il consumatore acquirente di un certo prodotto compie un'azione consapevole, frutto di una riflessione che si interseca e trova punti di connessione con il sistema economico e, naturalmente, con la dimensione identitaria. Il potere di acquisto di un membro dimostra l'impegno ed il coinvolgimento nel gruppo; il consumerismo è adoperato per esprimere se stessi ed i propri valori. Mentre l'adesione al veganismo implica la trasformazione delle azioni dei consumatori e della

loro identità, l'attivismo individuale amplifica il raggio d'azione del veganismo. Si realizza in questo modo lo spazio di resistenza alla normatività del carnismo globalizzato (Maurer 2002).

"*Veganism challenges what we believe to be necessary and absolute in society, offers alternatives, and can be transformative*" (Cole 2006).

Aderire al veganismo, per gli attori, si presenta come una azione diretta e immediata, tesa al cambiamento dello status quo (Wrenn 2011) perché è mediante l'azione letterale di consumare (i corpi animali) in modo non problematico che le ingiustizie ai danni dei non-umani sono perpetuate. Il veganismo ha un potenziale rivoluzionario poiché fornisce una visione differente del mondo mediante l'impiego di azioni a breve termine e pragmatiche che si esplicano nelle scelte effettuate dai consumatori/acquirenti di beni. Il veganismo, inteso come intersezione fra nuovo movimento sociale e fenomeno culturale, sfida i discorsi egemonici e l'ideologia perpetrata dalla globalizzazione connettendo agire politico ed economico ed incorporando la dimensione della riflessività (Wrenn 2011).

4.1 Il vegetarismo ed il veganismo: una contestualizzazione necessaria

"*It makes a difference whether vegetarianism is a diet or a philosophy. A diet is a list of the food you choose, a philosophy is a set of coherent reasons for making this choice. You cannot build a movement around a diet. To have a movement you have to have people believing, living and working in concert to realize an ideal*" (Stanley Sapon, What's in a Name?)

Il vegetarismo ed il veganismo rappresentano ciascuno un set di idee e valori che gli individui tendono a mischiare e combinare fra loro in una miriade di modalità (Maurer 2002). Il sociologo Blumer, agli albori dei suoi studi suoi movimenti sociali, definisce un'ideologia come:

"*a body of doctrine, beliefs and myths [that gives a movement] directions, justification, weapons of attack, weapons of defense, and inspiration and hope*" (1939: 2010-211).

Analizzando le sue parole, l'ideologia sembra assumere le sembianze di un sistema simbolico che gli attori sociali possono in qualche modo manipolare, costruire. Un set di significati fortemente connessi a valori specifici e capace di offrire senso e direzione ai componenti di un determinato gruppo. Ma allora che cos'è il vegetarismo? Cosa significa, invece, essere vegani? È una dieta, una filosofia, uno stile di vita? È un movimento sociale composto da individui singoli che si associano per mangiare in un certo modo o una moda collegata al mercato? Che risvolti si verificano sulla vita di un individuo o della comunità adottando questa pratica? Per gran parte delle persone essere veg*[27] significa molto più che seguire un set di abitudini alimentari: si tratta, piuttosto, di "*way of life*" e "*way of being*" (Maurer 2002: 2), che consentono di esperire il mondo, relazionarsi con il self, con la natura e gli animali, con gli altri esseri

[27] In questo caso, con il termine "veg*", vogliamo includere sia i vegetariani che i vegani.

umani in un modo particolare, ispirato a principi e valori inediti. Chi diventa veg* per scelta, utilizza tipicamente la propria dieta come modalità di espressione e creatività, incorporando la pratica nella propria personalità.

A differenza di quanto avviene nei paesi in via di sviluppo, ove una larga parte della popolazione è vegetariana non per principio ma a causa della povertà, nelle società industriali il vegetarismo è stato adottato volontariamente anche grazie al fatto che quantità elevate di alimenti di origine animale sono immediatamente disponibili. Le condizioni ideologiche per la diffusione del vegetarismo sono legate al processo di secolarizzazione delle società occidentali ma anche al cambiamento avvenuto nella relazione fra essere umano e natura: da un modello improntato allo sfruttamento e al sopruso, ad uno orientato alla tutela e al riconoscimento delle specificità (Beardsworth 2004). Inoltre sono note le condizioni materiali ed economiche che hanno agevolato la diffusione del vegetarismo volontario in Occidente: un'agricoltura industrializzata ed intensiva ha reso disponibile una varietà notevole ed abbondante di cibo ed è quindi stato possibile effettuare una selezione escludendo alcuni o tutti i cibi di derivazione animale. Il mercato globale ha reso la scelta ancora più ampia ed il capitalismo stesso si è rivelato un fattore agevolante per la diffusione del vegetarismo non appena quest'ultimo è apparso come opzione dietetica che riscuoteva successo

Attualmente, nonostante la diversità di approcci teorici, scopi e metodologia utilizzata, gli studi sull'argomento hanno individuato alcune dimensioni motivazionali di base che caratterizzano l'adesione degli individui al vegetarismo. Esse possono essere così sintetizzate:

- dimensione morale. Consiste in un sentimento di profondo disagio morale esperito riflettendo sull'uccisione di animali per scopi alimentari. Ciò sarebbe dovuto, come sostengono alcuni filosofi, ad un'estensione del confine etico tra esseri umani ed animali che estende a questi ultimi preoccupazioni morali. Viene pertanto rigettata la visione antropocentrica che interpreta la natura come complesso di risorse da sfruttare secondo criteri di razionalità e produttività;
- dimensione salutistica. Riguarda le proprietà salutari di una dieta basata sui vegetali ed i rischi associati al consumo di carne. È inoltre volta a garantire la qualità

dei prodotti e a tutelare il compratore;

- dimensione ecologica. Spinge al vegetarismo essenzialmente per lo spreco di risorse agricole causato dagli allevamenti e dall'inquinamento da loro prodotto. La scelta originerebbe dal crescente scetticismo sui costi morali ed ambientali dei vantaggi offerti dalla modernità. Questa tesi richiama direttamente quella di Beck (2000), secondo la quale si starebbe diffondendo nelle società occidentali la preoccupazione dei rischi per l'ambiente e per la salute del genere umano provocati dal trionfo del capitalismo industriale razionalizzato sulle sfere della produzione e del consumo;
- dimensione politica. Riguarda l'interiorizzazione di credenze e convinzioni riguardanti la società ed i suoi componenti, compresi gli animali. È probabile che chi aderisce al vegetarismo ed ancor più al veganismo sia maggiormente politicizzato ed abbia posizioni più intransigenti sui diritti degli animali e sulla necessità di proteste motivate politicamente[28];
- dimensione spirituale. Si allaccia alle pratiche religiose dell'induismo e del buddhismo, portatrici di profondi elementi di spiritualità riconducibili alla dottrina della trasmigrazione delle anime e alla sua enfasi sull'affinità tra tutti gli esseri viventi.

Il rifiuto della zoofagia si manifesta sotto forma di condotte differenti. Le classificazioni che seguono costituiscono soltanto delle suddivisioni di massima utili tuttavia a comprendere più a fondo le numerose sfumature, nonché le implicazioni, di questa scelta di vita:

- macrobiotici. Seguono una dieta basata sulla combinazione energetica degli alimenti. Evitano tutti i prodotti animali, compresi latticini e uova, ma accettano di consumare saltuariamente il pesce: non sono quindi vegetariani in senso stretto.

[28] Il messaggio che starebbe alla base di questa dimensione, non è la mera diffusione di uno stile di vita vegano, bensì lo sviluppo di una sensibilità orientata al riconoscimento dell'alterità. Quello che sarebbe importante venisse compreso non è che non si deve mangiare carne ma il motivo per cui ciò non viene fatto. Il motivo per cui questo non accade è che si cerca di prefigurare oggi quello che potrà essere fatto domani solo da una società che abbia messo fine alla legge della sopraffazione tout court fra umani e animali non-umani. Praticare il veganismo non significa abbracciare uno stile di vita, quanto piuttosto rinunciare ad uno stile di morte. In questo caso è necessario concentrarsi sui principi ispiratori del messaggio e non sulle mere applicazioni sempre aggiornabili e mai definitive che gli attori sociali seguono individualmente (Maurizi 2012). Questo stile alimentare viene in definitiva considerato un elemento di un insieme più ampio di convinzioni etiche e politiche.

Questa scelta alimentare è dettata principalmente da ragioni salutistiche ed è indirizzata verso l'equilibrio psico-fisico dell'essere umano;

- latto-ovo-vegetariani. Sono i più numerosi. Non mangiano nessun tipo di animale (né carne, né pesce), ma consumano i prodotti animali, come il latte, i latticini e le uova;
- latto-vegetariani. Non consumano carne, pesce e uova, ma utilizzano il latte ed i suoi derivati. Latto-vegetariana è ad esempio l'alimentazione ayurvedica che sconsiglia fortemente l'assunzione di carne, pesce, uova ma anche aglio, cipolla e funghi, ritenuti tutti cibi "tamasici", ossia non adatti allo sviluppo completo dell'essere umano, poiché apportano un tipo di energia che rende statici ed inerti fisicamente, mentalmente e spiritualmente;
- ovo-vegetariani. Non consumano carne, pesce e latticini ma mangiano uova;
- vegani. Non consumano nessun prodotto di origine animale, neppure miele. Inoltre non utilizzano pelle, piume, lana, seta, perle, spugne, etc. Questo tipo di scelta nasce soprattutto da motivazioni etiche, legate al rispetto di ogni essere senziente. Il veganismo (ma in questa sede utilizzeremo il termine "vegetariano" sottintendendo questa accezione) costituisce quindi la naturale evoluzione del vegetarismo quando è praticato per ragioni etiche ed animaliste, con ripercussioni maggiormente positive anche sul piano sociale ed ecologico, poiché influisce in maniera ancora più ridotta sulle risorse del pianeta;
- crudisti. Mangiano soltanto cibo crudo, in particolare frutta e verdura. L'alimentazione crudista è generalmente praticata per ragioni salutistiche;
- fruttariani. Mangiano il cibo vegetale che non comporta la morte della pianta, pertanto evitano in particolare tutte le radici, i tuberi e i bulbi (carote, rape, cipolle, patate, e così via). Questo tipo di alimentazione è in assoluto la più rispettosa di tutte le forme di vita, non soltanto di quelle senzienti.

In sintesi, vi sono persone convinte che mangiare carne sia dannoso per se stessi innanzitutto, persone che lo evitano per ragioni ecologiche (l'allevamento intensivo provoca inquinamento delle falde acquifere, scarico nell'atmosfera di gas tossici, disboscamento, spreco di acqua e di terre coltivabili per sostentare direttamente

l'uomo) e, come citato sopra, individui mossi principalmente da ragioni etico-emotive.

Pur assumendo in questa ricerca che il principale argomento contro l'uso degli animali come cibo resta quello etico, negli ultimi anni statistiche e studi scientifici hanno implementato le argomentazioni più strettamente ecologiche contro tale pratica: circa i 4/5 della terra nel mondo sono utilizzati per nutrire animali e 1/5 per nutrire direttamente il genere umano; nell'attuale deficit alimentare sarebbe interesse del genere umano mettere fine a tale sperpero (Castignone 1999)[29]. A dispetto della comune credenza sulla necessità di assumere proteine animali, recenti studi hanno evidenziato la stretta relazione fra dieta carnivora e l'incidenza di alcune malattie anche gravi (ictus, diabete, tumore al colon, prostata, seno, utero, intestino e retto) o patologie minori (ipercolesterolemia, obesità, cardiopatie). Dagli anni Novanta, l'American Dietetic Association (ADA) pubblica il vademecum sulla validità della dieta vegetariana:

"Diete vegetariane ben calibrate sono adatte agli individui in tutti gli stadi del ciclo di vita, compresa la gravidanza, l'allattamento, l'infanzia, la fanciullezza, l'adolescenza e per gli atleti. [...] Esse tendono ad avere un apporto minore di grassi saturi e

[29] Si stima che le emissioni di gas serra (GHG) prodotte dal settore agricolo contribuiscano per circa 1/5 alle emissioni totali e, di queste, circa l'80% sarebbe attribuibile alla produzione di carne. Tra le diverse carni, il maggior impatto in termini di emissioni è attribuito alla carne bovina, legato ai processi di produzione (CO2), alla fermentazione dei ruminanti (metano), alla coltivazione dei foraggi e all'uso di fertilizzanti (NO). Emissioni di considerevole entità derivano, inoltre, dal trasporto di carne: tra i Paesi europei, l'Italia è uno dei maggior importatori di carne rossa, principalmente dalla Francia e dalla Polonia. Diversi studi condotti dall'inizio degli anni Duemila hanno evidenziato l'importante rapporto tra dieta individuale, sistemi di produzione alimentare e impatto sull'ambiente. Tra le azioni potenzialmente più efficaci per il contrasto ai cambiamenti climatici, alcuni studi riportano una modifica significativa della dieta, in particolare attraverso la riduzione del consumo di carni rosse. Nei Paesi industrializzati, inclusa l'Italia, la dieta è caratterizzata da un alto consumo di prodotti di origine animale e, quindi, di grassi saturi, al di sopra delle raccomandazioni dell'Organizzazione mondiale di sanità (WHO) che stabilisce in 400 grammi a settimana la quantità raccomandata di carni rosse (che include bovini, suini, ovini, caprini, equini). Uno studio recente, che ha utilizzato dati sui consumi alimentari inglesi, ha ipotizzato scenari di variazione dei quantitativi dei singoli alimenti nella dieta, in base alle raccomandazioni nutrizionali della WHO e all'accettabilità da parte della popolazione inglese, e conseguenti scenari di riduzione delle emissioni di GHG. Gli autori hanno evidenziato che anche una modifica modesta della dieta, con una riduzione del consumo di carni aderente alle linee guida nutrizionali, può determinare un abbattimento dell'ordine del 20% dell'emissione dei GHG prodotti dal settore agricolo (http://www.epiprev.it/materiali/2015/EP5-6/EP5-6_308_art5.pdf).

colesterolo ed un apporto maggiore di fibre, magnesio e potassio, vitamina C ed E, folacina, carotenoidi, flavonoidi e altri fitochimici. [...] Le diete vegetariane sono spesso associate a vantaggi per la salute, compresi livelli inferiori di colesterolo nel sangue, minori rischi di cardiopatie, pressione sanguigna più bassa e minori rischi di ipertensione e diabete di tipo 2. I vegetariani tendono ad avere un indice di massa corporea inferiore [sono meno grassi] e sono meno predisposti a sviluppare tumori"[30] (Foer 2010: 157-158).

Per molti, diventare veg* implica un processo che avviene gradualmente: leggendo la letteratura in materia; confrontandosi con altri veg*; eliminando la carne rossa, il pesce, i derivati; spiegando ai profani le motivazioni che hanno condotto ad effettuare una simile scelta. Si tratta naturalmente di un processo in divenire che racchiude uno slittamento interiore da motivazioni ritenute personali, private, ad una riflessione etica più globale che garantisce un più alto grado di stabilità rispetto all'opzione intrapresa proprio in virtù dell'adozione di uno stile di vita così complesso. Essere a contatto con altri veg* sembra ricoprire un ruolo determinante nella realizzazione e nel mantenimento di una simile alternativa in quanto fornisce supporto emotivo e strumentale pressoché continuo agli altri membri.

---

[30]*"It is the position of the American Dietetic Association that appropriately planned vegetarian diets, including total vegetarian or vegan diets, are healthful, nutritionally adequate, and may provide health benefits in the prevention and treatment of certain diseases. Well-planned vegetarian diets are appropriate for individuals during all stages of the life cycle, including pregnancy, lactation, infancy, childhood, and adolescence, and for athletes. A vegetarian diet is defined as one that does not include meat (including fowl) or seafood, or products containing those foods. This article reviews the current data related to key nutrients for vegetarians including protein, n-3 fatty acids, iron, zinc, iodine, calcium, and vitamins D and B-12. A vegetarian diet can meet current recommendations for all of these nutrients. In some cases, supplements or fortified foods can provide useful amounts of important nutrients. An evidence- based review showed that vegetarian diets can be nutritionally adequate in pregnancy and result in positive maternal and infant health outcomes. The results of an evidence-based review showed that a vegetarian diet is associated with a lower risk of death from ischemic heart disease. Vegetarians also appear to have lower low-density lipoprotein cholesterol levels, lower blood pressure, and lower rates of hypertension and type 2 diabetes than nonvegetarians. Furthermore, vegetarians tend to have a lower body mass index and lower overall cancer rates. Features of a vegetarian diet that may reduce risk of chronic disease include lower intakes of saturated fat and cholesterol and higher intakes of fruits, vegetables, whole grains, nuts, soy products, fiber, and phytochemicals. The variability of dietary practices among vegetarians makes individual assessment of dietary adequacy essential. In addition to assessing dietary adequacy, food and nutrition professionals can also play key roles in educating vegetarians about sources of specific nutrients, food purchase and preparation, and dietary modifications to meet their needs"*(http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19562864).

Le preferenze alimentari sono spesso associate con la classe sociale, l'etnia, il genere. Se dovessimo tracciare un profilo generale di coloro che scelgono di non alimentarsi di carne, sarebbe possibile identificare come variabili socio-anagrafiche prevalenti il genere femminile, appartenente alla media borghesia bianca, con un titolo di studio medio-elevato, non credenti, liberali (Maurer 2002). Il fatto di appartenere ad una classe sociale medio-alta potrebbe essere ricondotto alla volontà di tali individui di differenziarsi dalla massa e ad uno status economico di un certo livello corrisponde ancora una prevalenza di "*white race*" (op. cit. 2002: 10). Come spiegare la presenza di un numero prevalente di donne? Murcott (1983), anzitutto afferma che, storicamente, le donne consumano meno carne degli uomini soprattutto in caso di scarsità di essa. Inoltre, l'autrice si spinge a sostenere che le donne, essendo state oggetto di oppressione maschile, sembrerebbero più sensibili ad un'ideologia egualitaria che si esprimerebbe anche in una più cospicua adesione al vegetarismo/veganismo come filosofia di vita in grado di sussumere in sé le dimensioni dell'empatia, della cura, della responsabilità e della compassione. Alimentarsi in modo sano e leggero sembra essere prerogativa tipicamente femminile, legata alla pressione inflitta dalla società rispetto al dovere di mantenersi in forma e costantemente attraente allo sguardo oggettivante maschile. Inoltre, mangiare carne per un uomo assume un valore simbolico molto forte che si manifesta nel processo di identificazione con caratteristiche come la forza e la virilità, virtù tradizionalmente associate al genere maschile; queste ultime, tuttavia, vengono spesso messe in discussione qualora un uomo decida di diventare veg* perché con il suo comportamento decostruisce, allontanandosene, la norma androcentrica.

Lo sviluppo del vegetarismo in Occidente può quindi essere letto plausibilmente come una delle trasformazioni culturali più profonde volte a problematizzare e ridisegnare la gerarchia delle relazioni intercorrenti fra gli umani e gli altri esseri viventi. Sta perciò lentamente avvenendo un processo di reinterpretazione del rapporto fra società ed ambiente naturale (Beardsworth 2004). Per questo motivo il rifiuto della carne, simbolo del controllo e del potere umano sulla natura, potrebbe anche derivare dalla progressiva sostituzione di un'ideologia del dominio di matrice

antropocentrica con una prospettiva afferente alla tutela inclusiva di ogni esemplare vivente secondo un'ottica interspecifica e biocentrica (Mason 2005).

4.2 Origini storiche del fenomeno

Nelle società primitive, in quanto basate sulla caccia e sulla raccolta, la carne era un alimento altamente apprezzato. Considerando l'intrinseca incertezza ed imprevedibilità del sistema di caccia e raccolta, era molto improbabile che individui dipendenti per sopravvivenza dall'approvvigionamento di cibo rifiutassero deliberatamente una fonte di nutrienti importante e rara. Secondo alcuni studiosi, infatti, il vegetarismo come pratica volontaria si sviluppò solo in seguito in società agricole stanziali dove la coltivazione di specie botaniche forniva scorte relativamente abbondanti di vegetali (Spencer 2000).

Sebbene il termine "vegetariano" appare per la prima volta nel 1840 ed ha le sue radici nella parola "vegetus" - che significa vitale e sano - le prime attestazioni scritte dell'esistenza di forme di vegetarismo in Europa provengono dalla Grecia classica e riguardano il matematico Pitagora ed i suoi allievi, fedeli alla dottrina della trasmigrazione delle anime, la quale proibiva loro di uccidere e sfamarsi di altri esseri viventi perché nutrirsene significava attrarre a sé un karma negativo che ostacolava il raggiungimento dell'illuminazione[31]. Tuttavia, con l'affermarsi del cristianesimo come religione ufficiale dell'Impero Romano, la causa vegetariana rimane latente per lungo tempo. Infatti, sia il giudaismo sia il cristianesimo promuovevano l'idea secondo la quale agli esseri umani spettasse per concezione divina il dominio naturale sul mondo e dunque potessero disporne a proprio piacimento ed a seconda delle proprie esigenze. Nonostante questa credenza, la maggior parte della popolazione era vegetariana per cause legata alla povertà e all'impossibilità di reperire carne e derivati, alimenti inaccessibili per il loro costo e rarità.

[31] La carne animale conteneva un'anima reincarnata, trasmigrata dal corpo di un essere umano e giunta in quello dell'animale. L'anima era prigioniera del corpo e per potersi liberare doveva giungere alla catarsi, cioè alla purificazione, ma non attraverso l'estasi, bensì attraverso il puro sapere, soprattutto quello matematico.

L'astensione dal mangiare carne riemerge dalla oscura posizione in cui era stata relegata dal cristianesimo solo nell'epoca rinascimentale e nel Settecento e Ottocento essa inizia a richiamare una folta schiera di sostenitori di alto profilo che iniziano ad interessarsi alla questione animale. Un crescente supporto alla causa vegetariana trova accoglimento anche grazie alle scoperte evoluzioniste di Darwin il quale, con il suo libro *Descent of Man* (1871), contribuisce in maniera rilevante all'erosione del confine culturale fra la specie umana e le specie animale mettendo anche in discussione la posizione apicale che l'essere umano si è ascritto rispetto al resto del mondo. È appunto in questo periodo, precisamente nel 1847, che nasce a Londra la prima organizzazione vegetariana ufficiale con il nome di "Vegetarian Society". A distanza di pochi anni sorgono l'"American Vegetarian Convention" a New York (1850) e la "Vegetarier-Bund Deutchlands" in Germania (1867).

Fra la Prima e la Seconda Guerra Mondiale, il vegetarismo torna ad essere marginalizzato e largamente ignorato per evidenti motivi, sebbene già i primi anni del Novecento furono numerose le scoperte relative ai benefici di un'alimentazione basata soprattutto su frutta e verdura. Nella prima metà del Novecento una figura pubblica di elevato prestigio come Gandhi sposa questa causa, benché sia solo nella seconda metà/ultimi decenni del Novecento che la tendenza acquisisce nella comunità occidentale i tratti di un fenomeno più esteso.

Durante gli anni Sessanta e Settanta si diffonde in Europa una controcultura giovanile che si oppone all'establishment sociale, culturale, economico, politico e religioso contestando la sistematica oppressione dei più deboli e sferrando un attacco a scienza e tecnologia per fare dei diritti civili il centro della propria battaglia. Questo è il periodo del movimento femminista e studentesco, della rivoluzione sessuale, del pacifismo. Si verifica un ritorno alla natura attraverso l'adozione di uno stile di vita più consono alla conservazione delle risorse ed ai reali bisogni umani. A ciò si unisce un modo diverso di guardare al rapporto fra mente e corpo: si diffondono pratiche terapeutiche olistiche che non riconoscono la divisione fra i due elementi e si praticano strategie di cura diverse rispetto a quelle tradizionali.

In questi anni inizia a cambiare il linguaggio stesso dei movimenti ed i filosofi e gli

studiosi vengono investiti dall'ondata rivoluzionaria che li porterà ad organizzare una riflessione sulle nuove istanze. Si comincia farsi carico di un nuovo modo di intendere i rapporti con gli animali anche grazie al contesto che favorisce il rilancio delle tematiche antivivisezioniste e animaliste. Avanza inoltre la riflessione sul liberazionismo che, dopo avere reso oggetto di contestazione il razzismo, il colonialismo, il sessismo, si appresta ad affrontare la discriminazione di specie. Contribuiscono al cambiamento le scoperte della primatologia, il dibattito sull'aborto, la secolarizzazione della cultura nonché il diffondersi di una coscienza ambientalista. Si assiste ad una riflessione di ampio raggio sui domini di validità di alcuni paradigmi culturali riguardanti l'uomo nell'ambito delle sue relazioni: il maschio verso l'altro sesso (e lo status di omosessuali e transgender), l'uomo bianco verso individui di altre razze e culture, l'homo sapiens verso altre specie animali, l'uomo verso l'ambiente ospitante (Castignone 1997).

Progressivamente l'astensione dal cibarsi di carne si trasforma da appannaggio esclusivo di una minoranza, a pratica accolta da un numero crescente di persone grazie a quegli stessi movimenti di protesta verde degli anni Sessanta e Settanta che portano all'attenzione pubblica le istanze legate al benessere animale e all'ecologia. A partire dal 1971, anno di pubblicazione di *Diet for a Small Planet*, uno dei libri che hanno fatto la storia del vegetarismo internazionale scritto da Frances Moore, divengono sempre più consistenti le pubblicazioni inerenti i temi del vegetarismo, dei diritti animali, dell'ambientalismo[32] dove centrali sono i problemi relativi all'inquinamento dell'aria e del suolo, la desertificazione, la scarsità delle risorse dovuti in gran parte all'allevamento intensivo di bestiame.

Il 15 ottobre 1978 viene proclamata presso la sede dell'UNESCO[33] a Parigi, la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Animale (D.U.D.A.) il cui testo è stato redatto da personalità appartenenti al mondo giuridico, filosofico e scientifico in collaborazione con le principali associazioni mondiali di protezione animale. Fra queste

[32] Pensiamo per esempio a *Beyond Beef* di Jeremy Rifkin, *Mad Cowboy* di Howard Lyman, *Diet for a New America*, *The Food Revolution* di John Robins.

[33] L'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura (UNESCO dall'acronimo inglese *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*) è stata fondata dalle Nazioni Unite il 16 novembre 1945 per incoraggiare la collaborazione fra le nazioni nelle aree dell'istruzione, della scienza, della cultura e della comunicazione.

ultime, una delle più importanti è la L.I.D.A. (Lega Internazionale dei Diritti dell'Animale) che ha presentato il testo il 26 gennaio 1978 a Bruxelles, proponendo le norme etiche basilari riguardanti il rapporto fra l'uomo e le altre specie. Agli albori del XXI secolo, la dichiarazione sembrerebbe promuovere il riconoscimento e la tutela dei diritti dell'animale considerato come soggetto portatore di interessi e non più come mero strumento per raggiungere un fine od un soggetto verso cui essere "sentimentali" per bontà d'animo tuttavia questa dichiarazione si riferisce soltanto ad alcune specie di animali, solitamente gli animali domestici a d'affezione, consentendo infatti di perpetuare legittimamente lo sfruttamento di altri miliardi di animali ogni giorno per il nutrimento, il divertimento, la scienza degli esseri umani.

La dichiarazione presentata è sicuramente stata un primo passo importante verso il riconoscimento dei diritti degli animali a livello nazionale ed extra-nazionale, ma è in molti punti incoerente e perpetua una visione antropocentrica del rapporto fra animali umani e animali non-umani. È in questa falla che si inscrivono le riflessioni filosofiche ed etiche del vegetarismo e, più profondamente, del veganismo contemporaneo.

4.3 Il veganismo: tra filosofia etica e stile di vita

Il termine "vegetarismo" è un cosiddetto termine-ombrello che riguarda le molteplici e diversificate condotte alimentari di un numero ingente di persone. Tuttavia esso si discosta profondamente dal termine "vegan" che invece si riferisce alla completa esclusione di prodotti di origine animale sia per ciò che concerne l'alimentazione, che la vita quotidiana come l'abbigliamento o la cosmesi. La Vegan Society definisce il veganismo come segue:

"*Veganism is a way of living which seeks to exclude, as far as is possible and practicable, all forms of exploitation of, and cruelty to, animals for food, clothing or any other purpose. There are many ways to embrace vegan living. Yet one thing all vegans have in common is a plant-based diet avoiding all animal foods such as meat (including fish, shellfish and insects), dairy, eggs and honey - as well as products like leather and*

any tested on animals"[34].

Basandosi su questa definizione, praticare il veganismo ed aderire ai suoi principi ispiratori significa escludere animali e derivati da tutti gli aspetti della propria vita quotidiana e, in questo senso, può essere codificato come una forma di resistenza tutt'altro che passiva che colloca al centro dell'attenzione la relazione verso gli animali non-umani (Cole in Twine & Taylor 2014).

Il contesto nel quale si inscrive il veganismo opera per mistificarlo e tale manipolazione avviene principalmente ad opera dei mass media e dell'opinione pubblica, mentre è stato ignorato fino a pochi anni fa dalla ricerca accademica che lo ha relegato nell'oblio, etichettandolo come irrilevante (Cole & Morgan 2011). La strumentalizzazione del veganismo volge principalmente alla squalifica della sua legittimità: esso viene costantemente ridicolizzato e dipinto come uno stile di vita personale, settario, eccentrico, elitario. La conseguenza primaria di tale riduzionismo, porta al depotenziamento del suo portato rivoluzionario di nuovo paradigma di riferimento per la ricostruzione dei rapporti umano/animale non-umano, impedendo inoltre lo scardinamento delle strutture di oppressione di una società ammalata (Cole in Twine and Taylor 2014). Il veganismo, invece, dovrebbe essere compreso nei termini di una identità durevole che punta alla trasformazione della società mediante la trasformazione del sé. I vegani tendono a vedere il proprio stile di vita come una logica conseguenza ed evoluzione delle iniziali argomentazioni del vegetarismo, le quali comunque tollerano lo sfruttamento degli animali per la produzione di latte, uova e derivati (come la lana, la pelle, etc.). La determinazione indotta dalla riflessione etica nel non volere più partecipare – in modo diretto o indiretto - al meccanismo immorale, inumano di uccisione, sofferenza e smembramento degli animali non-umani, sembra garantire una stabilità nel mantenimento di tale pratica nonostante l'ostracismo della società. Infatti il veganismo reputa inaccettabili le pratiche di sfruttamento dell'altro tout court e sembra focalizzare il proprio interesse virtuoso sulla dimensione del cibo e i modi del suo consumo, oltre che sulla produzione di nuovi valori.

[34] https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism.

Anche se la cultura popolare taccia il veganismo di essere uno stile di vita connotato dalla privazione alimentare, in realtà esso rappresenta una filosofia capace di comprendere la riflessione sulle dimensioni personali, culturali, sociali dell'alimentazione. Infatti, riflettere sull'impiego di animali per il nutrimento degli esseri umani, specie negli ultimi anni ed in pubblico, scatena reazioni impreviste, che vanno dall'ostilità più disarmante all'accoglimento più sereno. Tale pensiero ha una pregnanza individuale ancor prima che sociale: considerare l'opzione di non mangiare animali tocca corde che risuonano nel profondo, obbliga a misurarsi con la propria idea di se stessi e dei propri ricordi, nonché a confrontarsi con i desideri ed i valori con cui ogni individuo è stato cresciuto. Si tratta di risonanze controverse e cariche di significati potenzialmente minacciosi, dal momento che questi orientamenti valoriali si sono radicati nelle memorie personali ancora prima che gli attori se ne rendessero effettivamente conto. Le persone mangiano in quanto singoli soggetti, famiglie, comunità, nazioni ed addirittura pianeta, ed è inevitabile esercitare un qualche tipo di influenza sulle possibilità di scelta altrui mentre ci si nutre.

"Cibo, famiglia e memoria hanno un nesso primordiale. Non ci limitiamo a nutrirci ma siamo animali mangianti. [...] Condividere il cibo genera sentimenti positivi e crea legami sociali, per cui, modificare la nostra alimentazione, rappresenta una sorta di perdita culturale" (Foer 2010: 210).

La questione che l'alimentazione vegana pone in discussione è il dualismo fra un dimenticare etico ed un dimenticare violento: barattare gli interessi animali più elementari ed importanti con quelli più effimeri di noi umani solo perché ne abbiamo il potere comporta una decisione di tipo etico tra conflitti di interessi seri e inevitabili. In questo caso, tuttavia, la scelta oggetto di scontro si situa su un metro di misura decisamente non paragonabile, ossia fra il piacere del palato di un umano - un gusto fugace e superfluo - e l'interesse animale di non essere mangiato.

Il veganismo costituisce la base pratica e teorica più coerente per contrastare globalmente le ingiustizie perpetrate sugli animali, costituendo il rifiuto più radicale del

presupposto antropocentrico. La condanna morale della prassi di mangiare carne è sostenuta non tanto dall'appello ad un preteso diritto alla vita degli animali, quanto dal riconoscimento di interessi vitali, che vengono sistematicamente violati o sacrificati in nome di interessi non vitali. Poiché mangiare è un atto sociale, quando si impugnano le posate si comunica da che parte si sta: in questo modo gli individui si mettono in un determinato rapporto con gli animali, con gli allevatori del reparto zootecnico, con l'economia nazionale e non; non prendere una decisione, procrastinarla o "mangiare come fanno tutti gli altri" significa prendere la decisione più facile. Astenersi dal nutrirsi di animali, dunque, significa avere rispetto per le altre forme viventi. Tale attività non è necessaria al sostentamento umano e non è giustificabile se non in nome di interessi economici o di difficoltà ad abbandonare le proprie abitudini. In questo senso, la filosofia vegana accoglie e promuove un concetto di tolleranza basato sulla non-violenza e sulla condanna dello sfruttamento dei più deboli (Battaglia 1997). Inoltre, non è affatto ovvio che la complessità mentale sia di per sé eticamente significativa e che costituisca una base plausibile per giustificare l'uccisione dei non-umani; il semplice fatto che un animale abbia una coscienza, secondo Regan (1983), sarebbe sufficiente per imporre un obbligo morale a non ucciderlo. Percepire tale condizione significa rispettare anche il delicato equilibrio che la natura ha costruito nel corso di migliaia di anni, nonché rifiutare concretamente l'opera di poteri economici talmente forti da riuscire ad influenzare il retroterra culturale, le coscienze e le consuetudini degli attori sociali. Il superamento del pensiero cartesiano in cui gli animali-macchine sono vittime di qualsiasi sopruso, dunque, equivale al riconoscimento che ogni essere vivente condivide con gli esseri umani un unico ed universale destino. Ridurre sensibilmente o meglio, eliminare, il consumo di carne e derivati diventa a questo punto un atto doveroso di giustizia globale all'interno di un'etica interspecifica.

4.4 Stato dell'arte: una rassegna

La letteratura riguardante lo specifico tema del veganismo non è molto ampia, benché

negli ultimi anni tale argomento sia assurto a legittimo filone di ricerca all'interno del più ampio campo degli *Animal Studies*, ove ricercatori e studiosi di varie discipline stanno investendo le proprie competenze e si stanno occupando di estendere le conoscenze da esso originate, individuando le interconnessioni con gli ambiti più tradizionali di ricerca. I contributi maggiori, comunque, risultano provenire particolarmente dalla letteratura anglosassone ed americana ed anche questa asserzione porta chi scrive a pensare di poter offrire un piccolo contributo in materia, dacché in Italia, se escludiamo le indagini quantitative sui consumi alimentari e qualche sporadico studio sui gruppi e movimenti ambientalisti che tangenzialmente toccano il controverso tema degli animali e della filosofia vegan (più per motivi ecologici e salutistici - per la verità -), non possiamo, allo stato attuale, contare su grandi apporti, men che meno dal punto di vista sociologico. Anzi, nel nostro paese, la letteratura in materia vegetarismo come pratica di interesse sociologico è praticamente assente se non trasversalmente trattata in contesti di nicchia in cui è possibile recuperare traduzioni di articoli e testi di autori e autrici stranieri oppure letta all'interno di analisi più ampie come quelle relative al consumo critico e sostenibile. Tuttavia, l'interesse per tale tematica sta via via crescendo anche nel nostro Paese il che fa presumere la possibilità che l'area diventi un campo fecondo di approfondimento e connessione tra diverse discipline in un futuro non troppo lontano.

Le questioni legate al cibo sono pertanto un campo di studio relativamente sottostimato entro i confini della sociologia (Murcott 1988a). Nonostante ciò, un buon corpo teorico relativo al cibo e alla nutrizione è stato sviluppato in ambito antropologico (Messer 1984); abbiamo infatti accennato in precedenza ad alcuni fra i principali studiosi che si sono interessati all'alimentazione (ricordiamo, fra i tanti, Lévi-Strauss, Douglas, Harris). Tra i più rilevanti contributi sociologici su questo tema, invece, ricordiamo quelli riguardanti l'organizzazione domestica delle forniture alimentari in relazione a fattori come l'età, il genere, la struttura patriarcale entro la famiglia (Delphy 1979, Murcott 1982, Kerr & Charles 1986, 1988); lo scritto del 1980 di Nicod, che provvede a gettare un ponte tra l'antropologia e la sociologia dell'alimentazione nella sua ricerca sul cibo come medium comunicativo; l'apporto di

Mennel (1985), il quale presentando una comparazione relativa a cibo e gusto tra Francia ed Inghilterra, attinge al framework di Elias (1978; 1982) al fine di sottolineare il concetto di "civilizzazione dell'appetito"; Murcott (1988b), infine, si occupa di esaminare le dinamiche che connettono il corpo, il sé e i valori morali associati al cibo. Per ciò che concerne il focus della presente ricerca, è possibile rintracciare lo studio di Simoons (1961), il quale effettua un'ampia analisi sui divieti di mangiare carne (come nel caso del maiale per gli islamici), i tabù relativi all'uccisione del bestiame e il consumo di carne in India e il vegetarismo associato al jainismo. Barkas (1975) discute non solo il divieto di alimentarsi con la carne bovina caratteristico di buddismo, induismo e jainismo, ma si propone di individuare le radici di tale stile alimentare percorrendo a ritroso la storia e rinvenendo le prima tracce del vegetarismo su base volontaria già nell'Antica Grecia e nell'etica giudaico-cristiana per poi giungere all'epoca rinascimentale e, infine, alla fondazione della prima società vegetariana in Inghilterra. Tuttavia, i migliori contributi sull'argomento, sono forse rinvenibili nella sfera filosofica anche perché per la prima volta mettono a tema l'idea del vegetarismo come esercizio pratico strettamente correlato ad imperativi morali (Beardsworth, Keil 1992). Uno dei più significativi contributi in tal senso, è forse offerto dal filosofo Peter Singer (1975), il quale rigetta l'idea cartesiana per cui gli animali siano da escludere dalla sfera etica e possano essere sfruttati per il beneficio della specie umana. Così anche Midgley (1983), che tra l'altro traccia un parallelismo interessante tra sessismo, specismo e razzismo, sostenendo che sia necessario allargare i confini della considerazione morale scavalcando le barriere legate alla questione di specie. Regan (1983), afferma che gli animali non-umani abbiano un valore intrinseco di per sé che in modo arbitrario revochiamo al fine di mangiarli, sfruttarli e ottenerne profitti. Adams (1990) propone una prospettiva femminista sul vegetarismo; la studiosa è convinta che l'immenso potere di cui dispone il paradigma androcentrico sia una delle cause che hanno dato origine alla *"monocultura carnea"* (1990: 4, trad. mia) come elemento di mitologizzazione della forza maschile. Nella cultura occidentale la carne è associata al potere maschile, alla forza, alla virilità, risultando metafora dell'oppressione. Le donne, assimilate alla natura a cui per definizione appartengono i non-umani, vengono

inserite nella categoria dei soggetti inferiori. Aderire al veganismo, secondo Adams, sarebbe nei fatti, "*una pratica performativa tesa all'attiva trasformazione del senso comune prevalente*" (1990: 23, trad. mia). A parere di Adams le femministe devono accogliere il veganismo quale unica scelta politica a disposizione in grado di scardinare l'ideologia dell'arbitrio patriarcale.

Uno dei pochi esempi di analisi sociologica direzionata esplicitamente sul veganismo è offerto invece da Twigg (1983); la studiosa sostiene che la filosofia sottesa alla scelta vegana sia in grado di ribaltare la piramide alimentare tradizionalmente intesa al cui vertice staziona l'uomo, in favore di una visione biocentrica ed olistica in cui le dimensioni interagenti di natura e umanità convivono pacificamente. In aggiunta ai contributi di Twigg, uno studio empirico riguardante le motivazioni, le pratiche e le credenze sottese al vegetarismo è stato condotto da Dwyer (et. al. 1974) negli USA. Dai contributi di questi ultimi due studiosi è possibile estrapolare alcuni temi più ampi: il veganismo è una pratica alimentare che sovverte la norma carnistica; le motivazioni implicate nell'adozione di una simile scelta sono diverse e riconducibili all'etica, alla salute, alla spiritualità, alla ecologia o alla politica (Maurer 1989); il veganismo si pone in rottura con la tradizionale gerarchia nella catena alimentare e problematizza il consumo di carne; il veganismo propone di riappropriarsi del concetto di "natura".

Molteplici sono le ricerche che si occupano dei risvolti che l'adesione al veganismo provoca sulle relazioni fra individui e le occasioni di convivialità. Studi senz'altro da menzionare sono presentati da Jabs, Sobal & Devine (1999), i quali analizzano le strategie adottate dai vegetariani nella scelta di determinati alimenti e la modalità di presentazione di tali scelte agli altri, creando quindi un processo di negoziazione tra il loro self, il cibo, le interazioni sociali con gli altri individui. Secondo Tanke (2007), la sola esistenza di vegetariani e vegani pone di fronte al fatto che siano possibili delle alternative alle pratiche maggioritarie che riguardano le abitudini alimentari e di consumo in generale. Il veganismo determina l'identità del soggetto che vi aderisce, anzi ne determina la soggettività nella relazione con gli altri, con il senso comune e con la società in genere. Veganismo e formazione della soggettività sono direttamente connessi fra loro in quanto, quest'ultima, è basata sulla interazione quotidiana con

persone, gruppi, oggetti, concezioni, istituzioni. L'utilizzo di un certo tipo di cibo o il rifiuto di esso, soprattutto nelle società occidentali, è diventato una forma di segnale manifesto di ciò che si vuole comunicare agli altri ma anche dimensione sulla quale costruire la propria identità individuale e sociale. Un recente utile contributo è anche quello presentato da Joy (2009). La psicologa analizza le motivazioni psicologiche e culturali alla base del carnismo ovvero quell'ideologia che giustifica il sistema di credenze sotteso all'atto di mangiare carne e che ha ormai assunto i tratti di una consuetudine condivisa. Quando un sistema ideologico è radicato e invisibile, continua, ogni istituzione sociale lo sostiene e lo rinforza, garantendosi in questa maniera l'ordine e l'obbedienza della collettività. Appare impossibile esercitare una qualche forma di volontà se si agisce dall'interno del sistema perché i modelli di pensiero comuni sono così radicati da risultare irriflessi, fuori dal controllo responsabile del singolo. La mentalità sottesa al carnismo è quella della dominazione, dell'assoggettamento che porta a trasformare qualcuno in qualcosa, a ridurre una vita in un'unità produttiva, a cancellare l'essenza di quel qualcuno. Mangiare animali, secondo Joy (op. cit.), non è una questione di etica personale ma uno degli esiti di un sistema oppressivo che ha le sue radici nello sfruttamento del più debole. I ricercatori Jenkins e Twine (2014), inoltre, controbattono alla diffusa asserzione per cui essere vegani è una mera questione individuale, facente parte di pratiche e convinzioni private. Sebbene il terreno della privacy sia considerato, in un'ottica neo-liberista, come territorio avulso da interferenze di ogni tipo (sia istituzionali che di giudizio sociale), i due studiosi affermano che la "privacy alimentare" (trad. mia) può divenire pericolosa e oppressiva dacché perpetua la diseguaglianza sociale e il controllo umano sulla natura: consumare animali non sarebbe altro che una reiterazione delle pratiche dominanti di sopraffazione, normalizzata dalla nostra cultura e resa perciò a-problematica; nutrirsi di carne è inseparabilmente interconnesso con la sofferenza, segregazione, morte e sfruttamento di esseri viventi. I vegani che decidono di affrancarsi dalla norma antropocentrica e specista tuttavia, devono subire la cosiddetta "personalizzazione" delle proprie abitudini alimentari, cioè la marginalizzazione della pratica a mera scelta personale e di gusto; tale meccanismo

rinforza l'"*hegemonic animal-centric eating practices*" (2014: 232), rischiando così di depoliticizzare il portato rivoluzionario di una simile prassi. Shapiro (2014) ipotizza che aderire alla filosofia vegetariana/vegana sia una "real way of being" (p. 70), un modo di esperire e vivere associato a particolari forme di relazione col sé, con gli altri animali e la natura, con le altre persone. Mentre McDonald (2000) asserisce che coloro i quali diventano vegani, sono più empatici nei confronti di animali (con cui condividono la comune possibilità di provare dolore) e la natura. Il problema, percepito da molti vegetariani/vegani, della stigmatizzazione e della creazione di distanza sociale è affrontato ancora da Twine (2015). I vegani, si ripete, incorporano letteralmente l'esercizio di resistenza alla normatività della cultura carnea, alla marginalizzazione che subiscono e alla continua squalificazione (Cole 2014) e costringono alla riflessione sul dato per scontato del consumo di animali: essi propongono nuovi significati attorno al cibo ed attorno alla relazione umani/animali, avvicinando l'uomo all'etica della compassione e dell'empatia. Boicottare la produzione della "miseria capitalistica" (Taylor and Twine 2014), grazie alle azioni micro-politiche di cui i vegani si fanno agenti, significa fondare un nuovo ordine. Il significato dell'etica vegana è associato alla rinuncia al privilegio specista ed alla costruzione di nuove abitudini, alla collaborazione e partecipazione, all'edificazione di reti sociali basate sull'empatia.

"Vegan ethics animated a socially transformative endeavour, which foregrounded the intersectin exploitations of humans and other animals, at least in some respects (Cole 2014: 221).

Il cibo e le pratiche ad esso connesse sono dunque parte di un sistema complesso, influenzato dalla cultura e dalla società in cui gli individui sono situati, nonché dalla loro personale prospettiva in merito a certi temi. Il vegetarismo, ancora di più il veganismo, risulta interessante perché le scelte alimentai operate dagli attori sfidano i principi della dominante cultura carnistica nella quale, la maggioranza di essi, sono nati e cresciuti. L'adozione di una dieta priva di carne e derivati porta alla comprensione di molteplici dinamiche interrelate non solo alle preferenze alimentari ma anche alla

gestione e costruzione di specifiche identità (Fischler 1980; 1990).

4.4.1 Perché vegetariani/vegani? Studi sulle motivazioni

I recenti cambiamenti in fatto di stili alimentari hanno differenti origini. In parte sono il risultato delle trasformazioni subite dal reddito individuale, dalla disponibilità dei prodotti e dal loro prezzo (Falese & Unnehehr 1988); in parte la diversa richiesta è guidata da fattori sociali e psicologici (Breidenstein 1988, Guseman et al. 1987). L'importanza di questi ultimi aspetti non dovrebbe sorprendere vista la rilevanza simbolica che il cibo ricopre da sempre nella società umana. Il vegetarismo e, ancor meglio, il veganismo potrebbero essere dunque letti attraverso queste lenti. Se ipotizziamo che entrambe le scelte vengano adottate principalmente per motivazioni psicologiche e sociali, esse possono essere interpretate nella loro complessità solo abbracciando un approccio multidisciplinare (Dietz, Frisch, Kalof, Stern & Guagnano 1995). Infatti, il cibo e le pratiche alimentari costituiscono un articolato sistema di relazioni, influenzate dalla cultura e dalla società in cui gli individui sono situati (Jabs, Sobal & Devine 1998a). Il veganismo è un caso-studio interessante perché le persone che decidono di cambiare il proprio orientamento alimentare, non solo sfidano i principi della cultura carnista dominante, ma sono da ciò costrette a ristrutturare la propria identità, le proprie abitudini, trovando una via di negoziazione con la norma sociale. Investigare le motivazioni che conducono ad effettuare questo genere di scelta sembra una strada utile a comprendere non solo le molteplici sfaccettature delle food choices, ma anche la gestione ed organizzazione delle identità alimentari così determinatesi.

Gli studi sulla popolazione vegetariana e vegana, pur non essendo numerosissimi, si stanno moltiplicando negli ultimi dieci-vent'anni, specialmente nei paesi anglosassoni, fucina di nutrite e multidisciplinari elaborazioni teoriche. Citiamo ad esempio i lungimiranti contributi di Beardsworth & Keil (1991a), i quali si occupano di sondare le motivazioni recate relativamente alla scelta vegetariana e vegana ed in cui predominano la dimensione della salute personale e dell'etica (Beardsworth & Keil 1991b, Hoek, Pieternel, Stafleu & de Graaf 2004, Lea & Worsley 2001). Alcune analisi

collocano il vegetarismo ed il veganismo in più ampi patterns sociali: Adams (1990) propone una prospettiva femminista, identificando la carne come simbolo della perpetuazione del patriarcato ed il veganismo come istanza di autonomia femminile; Twigg (1979) si preoccupa di esplorare l'associazione tra carnismo e virilità; altre analisi supportano l'idea che l'adozione di una scelta vegana sia capace di invertire la tradizionale gerarchia alimentare al cui apice domina incontrastata la carne rossa (Dietz et al. 1995, Maurer 1995). Anche l'adesione al vegetarismo/veganismo motivata dall'impatto ambientale degli allevamenti è una delle principali forze motrici capace di attivare gli individui a responsabilizzarsi in prima persona per le scelte effettuate quotidianamente (Gaard 2002, Hoek et al. 2004, Lindeman & Sirelius 2001). Rozin et al. (1997) è invece uno dei primi studiosi a differenziare le basi morali su cui poggia la scelta dei cosiddetti vegetariani/vegani "salutisti" e dei vegetariani/vegani "etici" (classificazione adoperata dai nostri stessi intervistati, come vedremo in seguito), mentre Lindeman & Sirelius (2001) offrono dati empirici a supporto di tale divisione, asserendo che essa abbia origine in una cultura di stampo "normativo" nel primo caso, e "umanista" nel secondo. I vegetariani salutisti scelgono di diventarlo per motivi prettamente connessi al proprio benessere (perdita di peso, rallentamento della vecchiaia, evitare certuni disturbi o malattie dell'organismo), mentre i vegetariani etici, attraverso il loro comportamento, vogliono minimizzare le sofferenze degli animali (Hamilton 1993, Jabs, Devine & Sobal 1998b).

4.4.2 Scelta veg, corpo, identità: l'attuazione di pratiche di riflessività*

Poco materiale invece risulta se ci si sposta sulle conseguenze tangibili rilevate dagli individui dopo l'adozione della scelta veg* dal punto di vista dell'identità individuale, della percezione di sé, dei rapporti con gli altri, delle credenze e del comportamento lungo il corso del tempo. Il vegetarismo, così come il più radicale veganismo, non appaiono essere meramente risposte cognitive alla richiesta di cibo, ma sono a tutti gli effetti pratiche incorporate su cui può fondarsi l'identità dell'attore che le sperimenta (Bisogni, Connors, Devine & Sobal 1999 e 2002, Twigg 1979). Recenti studi riportano che il corpo stesso può fungere da strumento di mediazione dell'ordine e

organizzazione sociale e può contribuire alla costruzione riflessiva dell'identità individuale (Buchanan 1997, Fox & Ward 2006, Giddens 1991, Haraway 1997, Negrin 2002, Williams & Bendelow 1998). Alcune proposte sociologiche pongono in primo piano il ruolo del contesto sociale nella formazione dell'identità: essa non è un "a priori", ma è mobilitata in relazione a, o costruita a partire da, questi contesti (Bond, McCrone & Brown 2003, Kiely, Bechhofer, Stewart & McCrone 2001). Corpo e identità non sono connessi in una relazione causale: l'identità è un processo incorporato, riflessivo, legato alle pratiche e al contesto entro il quale prende piede. Il comportamento è pertanto mediato dalle relazioni di un corpo che a sua volta costituisce una identità riflessiva.

Al fine di non dilungarci oltre su temi così dibattuti, pare utile in questo spazio soffermarci sulla prospettiva avanzata da Jenkins (2004), la quale suggerisce che il corpo funga da referente essenziale per la costruzione dell'identità, sia in termini di continuità con il self, sia come marcatore di similarità e differenze dagli altri. L'identità, a questo punto, sembrerebbe manifestarsi grazie ad una sorta di dialettica riflessiva in cui confluiscono aspetti psicologici, emozionali, fisici e concettuali dell'ambiente, costituitesi essi stessi entro la totalità di tali relazioni (Fox 2002). Un ulteriore interessante contributo riguardante la relazione esistente fra l'atto di nutrirsi e l'identità, può essere rintracciato nello studio di Bisogni et al. (2002). Basandosi su una ricerca di stampo qualitativo relativa ai comportamenti alimentari, essi sostengono che dieta e identità siano strettamente interrelate, reciprocamente costituite: l'identità sembrerebbe sia originata che influenzata dalle scelte alimentari. Certamente l'identità è anche condizionata da altre caratteristiche personali, dall'ambiente emotivo, sociale, fisico in cui ci si trova ma l'adozione di certe pratiche alimentari è una dimensione importante di riflessione e autovalutazione. Un altro gruppo di studiosi, inoltre, ha descritto le "traiettorie" e le strategie d'azione individuale relative a determinate scelte alimentari (Devine, Connors, Bisogni & Sobai 1998); la persistenza di tali traiettorie è sostenuta da un certo grado di riflessività da parte degli individui (Jabs et al. 1998) nonché dal perseguimento di valori che permettono la scelta di un cibo piuttosto che un altro (Sobal, Bisogni, Devine & Jastran 2006).

La scelta vegan, tra le varie food choices, può essere descritta non tanto come una dieta fine a se stessa, quanto piuttosto come un mezzo per confermare il proprio impegno o la validità di un più ampio orientamento o stile di vita. Sebbene talvolta il fattore salutista sia una delle motivazioni iniziali per coloro che decidono di diventare vegan, nel corso del tempo il veganismo diviene un fine in sé, trasformandosi in un set di pratiche simboliche e pratiche corporee che riflettono una moltitudine di relazioni ideologiche e filosofiche, le quali si estendono ben oltre il benessere psicofisico. Possiamo spingerci ad asserire che le pratiche incorporate della dieta vegana sono collocate entro la trama di una miriade di relazioni esperite non solo durante il pasto, ma che possono anche originare od essere elaborate da una serie di altri impegni (commitments). La conseguenza è una pratica riflessiva rispetto alla propria "*choice-making lived expecience* " (Fox & Ward 2008: 2592). In questo senso, l'identità vegetariana/vegana è composta da una miriade di relazioni cognitive, emotive, culturali, sociali e filosofiche che contestualizzano e giustificano la stessa pratica del vegetarismo e del veganismo. L'identità è così un outcome di pratiche incorporate e le scelte alimentari possono fungere da marker di identificazione e distinzione (op. cit.).

A fianco di altre "*lifestyle decisions*" (Fox & Ward 2008: 2586), le food choices sembrerebbero ormai configurarsi come uno strumento simbolico di comunicazione, oltre che di riflessione, attraverso il quale le persone possono esprimere se stesse, il proprio coinvolgimento emotivo e filosofico su questioni di loro interesse (Lindeman & Sirelius 2001).

4.4.3 Diventare vegan: un processo di apprendimento

Allo scopo di analizzare le dimensioni sottese all'atto di "diventare vegan", è interessante a nostro parere citare il contributo di McDonald (2000). La studiosa, ispirandosi alla teoria dell'apprendimento trasformativo ("*transformative learning*") di Mezirow (1991; 1995; 1998)[35], esplora mediante una ricerca qualitativa non solo le

[35] L'apprendimento trasformativo è il processo che porta al cambiamento dei sistemi di riferimento dell'individuo. Nel corso degli anni gli adulti acquisiscono un proprio corpo coerente di esperienze, associazioni, concetti, valori, sentimenti, condizionamenti e risposte individuabili all'interno di quello che è il loro sistema di riferimento. Questo sistema costituisce e delimita aspettative, percezioni,

motivazioni che conducono gli individui ad effettuare la scelta vegan, ma anche qual è il processo di apprendimento di tale cambiamento: come viene interiorizzato, rielaborato, negoziato, espresso. La teoria dell'apprendimento trasformativo di Mezirow è stata largamente discussa ed offre una spiegazione composita di come gli adulti si adoperino per produrre grandi cambiamenti individuali.

Mezirow (op. cit.) propone uno schema composto da dieci step:

1- Un dilemma disorientante che dà origine al processo di trasformazione e può nascere da un evento imprevisto imposto dall'esterno, dalla lettura di un libro, dalla visione di un film, etc. In ogni caso, si tratta di una sfida ad una prospettiva consolidata che comporta resistenza al cambiamento o sofferenza perché pone in discussione valori profondamente radicati e il senso del sé.

2- Autoesame con sentimenti di paura, rabbia, colpa o vergogna.

3- Valutazione critica degli assunti epistemologici, socioculturali e psichici fino ad allora dati per scontati.

4- Vissuto di scontentezza e di difficoltà.

5- Riconoscimento che la propria situazione negativa e che il processo di trasformazione sono condivisi anche da altre persone.

6- Esplorazione delle opzioni che prospettano nuovi ruoli, relazioni e azioni.

7- Pianificazione di un corso di azione differente.

8- Acquisizione di conoscenze e competenze utili all'implementazione dei propri piani.

9- Sperimentazione provvisoria di nuovi ruoli e familiarizzazione con gli stessi e le nuove relazioni.

10- Reintegrazione della propria vita sulla base delle condizioni imposte dalla nuova prospettiva.

---

cognizioni e sentimenti orientando l'adulto nella risposta agli eventi. In questo modo, tutti ciò che non è contenuto all'interno del sistema di riferimento non viene considerato e compreso arrivando addirittura alla negazione o alla delegittimazione del significato. Nel corso della vita la persona compie dei cambiamenti che la portano a rimodellarsi, rinnovarsi, re-impararsi, rielaborando le proprie conoscenze, ridefinendo i propri quadri di riferimento e sviluppando quelle abilità che la portano ad essere capace di gestire in maniera efficace il cambiamento. Avviene così una decisione consapevole dell'adulto di rimettersi in gioco, di cambiare la propria visione del mondo aprendosi agli stimoli che vengono percepiti come nuovi.

Sulla base di questo modello, McDonald individua nel processo di adesione al veganismo alcune similitudini concettuali. Il percorso effettuato dal gruppo di intervistati descritto dalla ricercatrice, inoltre, è sovrapponibile ai risultati finora raccolti per la presente ricerca. Vediamo schematicamente di cosa si tratta.

Diventare vegan si presenta come una sorta di cammino costituito da numerose fasi che si accumulano e vengono elaborate dagli individui con continuità, venendosi a costituire come dimensioni processuali, evolutive del fenomeno di transizione. Anzitutto, l'adesione del soggetto ad una determinata scelta alimentare, mette a tema la grandissima questione del "chi era" in precedenza: le esperienze, le credenze, i valori che hanno forgiato la sua personalità possono persino avere avuto un ruolo preponderante nell'influenzare la decisione (McDonald 2000). "*Sono sempre stato un amante degli animali*", infatti, è un'affermazione che spesso ricorre nelle ricostruzioni biografiche degli intervistati e tale convinzione può averli resi maggiormente ricettivi al portato di consapevolezza che guida l'orientamento filosofico vegan relativamente alle crudeltà usate sugli animali a fini alimentari (e non solo). Molti dei partecipanti dichiarano di amare la natura e i pets sin dalla tenera età, senza tuttavia avere mai pensato alla connessione fra i loro compagni animali e gli animali utilizzati per il cibo, come se avessero compartimentalizzato la compassione fra i meritevoli (pets) e gli invisibili (tutti gli altri). La fase iniziale del processo è quindi vissuta secondo quello che Adams (2000: 43) definisce "live with attention", una sorta di apertura e consapevolezza crescente. Naturalmente, al fine di cambiare il proprio orientamento, deve accadere qualcosa che ponga in discussione le tradizioni, i valori, il senso comune del soggetto; McDonald rintraccia nella cosiddetta "*catalytic experience*" (McDonald 2000: 6) o "evento epocale" l'evento o l'esperienza che introduce il singolo alla cognizione su certi aspetti dello sfruttamento animale. L'impossibilità di fare coesistere il benessere e l'amore per gli animali e il fatto di consumarli come cibo, evoca uno shock ed una conseguente "conversione". La *catalytic experience* è spesso di natura emozionale: una reazione intensa, di procurata consapevolezza e coscienza che permette l'immediata comprensione da parte dell'individuo delle conseguenze delle sue azioni alimentari ai danni degli animali. L'emotività sembra dunque essere una leva

motrice che permette la riflessione dopo il verificarsi di un evento epocale. La razionalizzazione dello stimolo, in seguito, si manifesta nell'identificazione e nel riconoscimento dell'esistenza di una relazione di potere tra umani e non-umani, caratterizzata da emozioni negative come il senso di colpa, la rabbia, l'impotenza di fronte alla violenza scoperta. Si tratta quindi di un'esperienza conturbante. Da tale ammissione, derivano due atteggiamenti: da una parte può accadere che il soggetto reprima ("*repression*" McDonald, 2000: 6) la conoscenza acquisita, dall'altra esso si orienta verso una nuova strada ("*becoming oriented*" op. cit.: 6) proprio in forza della nuova consapevolezza appresa. Nel primo caso l'individuo attraverso il meccanismo di negazione (Joy 2009), respinge la verità così come si è rivelata e tenta di allontanarne il pensiero fino a quando un nuovo evento epocale richiama alla memoria la precedente esperienza; nel secondo caso, invece, il soggetto manifesta la volontà di volerne sapere di più per eventualmente prendere una posizione: in questo senso, egli decide o di informarsi in maniera più approfondita ("*learning*" op. cit.: 6) oppure di diventare direttamente vegetariano o vegan ("*decision*" op. cit.: 6), imparando nel tempo e con l'esperienza personale a "vivere veg*" cioè a trasformare il proprio stile di vita in uno completamente rivoluzionato, ispirato a principi etici ben definiti. Infine, l'autrice fa anche riferimento alla trasformazione della cosiddetta *"world view"* (op. cit.: 6) ovvero la prospettiva olistica sul mondo adottata dai soggetti che hanno compiuto la "transizione". Il concetto di eguaglianza viene esteso anche ai non-umani, diventando così la base di una pratica anzitutto etica; battersi per i diritti degli animali diviene il proposito dominante della filosofia vegana al punto di cercare di essere coerenti anche nelle scelte più elementari come vestirsi, prendersi cura di sé, della casa, etc.. In questa fase, molto lavoro deve essere effettuato anche dal lato delle relazioni sociali, soprattutto con i non-veg*, con cui è necessario rinegoziare le tradizionali abitudini e la propria nuova identità acquisita, in fase di stabilizzazione (Shapiro 2014). Secondo McDonald (2000), essere vegani sembrerebbe pertanto scomponibile in due dimensioni concettuali differenti: esse corrispondono a ciò che Mezirow (1991) chiama "*communicative learning*" e "*instrumental learning*". Nel primo caso si ha a che fare con le idee (la violenza istituzionalizzata ai danni degli animali, il veganismo, il

riconoscimento di diritti agli animali); nel secondo si ha a che fare con le caratteristiche di cui si necessita per vivere vegan (saper cucinare, come leggere le etichette, cosa ordinare al ristorante, etc.). A questo punto l'individuo si identifica totalmente con l'essere veg* e tale identificazione diviene centrale per il nuovo stile di vita condotto.

4.4.4 Tra moda e cultura: il ruolo controverso dell'industria alimentare

Con il recente aumento del numero di vegetariani, vegani e salutisti, il mercato industriale è cresciuto, rispondendo in modo positivo al sensibile incremento della domanda di cib veg* da parte dei consumatori. La reperibilità sempre maggiore di cibi vegetali, inoltre, ha contribuito a rendere questo fenomeno più familiare e accettabile e dunque più facile da intraprendere. Anche i ristoranti tendono ad avere un ruolo cruciale nel legittimare il veganismo, così come l'introduzione nei fast food di panini vegetariani o, addirittura, vegani gioca un ruolo cruciale nella normalizzazione del veganismo. I veg infatti sono comunemente tacciati di essere coloro che "non possono": non possono mangiare, non possono godersi il gusto di un cibo. Un simile preconcetto suggerisce che la dieta vegana sia sottoposta a controllo e restrizioni piuttosto che essere scrivibile ad una scelta ponderata più ampia, frutto di consapevolezza e raziocinio.

La diffusione, anche grazie al mercato, dell'alternativa veg* sotto la forma di cibi e pietanze possiede dunque un duplice risvolto. Tale crescita, infatti, può essere letta anche secondo un'altra prospettiva. La scelta vegan, anziché configurarsi come un'azione politica che si esprime *anche* attraverso il consumo, sembra essere stata fagocitata dallo stesso mercato capitalista cui – almeno nelle intenzioni – vorrebbe opporsi. L'opzione vegetariana e quella vegana sembrano diventate solo due fra le tante scelte alimentari possibili nella società dei consumi, incorrendo in questo modo in un indebolimento del suo portato rivoluzionario. La domanda diventa, allora, "*siamo veg* o mangiamo veg**?". Dunque, se da una parte la varietà di cibo disponibile, i luoghi in cui trovarlo, la diffusione delle ricette vegetali sono fattori determinanti nella rimozione del pregiudizio secondo il quale si tratterebbe di un'alimentazione priva di gusto e bontà ed il veganismo una mera moda (quando non una religione), dall'altra

però si rischia di diluire l'identità dei vegani, rendendola frammentata, instabile, incapsulata in un'economia di sfruttamento.

4.4.5 Conclusioni

In una società in cui il cambiamento sociale è un processo relativamente lento, il veganismo come pratica di rottura del dato per scontato può risultare un fenomeno potenzialmente rivoluzionario perché capace di scardinare gli equilibri di una visione del mondo centrata sul genere umano e sullo sfruttamento delle risorse materiali. Dal punto di vista filosofico, il veganismo può rappresentare la progressiva estensione della preoccupazione morale agli animali non-umani. Esso può essere concettualizzato anche come sfida alla gerarchia alimentare dominante. Il veganismo può anche essere letto come espressione di interesse per la tutela ambientale nonché un tentativo per mettere in pratica la trasgressione della norma carnista. Tutte queste dimensioni concorrono alla descrizione di un fenomeno culturale complesso e poliedrico in cui l'etica e l'empatia giocano un ruolo essenziale.

Per i vegani è inoltre importantissima l'azione individuale e il cambiamento che ne scaturisce. Nonostante il veganismo promuova la trasformazione culturale e sociale, fondamentalmente esso poggia le proprie radici sul cambiamento personale di ogni individuo, sulle sue azioni quotidiane e la riforma non è data tanto dall'azione collettiva, quanto dall'effettiva trasformazione del mondo mediante il miglioramento *individuale collettivo*. Soltanto scegliendo ogni giorno di plasmare e ridefinire il nostro destino possiamo assicurarci un cambiamento più ampio, a livello sociale e culturale, teso verso l'obiettivo della liberazione totale dalle pratiche di sfruttamento e abuso dell'altro tout court.

4.5 Ecofemminismo, questione animale e veganismo

Nel 1792 la filosofa femminista Mary Wollstonecraft scrive l'opera *A Vindication of the Rights of Women* e, nello stesso anno, compare a Londra un libretto a cura del filosofo antagonista Thomas Taylor, dal titolo *A Vindication of the Rights of Brutes*. Il libercolo

ha l'intento di satireggiare la Wollstonecraft e le sue tesi emancipazioniste: esso sostiene che se le donne, prive di razionalità e intelletto, iniziano a reclamare di essere titolari di diritti come riportato nella tesi di Wollstonecraft, allora anche gli animali potrebbero avanzare con pari legittimità le stesse pretese (Zabonati 2013). Taylor, volendo emulare sarcasticamente le argomentazioni di Wollstonecraft, dichiara la perfetta eguaglianza fra uomini e animali non-umani, riconoscendo agli uni e agli altri il medesimo valore morale e dunque sostenendo l'allargamento dei diritti anche a loro. In *A Vindication of the Rights of Brutes*, seppure in chiave satirica, appare evidente l'associazione simbolica tra donna e natura: le caratteristiche femminili, considerate imprevedibili e pericolose, legittimano il dominio dell'uomo che ha il dovere di controllarle. Al contrario, nell'analisi della filosofa Wollstonecraft, vi è la richiesta di pari trattamento della donna in quanto individuo capace di prendere le proprie decisioni perché dotata di raziocinio. Paradossalmente, il tentativo di ridicolizzare le rivendicazioni di un'antesignana del femminismo da parte di Taylor ha dato origine ad un serio dibattito sul tema, ripreso in tempi recenti da alcune correnti femministe più radicali. Nel 1962 la biologa Rachel Carson denuncia gli effetti devastanti dovuti all'impiego dei fitofarmaci e del DDT sull'ambiente e sugli esseri umani nel suo libro *Silent Spring*, ad oggi ritenuto un testo di riferimento per il movimento ambientalista. Una scia di attenzioni e riflessioni critiche sull'ecologia, l'ambiente ed il femminismo radicale prende piede perché i danni provocati dall'industrializzazione, dal depauperamento delle risorse, dalla diffusione di sostanze nocive e dall'allevamento intensivo cominciano ad avere effetti visibili (Zabonati 2017). I disastri ambientali degli ultimi cinquant'anni hanno portato alla luce la necessità di mettere a tema in modo critico i criteri di razionalità che avevano guidato il progresso economico a partire dalla seconda rivoluzione industriale, e le fila dei movimenti di opposizione allo status quo iniziano a vedere il coinvolgimento di un numero crescente di attiviste donne. In quello stesso periodo, si avvia una lunga tradizione di riflessione e decostruzione della scienza maschile, patriarcale e capitalista (Zabonati 2017), orientando così la prospettiva verso i temi della responsabilità sociale e dei limiti di un progresso economico teso all'infinita accumulazione e massimizzazione del profitto, argomentazioni che hanno eretto le

fondamenta del pensiero ecofemminista contemporaneo.

Sebbene le donne costituiscano ad oggi la gran parte degli aderenti ai movimenti animalisti, il femminismo non si è mai interessato alla causa della liberazione animale. Al contrario, molte femministe (a partire dalla stessa Wollstonecraft) hanno contestato l'identificazione fra donna e natura ed hanno recepito l'accostamento della liberazione delle donne alla liberazione animale come un modo per disumanizzare le prime e, ancora una volta, renderle inferiori. Esse, al contrario, fondavano la loro azione politica sulla rivendicazione dell'appartenenza femminile alla specie umana, razionale e pensante alla stregua dell'uomo proponendo tuttavia un'uguaglianza *de facto* che non aspirava minimamente a scardinare le posizioni duali, binarie, tipiche del pensiero patriarcale.

Il cosiddetto "ecofemminismo", nasce da una costola del femminismo classicamente inteso ma se ne discosta su molteplici fronti. L'ecofemminismo, offrendo la possibilità di superare il femminismo e l'ecologismo, si propone di criticare globalmente l'ideologia androcentrica che collega concettualmente il dominio della natura a quello sulla donna, tematizzando la dicotomia natura/cultura al fine di rifondare un pensiero omnicomprensivo di giustizia sociale e ambientale (Zabonati 2017). La violenza di cui le donne sono vittime sarebbe da connettere al disprezzo e all'odio nei confronti della natura e delle altre forme di vita; da qui la proposta di rapportarsi al mondo secondo modelli alternativi privilegiando gli aspetti femminili da sempre sottovalutati come il sentimento, l'empatia, l'esperienza coinvolgente (Battaglia 1997) e rivoluzionando in tal modo la prassi e la teoria attorno al nucleo tematico dei rapporti tra specie e ambiente.

Molti teorici sostengono che la società patriarcale sia un fenomeno culturale e storico. Marvin Harris (1996) asserisce ad esempio che il progressivo processo di svalutazione femminile ha avuto origine all'interno delle società di cacciatori le quali ricorrevano a guerre tribali per cui il machismo e la virilità erano valori molto apprezzati. Sembra che i valori machisti siano nati come "dispositivi di distanziamento", cioè meccanismi utili agli uomini affinché, nelle comunità basate sullo sfruttamento animale, essi avessero modo di ridurre l'emotività per continuare a

cacciare. Ciò ha evidentemente fatto scaturire effetti controversi e indesiderati: con armi e mentalità adatti alla caccia e all'allevamento, gli uomini sono diventati maggiormente inclini a scatenare guerre ed opprimere gli altri. Secondo Gerda Lerner (1986) i passi verso la completa affermazione del dominio maschile sono poi avvenuti con l'invenzione della scrittura e si sono consolidati con l'avvento della democrazia ateniese, fatta di soli uomini. Il commercio di schiave, inoltre, ha contribuito significativamente alla svalutazione delle donne, trasformandole in beni sessuali e macchine riproduttive. Una simile considerazione della donna ha portato alla sua sottomissione e alla negazione delle sue emancipazione attraverso l'utilizzo di dispositivi culturali, economici, sociali che perdura fino alla nostra epoca.

4.5.1 Le origini

Il termine "ecofemminismo" compare per la prima volta nel 1974 all'interno di uno scritto di Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*. In esso l'autrice si sofferma sui costi ambientali dello sviluppo capitalista, individuando nelle donne i soggetti promotori del mutamento. Nello stesso periodo, appaiono numerosi altri testi che portano alla ribalta la connessione fra le varie forme di dominio e invitano ad analizzare le origini della violenza. Negli anni Settanta, i movimenti femminili di tutto il mondo mettono in luce il link esistente fra la vita delle donne, la salute e la natura concettualizzata come madre nutrice (Zabonati 2013). Non è un caso che, nelle proteste ecologiste, le donne si trovano ad essere le protagoniste indiscusse: la casa, la comunità, il corpo divengono i luoghi dell'esperienza e della contestazione femminile. Per le ecofemministe, le preoccupazioni per la salute del pianeta sono direttamente connesse alle esperienze corporee delle donne. La filosofa Carolyn Merchant (1983) ha ricostruito il processo di formazione della visione scientifica del mondo asserendo che la morte della natura è stata sancita dall'uomo allo scopo di depredare la natura stessa di tutti i suoi frutti senza remora alcuna. Ricordiamo a questo proposito che *"la natura è femmina ed è una bestia per l'uomo"* (Mason 2007: 269). Si è trovata così la giustificazione anche per la separazione fra ragione ed emozione in modo da stabilire il discernimento fra la dimensione maschile e quella femminile, fra cultura e società e

natura e animali; questi elementi esistono e sono strumentali al mero soddisfacimento dei bisogni e delle necessità degli uomini.

In quegli stessi anni, varie autrici sono state accomunate dalla convinzione che la vita sulla terra sia costituita da una rete di connessioni e che le gerarchie non siano concetti naturali bensì costrutti sociali atti a giustificare l'oppressione sessuale, razziale, sociale (Bianchi 2012). L'ecofemminismo, al contrario del femminismo tradizionale, dell'animalismo, del socialismo, si propone di mostrare i legami fra i vari tipi di domini in un'ottica inclusiva: la natura assume la forma di una categoria politica a partire dalla quale è più facile osservare l'intreccio dei rapporti di potere ed interpretare il mondo secondo una prospettiva differente. Il dominio maschile e i meccanismi che lo autorizzano sono al centro dell'interesse dell'ecofemminismo. I quadri concettuali con i quali quotidianamente abbiamo a che fare (figli della visione patriarcale) sono caratterizzati da un dualismo oppositivo che eleva l'uomo mentre associa caratteristiche svilenti alla donna: uomo/donna, soggetto/oggetto, ragione/emozione (Bianchi 2012). Tali dicotomie sono mutuamente esclusive e determinano la naturalizzazione di categorie degenerate e separate non suscettibili di mutamento perché irriflesse. Il mondo degli uomini, infatti, è stato costruito in aperta antitesi al mondo della natura e delle donne e tale punto di vista permea tutti gli ambiti sociali: la religione, la scienza, la filosofia, le norme sessuali e sociali. Essere uomini significa dissociarsi da ciò che nell'immaginario di senso comune il femminile rappresenta: la cura, la debolezza, l'inclusione, la vita quotidiana, il privato (Adams 1990; Cavarero 2007; Bianchi 2012; Zabonati 2012, 2013 et al.). Allo scopo di fare emergere la mascolinità, è stato necessario oscurare e svalorizzare il femminile e separare la natura dalla cultura: ciò ha portato all'istituzione di un ordine simbolico fondato sulla violenza nei confronti delle differenze tradotte in inferiorità (Cavarero 2007). L'etica ecofemminista mette in discussione la tradizione occidentale: essa si basa primariamente sulla capacità di sentire ed ascoltare. Prendendo le mosse dalle esperienze soggettive, il corpo assurge a fonte di conoscenza di sé e dell'altro perché richiede la capacità di cogliere le esperienze individuali ma anche plurali di ognuno. Particolare enfasi viene posta sull'aspetto riservato al materno, non già come scelta

obbligante derivante dai retaggi patriarcali, bensì come atto creativo che permette alla donna di relazionarsi e cooperare con la natura consapevolmente.

Secondo Bourdieu (1998) abbiamo incorporato, sotto forma di strutture inconsce, le disposizioni afferenti all'ordine maschile. Spesso, infatti, per riflettere sul dominio maschile si ricorre a modi di pensiero che sono il prodotto di tale dominio; questi schemi di pensiero registrano come differenze naturali, e quindi inscritte nell'oggettività, tratti distintivi che essi contribuiscono a fare esistere e naturalizzano.

"La divisione fra i sessi sembra rientrare nell'ordine delle cose […]. Essa è presente, allo stato oggettivato, nelle cose (per esempio nella casa, le cui parti sono "sessuate"), in tutto il mondo sociale e, allo stato incorporato, nei corpi, negli habitus degli agenti, dove funziona come sistema di schemi, di percezione, di pensiero e d'azione" (Bourdieu 1998: 16).

La forza dell'ordine maschile non ha bisogno di giustificazioni; la visione androcentrica si impone in quanto neutra ed è in tale maniera continuamente legittimata dalle stesse pratiche che essa è in grado di determinare. Il dominio dell'uomo trova così riunite tutte le condizioni del suo pieno esercizio: la precedenza universalmente riconosciuta agli uomini si afferma nell'oggettività delle strutture sociali e delle attività produttive e riproduttive e venendo investita da una sorta di consenso pratico, assume progressivamente le vesti di un senso comune condiviso. In seguito, sono i dominati stessi ad interiorizzare ed applicare le categorie costruite dai dominanti facendo apparire e perpetuando involontariamente i rapporti di dominio come inscritti nella natura. In questo processo si insinua quella che lo stesso Bourdieu chiamerà "violenza simbolica" (1998). Essa si costituisce a partire dall'adesione che il dominato accorda al dominante quando:

"per pensare il suo rapporto con il dominante, dispone soltanto di strumenti di conoscenza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata del rapporto di dominio, fanno apparire questo rapporto come naturale;

[...] quando gli schemi che egli impiega per percepirsi e valutarsi o percepire e valutare i dominanti sono il prodotto dell'incorporazione delle classificazioni, così naturalizzate, di cui il suo essere sociale è il prodotto" (Bourdieu 1998: 46).

La violenza simbolica è un'azione trasformatrice tanto più potente quanto si esercita in modo invisibile attraverso la socializzazione con un mondo fisico simbolicamente strutturato e un'esperienza precoce e prolungata di interazioni abitate dalle strutture di dominio (op. cit.: 49). Secondo l'autore, inoltre, il lavoro di riproduzione degli schemi interiorizzati è costantemente assicurato da quattro attori principali:

- la famiglia. Possiamo supporre che essa abbia rivestito un ruolo di rilievo nel tramandare la riproduzione del dominio e della visione maschile. È nella famiglia che si impone l'esperienza precoce della divisione sessuale del lavoro e della rappresentazione legittima di tale divisione;
- la chiesa. Essa inculca una morale familistica dominata dai valori patriarcali e ha diffuso il dogma dell'inferiorità delle donne. L'istituzione della chiesa agisce anche in modo subdolo e indiretto sulle strutture dell'inconscio degli individui attraverso il ricorso al simbolismo presente nei testi sacri e nell'ambito religioso in genere;
- la scuola continua a trasmettere i presupposti della prospettiva patriarcale;
- lo stato, infine, riproduce l'archetipo della divisione tra femminile e maschile con le donne in preponderanza schierate dalla parte dello stato sociale in quanto responsabili e destinatarie privilegiate delle sue cure e dei suoi servizi.

La storia è stata costantemente interrogata dalla riflessione femminista al fine di comprendere le origini e le cause dell'asimmetria fra i generi. L'oppressione delle donne è un prodotto storico: l'egualitarismo originario e la condizione femminile iniziano a declinare quando esse perdono l'indipendenza economica e il loro lavoro viene relegato nella sfera domestica, quando si comincia ad istituire il controllo della fertilità e della loro sessualità mentre il capitalismo si fa spazio sul piano sociale. Il rapporto fra capitalismo e patriarcato appare a questo punto molto stretto: il patriarcato è un sistema di relazioni di potere che considera le donne, le altre etnie, gli

animali, la natura come risorse inesauribili di cui servirsi (Bianchi 2012; Zabonati 2012). L'economia di mercato diventa un mondo pubblico definito dagli uomini, modellato unicamente dalla e sulla loro esperienza, disincarnato e separato dalla natura. Viceversa, il lavoro delle donne è radicato nei sistemi locali, risponde a bisogni immediati senza aspettarsi nulla in cambio. Su un piano più propriamente politico inizia a farsi spazio un ulteriore collegamento tra femminismo ed animalismo.

4.5.2 L'ecofemminismo e gli animali non-umani

L'ecofemminismo, a conti fatti, si presenta come un sistema di valori, un movimento sociale, un'analisi politica e soprattutto una pratica[36]. Esso si configura come un campo interdisciplinare che connette ambiti precedentemente separati dalla visione androcentrica e si permette di ricordare che l'intreccio storico delle sofferenze patite dalle donne e dagli animali continuerà fino a che non verrà sradicata la mentalità del dominio; la sfida raccolta dal femminismo è quella di raccontare, parlare, nominare, dare voce poiché rimanere in silenzio significa dare il proprio assenso e ratificare la propria complicità.

La critica ecofemminista si occupa della questione animale già dagli anni Settanta affermando il valore intrinseco di ogni elemento della natura. Negli anni Ottanta si è costituito il Feminists for Animal Rights, un'associazione che si proponeva di portare a conoscenza di femministe, animalisti e opinione pubblica il legame esistente tra sfruttamento, oggettivazione ed abuso di donne e animali all'interno della società patriarcale. I membri dell'associazione in oggetto hanno promulgato una visione del patriarcato come un sistema gerarchico di dominio, capace di promuovere il potere contro chi potere non ha. La FAR favoriva uno stile di vita vegan e si batteva per l'abolizione di tutte le forme di violenza su donne e animali. Da qui è nato il termine "eco-veg-femminismo" il quale, adottando il veganismo come sistema di pensiero che riconosce gli animali non-umani come soggetti, pone al centro dell'analisi le molteplici connessioni fra l'oppressione animale ed altre forme di sfruttamento. In un simile

[36] Tali caratteristiche sono proprio anche del veganismo, il quale infatti si configura come un sistema di valori, un movimento sociale, un'analisi politica critica ed una pratica concreta.

quadro, dunque, nutrirsi di carne e derivati significa oggettivare, frammentare, incorporare i non-umani e rappresenta in modo esponenziale il portato di una visione androcentrica in cui l'animale è referente assente (Adams 1990). L'eco-veg-femminismo si occupa dell'analisi dei rapporti fra le specie, dell'oppressione femminile umana e non, condanna il sistema capitalista e mira alla necessità di includere i non umani nella lotta di liberazione totale cui aspira (Zabonati 21017) Le eco-veg-femministe insistono sulla rilevanza delle emozioni che sorgono dall'incontro con l'alterità e propongono di superare la mainstream theory basata sulla razionalità e sull'oggettività, quest'ultima reputata tanto più vera quanto si allontana dalle emozioni, rafforzando così la gerarchia di genere (Zabonati 2012). Al fine di approfondire la tematica eco-veg-femminista e la sua fortissima relazione con il ruolo degli animali ed il trattamento loro riservato nella società, riportiamo brevemente le riflessioni e le posizioni di alcune studiose e filosofe contemporanee.

4.5.3 La prospettiva di Carol J. Adams

Carol J. Adams è una delle esponenti di spicco dell'eco-veg-femminismo statunitense: vegana, attivista per i diritti animali, ha fatto sua l'idea che l'eguaglianza sia una vera e propria pratica attuata quando non trattiamo gli altri come oggetti, ma diamo importanza alla loro parte più esperienziale (Adams 1990). In linea con l'eco-veg-femminismo di cui è strenua promotrice, si impegna attivamente per il cambiamento della forma mentis del pensiero antropocentrico e androcentrico. Esso ha infatti le proprie radici nella reificazione, nell'uccisione e nella violenza in genere che, secondo la studiosa, raggiungono il loro apice esprimendosi nella politica sessuale della carne, cioè l'animalizzazione delle donne e la femminilizzazione e sessualizzazione dei non-umani. Adams sostiene che la cultura, la struttura sociale, l'alimentazione e le coscienze individuali siano condizionate, anche a livello inconscio, dalla politica patriarcale che con la sua volontà di controllo e normalizzazione sottomette e fagocita tutto ciò che è il diverso, l'alterità. La studiosa è inoltre convinta che l'immenso potere di cui dispone il paradigma androcentrico sia una delle cause che hanno dato origine alla *"monocultura carnea"* (1990: 4, trad. mia) come elemento di mitologizzazione

della forza maschile e dell'affermazione della libertà sessuale femminile perché riconducibile al consumo maschile di stessa sessualità femminile. Una simile condizione di sfruttamento è manifestamente impressa nei corpi delle femmine degli animali non-umani, sfruttate e abusate allo scopo di produrre latte e uova, per la riproduzione meccanica a ciclo continuo e, infine, per mangiarne la carne. Aderire al veganismo, secondo Adams, non solo sarebbe rispettoso delle relazioni umane ma sarebbe, nei fatti, "*una pratica performativa tesa all'attiva trasformazione del senso comune prevalente*" (1990: 23, trad. mia).

Nel suo libro più famoso, *The Sexual Politics of Meat* (1990), l'autrice illustra che le economie fondate sull'allevamento sono caratterizzate dalla segregazione femminile, il culto maschile e la patrilinearità mentre le culture più egualitarie, basate sulla raccolta, riconoscono alle donne della propria comunità la loro occupazione e indipendenza[37]. Secondo Adams, l'organizzazione sociale attorno allo sfruttamento degli animali non-umani si conferma attraverso lo sfruttamento delle donne. Abbiamo già accennato al fatto che il pensiero occidentale risulta incentrato intorno ad una serie di terminologie gerarchizzate e dualistiche: umano/animale, umano/umanizzato, umano/animalizzato, animale/umanizzato e animale/animalizzato; queste categorie assumono la funzione di servire come finzioni ideologiche che non permettono l'analisi dei reali motivi (a carattere politico e sociale) che producono queste azioni, cristallizzando il dramma della prevaricazione (Adams 1990). Allevamento e macellazione vengono così a collegarsi attraverso il paradigma basato sul principio del "referente-assente"[38] che consente la rimozione dell'identità integra e indipendente dei soggetti (non-umani e donne), facilitando il compito di trasformarli simbolicamente e materialmente in oggetti parziali (Zabonati 2012). È attraverso la macellazione che gli animali diventano

[37] L'antropologo Peter Farb (1972) afferma che nelle società di raccoglitori o coltivatori le attività lavorative principali sono appannaggio delle donne. In tali società le conoscenze femminili, la cooperazione e la stabilità sono tenute in gran considerazione. Sanday (1981) analizza anche i modelli di cura ed educazione della prole e il modo in cui essi si relazionano al sistema economico: le comunità fondate sullo sfruttamento animale sono caratterizzate dalla separazione delle attività lavorative sulla loro base sessuale (ad esempio, i padri trascorrono poco tempo con i figli e lasciano alle donne la cura). Tali società si caratterizzano anche per essere maggiormente competitive e machiste.

[38] Tale concetto intende la condizione di un segno che manca di un referente, divenendo in questo modo ipotetico, vuoto, assente.

referenti-assenti: animali vivi vengono resi assenti mediante la sostituzione del loro corpo morto ed attraverso il linguaggio che rinomina i loro corpi prima che il consumatore se ne alimenti. La nostra cultura mistifica il termine “carne” per mezzo del linguaggio gastronomico. Secondo Adams, vi sono tre modi per mezzo dei quali gli animali diventano referenti-assenti:

- il primo è letterale, perché essi sono assenti in quanto morti;
- il secondo attiene alla definizione che ne diamo. Quando ci cibiamo di animali ne cambiamo il riferimento terminologico: non mangiamo un “vitello” o una “mucca”, ma una “fettina”, un “hamburger”, un “würstel”;
- il terzo modo è metaforico. Gli animali diventano metafore per descrivere esperienze umane: “essere forti come un toro”, “avere le lacrime da coccodrillo” sono esempi utili per comprendere cosa ciò significa. Paradossali sono le offese che mirano a colpire contemporaneamente animali e donne: “cervello di gallina”, “stupida come un'oca”. In particolare nel caso di donne violentate, l'esperienza di morte degli animali serve ad illustrare il vissuto di una donna da viva. Esse si riferiscono simbolicamente al proprio corpo abusato paragonandolo a quello degli animali durante l'atto della macellazione (“essere state squartate come un maiale”, “trattate come un cane”).

Attraverso la struttura del referente-assente, i valori patriarcali sono stati istituzionalizzati. Così come i corpi morti sono assenti dal nostro linguaggio quando parliamo di carne, così le donne fungono da referente-assente nella descrizione della violenza culturale: ad essere richiamata è l'esperienza delle donne ma non le donne stesse. Attraverso la funzione del referente-assente, la cultura occidentale riduce continuamente la realtà materiale della prevaricazione a metafore controllabili. L'abuso sessuale e l'alimentazione carnea, entrambe forme di violenza, trovano un punto di intersezione nell'artificio del referente-assente, dunque: le immagini culturali e gli atti di sopruso sessuale si basano spesso sulla conoscenza di come gli animali vengono macellati e consumati (basti pensare agli strumenti utilizzati nella pornografia sadomasochista che rimandano direttamente agli attrezzi adoperati per il controllo degli animali o al fatto che la pornografia stessa dipinge le donne come “pezzi di carne”) (Zabonati 2012). Le donne che si appropriano dell'esperienza animale per

interpretare la violenza contro se stesse non fanno altro che sostenere – inconsapevolmente - la struttura androcentrica del referente-assente. Il ricorso a questo espediente, da una parte consente di allontanare la consapevolezza di comportamenti violenti verso soggetti e gruppi ritenuti inferiori, ma dall'altra diviene uno strumento di de-responsabilizzazione. Sia gli uomini che le donne mangiando carne partecipano al modello culturale del referente-assente: essi non riescono a distanziarsi a sufficienza per percepire la propria complicità al sistema. L'oppressione è dunque un processo circolare di oggettivazione, frammentazione e consumo. Con l'oggettivazione, l'oppressore disconosce l'altro da sé, lo trasfigura in oggetto in maniera da facilitare i propri comportamenti di oltraggio e abuso (Bianchi 2012; Zabonati 2012). La frammentazione rappresenta lo sradicamento del soggetto dalla sua identità integra e indipendente; il consumo è invece l'annichilimento definitivo del soggetto. Si compie così la conclusione della circolarità di un processo che abolisce il senso di sé e il suo riconoscimento (Adams 2003). La procedura dello smontaggio del non-umano allontana l'individuo dalla sua responsabilità e ne ostacola la riconoscibilità. Nel caso della macellazione, si individuano solo le parti macellate che a loro volta assumono ulteriori codifiche nominali e si staccano definitivamente dall'integrità del soggetto.

Secondo l'autrice, nella cultura occidentale la carne è associata al potere maschile, alla forza, alla virilità, e risulta metafora dell'oppressione. Le donne, assimilate alla natura a cui per definizione appartengono i non-umani, vengono inserite nella categoria dei soggetti inferiori. Anche i corpi delle donne sono smantellati, esibiti, staccati dalla loro identità unica ed irripetibile. La donna perpetua la metafora dell'oppressione; l'animale, d'altra parte, viene femminilizzato, reso ridicolo, subordinato, frammentato, diviso e consumato (Zabonati 2012). Nel processo di dominazione maschile trionfa la negazione dell'empatia, intesa anche come riconoscimento dell'alterità. Secondo l'autrice, inoltre, il pensiero femminista partecipa linguisticamente allo sfruttamento e alla negazione del referente-assente; ciò che manca nel pensiero femminista che fa uso di certe metafore è la realtà che si nasconde dietro la metafora: pur facendo riferimento alla violazione, non denuncia la violenza

originaria e manca di riconoscere l'interconnessione tra le varie forme di oppressione. L'adesione alla scelta vegan allora ribalta la logica della violenza e del dominio, riconoscendo l'integrità dei soggetti. A parere di Adams le femministe devono accogliere il veganismo quale unica scelta politica a disposizione in grado di scardinare l'ideologia dell'arbitrio patriarcale.

In sintesi, Adams esamina le strutture oppressive utilizzando gli strumenti concettuali tipici del femminismo e riconosce nella barriera di specie una forma di assoggettamento patriarcale. Secondo questa studiosa l'identità maschile si è costruita anche attraverso l'alimentazione carnea e il controllo sugli altri corpi. L'eco-veg-femminismo però, modifica completamente la prospettiva: non si tratta meramente di prendere la filosofia dei diritti animali e includervi le donne ma di partire dalla visione femminista e adoperarne le intuizioni sul funzionamento del patriarcato. Il patriarcato è un sistema di genere implicito nella relazione umano/non-umano; se il modello di umanità fosse femminile e vegano piuttosto che maschile e carnivoro, allora la nostra idea di natura umana sarebbe completamente rimessa in discussione. Gli animali sarebbero visti come parenti e non prede. Secondo Adams, includere gli animali nella riflessione femminista non significa essere anti-umani ma anti-patriarcali.

4.5.4 La prospettiva di Greta Gaard

Gaard è un'attivista e studiosa che individua nell'ecofemminismo la teoria capace di abbracciare contemporaneamente le istanze delle politiche di liberazione. L'autrice si interroga sulle dinamiche di potere ed egemonia andro-antropocentriche che si riflettono sulla natura, sugli animali e sugli umani. Secondo Gaard, lo sforzo che l'ecofemminismo dovrebbe compiere sarebbe quello di connettere concretamente le sue teorie al mondo dell'attivismo e della vita quotidiana (Gaard 1993). La corrente ecofemminista, infatti, dimostra che il sessismo, il razzismo, il classismo, lo specismo sono categorie terminologiche direttamente colpevoli di rinforzare il sistema oppressivo corrente. L'eco-veg-femminismo, al contrario, trovando i suoi pilastri fondativi nella compassione ed empatia, tenta di superare la dicotomia imperante uomo/animale. Gaard propone l'eco-veg-femminismo quale politica interculturale

(cross-cultural) delle varie teorie di liberazione adatta a riflettere e ridefinire criticamente le tradizionali categorie dei gruppi oppressi. Ella, inoltre, facendo indirettamente riferimento all'antropologa Mary Douglas (1985) afferma la centralità del corpo come elemento di congiunzione tra sfruttamento delle donne e dei non-umani in quanto le realtà incarnate rendono evidente l'essenza dell'identità (Gaard 1993). Il corpo diventa un microcosmo sociale in diretta relazione con il centro del potere: i corpi non sono mai neutri ma sociali perché culturalmente plasmati per mezzo di pratiche educative, trasmissione di valori e dispositivi rituali.

L'eco-veg-femminismo, a questo punto, dovrebbe rendere pensabile e concreto un progetto transculturale di liberazione tout court (Gaard 2001).

4.5.5 La prospettiva di Josephine Donovan

Nel 1990 Jospehine Donovan pubblica un saggio intitolato *Animal Rights and Feminist Theory*, in cui propone una rilettura critica delle posizioni dei primi filosofi animalisti Peter Singer e Tom Regan. Questi ultimi, per sostenere la loro tesi circa l'assegnazione di diritti agli animali non-umani, privilegiano tuttavia un approccio di tipo razionale piuttosto che prendere in considerazione anche il registro emozionale. Secondo Donovan, questo atteggiamento coltiva in sé la matrice cartesiana che giustificherebbe l'abuso sui non-umani. Le teoriche eco-veg-femministe per gli animal rights, tuttavia, affermano la necessità di includere fra le proprie argomentazioni anche i riferimenti alle emozioni in virtù del fatto che i soggetti non umani hanno propri sentimenti e spiccate capacità cognitive, oltre naturalmente a costituire soggettività autonome. Congiuntamente, Adams e Donovan (1995), presentano la "Feminist Animal Care Theory": sottolineando la natura intrinsecamente dialogica della prospettiva, spostano l'analisi teorica sugli animali stessi, intesi come individui e soggetti con un'identità. Infatti, mentre Singer e Regan considerano gli esseri viventi come entità staccate dal contesto in cui sono inseriti, la teoria della Feminist Care contempla le emozioni come una delle modalità di conoscenza autentica di sé e si pone come superamento del modello razionalista quale unico paradigma utile a spiegare e dimostrare ogni cosa. Quello della Feminist Animal Care Theory è un approccio qualitativo, che presta

attenzione all'individualità del soggetto animale il quale sperimenta emozioni, sentimenti, desideri, si relaziona agli altri e aspira ad una vita serena. Donovan, infine, critica l'approccio liberale ai diritti animali perché lo ritiene un modello uniformante basato sull'assimilazione all'essere umano e ignora le peculiarità di ogni entità (Adams e Donovan, 2007). Naturalmente sono necessari intermediari umani per difendere e proporre le istanze dei non-umani; per fare questo è fondamentale mettersi in una dimensione di ascolto e osservazione. La politica della Ethic of Care emerge quando sveliamo le relazioni di potere che sono inserite nella quotidianità e che possono diventare strumento di analisi critica. L'imperativo eco-veg-femminista, condiviso da Donovan, è quello di superare l'antropocentrismo che, per mantenere le sue prerogative, avvalla la convinzione di superiorità umana ma soprattutto non riconosce l'alterità dei non-umani.

4.5.6 La prospettiva di Marti Kheel

Un altro autorevole personaggio dell'eco-veg-femminismo è Marti Kheel. La studiosa si richiama ad un'etica in grado di fondere ragione ed emozioni, non contrapponendole l'una all'altra bensì riconoscendone l'indissolubilità. Questa stessa etica non deve rimanere un costrutto astratto al quale riferirsi per fare discorsi utopistici, ma deve insediarsi nelle prassi quotidiane, entrare a fare parte delle pratiche della vita reale per diventare a tutti gli effetti una concettualizzazione di tipo politico che coinvolge la dimensione personale degli individui (Kheel 1989). L'autrice, infatti, riconosce alla corrente tradizionale del femminismo degli anni Settanta il merito di avere rovesciato le categorie (fino ad allora ammantate da un'aura di immutabilità e scontatezza) basate sulla dicotomia maschio/femmina, cultura/natura, umano/animale e di avere portato la dimensione personale, privata degli individui, in particolare delle donne, su un piano politico.

L'autrice, oltre a ciò, sottolinea l'importanza di nominare la violenza e identificarne le radici. L'operazione di nomina è essenziale per prendere coscienza della violenza: quella ai danni delle donne deve essere definita “ginicidio”, quella contro la natura “biocidio”. Entrambe sono considerate frutto di un unico contesto, quello maschile, in

cui donne e natura si presentano come oggetti da manipolare, controllare e governare. Kheel aggiunge che per adottare un atteggiamento critico nei confronti della violenza occorre nominare le sue varie forme, ma anche considerarle interconnesse: anche l'altro da sé, e la natura di cui questo fa parte, possiedono un'identità unica, singola, portatrice di bisogni, desideri, emozioni degne di rispetto (Kheel 1989).

Un altro tema centrale nella riflessione di Marti Kheel è il consumo di carne quale pratica culturalizzata a cui si attribuiscono significati simbolici. Poiché il consumo di carne presuppone l'esistenza e la pratica di allevamento degli animali (cioè il loro possesso e il controllo sui loro processi di riproduzione e sui loro prodotti), l'autrice traccia un efficace parallelismo con il modo in cui il patriarcato controlla la sessualità e la riproduzione delle donne, stabilendo la norma eterosessuale come l'unica possibile e accettabile. Donne e non-umani sono oggetti consumabili a disposizione dell'uomo che ne ha il monopolio. Pertanto la scelta vegana è l'unica possibile per ripristinare un'etica di tipo biocentrico, anche come forma di resistenza al dominio androcentrico (Kheel 2004). L'auspicio della studiosa è che le strutture oppressive patriarcali possano essere smantellate non solo attraverso argomentazioni razionali, ma anche intaccandone le pratiche che le supportano, compreso l'utilizzo acritico del linguaggio. Gli individui dovrebbero dunque affidarsi ad un'etica che orienti alla centralità dei sentimenti, della cura e dell'attenzione e ad una visione del futuro aperta all'accoglimento della diversità tout court.

Seconda parte

IL DISEGNO DELLA RICERCA: METODI E TECNICHE

5.1 Ricerca quantitativa VS ricerca qualitativa: quali differenze?

Che cos'è una ricerca sociale e cosa significa fare ricerca empirica? Una ricerca empirica si presenta come una successione di operazioni atte a produrre risposte su una realtà sociale o su uno spicchio di tale realtà. Benché la realtà sociale sia di per sé inconoscibile (Boudon 1984) ciò che un ricercatore tenta di fare attraverso il suo operato è rispondere ad interrogativi sul reale o, meglio, ad una sezione finita del reale e portare tale conoscenza all'attenzione della comunità scientifica. La ricerca empirica, dunque, non nasce da problemi teorici o come strumento per rispondere a domande astratte, bensì trova la sua origine nelle domande e nel bisogno di conoscenza tradotti in interrogativi sulla realtà (Ricolfi 1998). A questo proposito, pensiamo sia utile soffermarsi a riflettere sul rapporto che intercorre fra il lato teorico ed empirico della ricerca facendo però presente che la ricerca scientifica, quando ben sviluppata e condotta, è sempre sia empirica che teorica: le teorie servono per orientarsi attraverso l'osservazione del mondo esterno mentre i metodi servono a definire attraverso quali procedure deve avvenire questa osservazione.

Mentre per la ricerca quantitativa, sulla quale ci soffermeremo parzialmente solo in questo paragrafo, si sono sviluppati lungo il corso del tempo degli standard più o meno condivisi dalla comunità scientifica, l'approccio alla ricerca qualitativa continua ad oscillare tra la negazione di regole rigide in nome della creatività e dell'immaginazione sociologica (Mills 1959) e l'imitazione del rigore ascrivibile alla ricerca quantitativa. Affronteremo in questa breve sezione le differenze sostanziali fra i due approcci in modo da esaminarli con maggiore lucidità e chiarezza.

I metodi quantitativi (hard) sono tradizionalmente associati ad ontologie ed epistemologie di matrice positivista in quanto concepiscono la realtà come oggettivamente esistente, empiricamente conoscibile e sono mirati a costruire leggi che permettono di spiegare il funzionamento di quella data realtà. I metodi qualitativi (soft), invece, sono collegati ad una epistemologia di matrice interpretativista, la quale concepisce la realtà come conoscibile solo mediante categorie soggettive ed è tesa ad una sua ricostruzione attraverso una conoscenza contestualizzata e situata. Il quadro

che ne deriva sembrerebbe dunque dipingere la realtà come un'entità statica ed esterna all'attore nel primo caso, processuale e costruita dall'attore stesso nel secondo. Anche le tecniche rifletterebbero tale discrepanza: le procedure quantitative sono tese ad una conoscenza oggettiva e controllabile, quelle qualitative invece sottolineano l'aspetto soggettivo, esplorativo, orientato alla creazione di ipotesi. L'obiettivo finale sarebbe una conoscenza nomotetica in un caso ed una conoscenza ideografica nell'altro (Della Porta 2010).

Le questioni epistemologiche pongono tradizionalmente in contrasto rispettivamente la visione positivista ed interpretativista ("*la falsa disputa quali-quanti*" come la definisce De Lillo 2010: 4), giustificandosi con l'esistenza di assunti ontologici inconciliabili fra loro ma, di fatto, essi variano in gradazioni sempre più sfumate o, addirittura, divengono complementari, garantendo alla ricerca empirica un grado di completezza e ricchezza da non sottovalutare e dunque un ventaglio di concetti teorici e metodi da adottare esteso e prolifico. Nonostante ciò, è pur reale che i metodi quantitativi e quelli qualitativi si differenziano nel loro concreto uso durante le fasi della ricerca vera e propria: mentre la ricerca quantitativa procede per tappe fissate rigidamente, la seconda risulta più flessibile ed appare collegata ad un problema/fenomeno più che ad una qualche sorta di teorizzazione astratta che pre-esiste all'analisi empirica. Inoltre, nel primo caso la selezione del campione tende alla rappresentatività ed all'aggregazione per variabili mentre il secondo approccio è orientato ad una visione olistica che conferisce importanza ai processi di interazione sociale fra gli individui. Alcune differenze sono manifeste anche nella modalità di conduzione della ricerca sul campo: adottando un approccio quantitativo i contatti con l'oggetto (o gli oggetti) di studio sono perlopiù superficiali, nella seconda metodologia sono sostenuti ed intensi, implicano doti personali come l'empatia, la capacità di calarsi nei panni altrui e di guardare la realtà circostante con gli occhi dei soggetti coinvolti, suggerendo l'esigenza di una vicinanza non meramente prossemica tra ricercatore e intervistato (Melucci 1998). Infine, a differenza dell'orientamento quantitativo che predilige la ricerca di oggettività durante la raccolta dei materiali mediante l'affidamento a discipline "numeriche" come la statistica, i risultati empirici

dell'orientamento qualitativo sono per lo più ascrivibili alla ricostruzione del senso e dei significati sottesi ad una asserzione, privilegiando dunque la narrazione che i soggetti producono della loro realtà (Della Porta 2010). La caratteristica determinante della ricerca qualitativa è perciò studiare i fatti, le azioni, le norme, i valori, etc. dedicando adeguato spazio alla prospettiva di chi viene studiato. Essa non ambisce a misurare le attitudini o verificare la natura di talune relazioni tra variabili ma piuttosto consegna agli intervistati lo spazio desiderato per analizzare i temi da loro stessi sviluppati.

"I metodi qualitativi sono in primo luogo mossi da un intento scientifico conoscitivo […] la loro giustificazione ultima riposa essenzialmente [sulla] concezione della scienza come impresa umana, tendente a risolvere problemi e domande della società, fondata su un atteggiamento di rispetto e ascolto verso le persone [...]" (Ferrarotti 1986: 160).

L'approccio qualitativo alla ricerca non è certamente esente da limiti e considerazioni di natura metodologica e concettuale. Adottando una simile prospettiva di ricerca, Melucci (1998) ricorda che è necessario tenere conto di alcuni elementi capaci di influire sensibilmente sull'analisi dei risultati e sull'interpretazione di essi. Anzitutto, attraverso una metodologia di stampo qualitativo, diviene centrale il linguaggio del ricercatore, ma soprattutto dell'attore coinvolto: si tratta sempre e comunque di un linguaggio situato, culturalizzato, legato al genere, al luogo, ad un tempo specifico. In secondo luogo, cambia radicalmente – come peraltro accennato in precedenza - il rapporto che intercorre fra osservatore e osservato. L'osservatore si connette all'oggetto, accedendo concretamente al campo in cui gli attori si muovono. L'oggetto di studio entra in relazione con il ricercatore, il quale osserva l'oggetto da un punto di vista che si trova a sua volta inserito in un sistema di relazioni in grado di definirne la visione. Il rapporto tra osservato e osservatore diventa un nodo cruciale (e critico) di tale approccio. Un ulteriore aspetto messo in luce da Melucci (1998) riguarda la doppia ermeneutica che caratterizza la ricerca sociale. L'emancipazione dalla tendenza ad interpretare in modo assoluto la realtà sociale permette il distacco e

l'allontanamento dallo spasmodico perseguimento di una conoscenza oggettiva, rivolgendo invece i propri sforzi all'interpretazione e codifica della modalità attraverso la quale gli attori coinvolti danno senso all'azione compiuta o al proprio atteggiamento. Il fine ultimo sembrerebbe essere quello di perseguire la plausibilità nell'interpretazione piuttosto che l'oggettività della medesima (Melucci 1998). Infine, continuando a seguire l'ordine riportato dallo studioso, un ulteriore e quanto mai ambivalente aspetto, riguarda la presentazione dei risultati.

"*Dall'idea che i risultati siano in sé trasparenti perché trasmessi attraverso il linguaggio codificato della comunità scientifica, si passa ormai all'idea che ogni presentazione di risultati è una forma di narrazione*" (Melucci 1998: 23).

Questa affermazione riflette la legittimità e la liceità di forme plurime del racconto ma richiede anche una accurata selezione della forma narrativa adottata dal ricercatore, il quale cercherà di sostenere un atteggiamento autoriflessivo.

L'obiettivo della ricerca sociale non è più quello di spiegare una realtà in sé indipendente e oggettiva, quanto trovare una forma di codifica di un sistema di relazioni verso un altro sistema di relazioni: quello della comunità scientifica. La verità scientifica non è oggettività bensì conoscenza contingente prodotta nell'osservazione di una realtà. Ogni qualvolta l'osservatore costruisca una verità, quella resterà la sua propria verità, mediante la quale egli/ella si orienterà nel mondo; questo però non significa che essa sia l'unica verità possibile (Ricolfi 1998). Il ricercatore comincia ad indossare le vesti di un traduttore, un mediatore fra due realtà sociali scollegate. La spiegazione non è più intesa come verifica oggettiva di ipotesi ma come processo di produzione di conoscenza, in continua evoluzione attraverso l'interazione fra campo osservato e osservatore.

"*La ricerca sociale perde il suo privilegio sacrale e diventa una pratica sociale fra le altre*" (Melucci 1998: 27).

La ricerca assume le caratteristiche di una pratica sociale, capace di mettere in connessione azione, linguaggio, vita quotidiana dei soggetti interagenti.

Per giungere ad una sintesi, gli attributi riconducibili allo studio sociologico qualitativo sono principalmente i seguenti, immaginando un continuum in cui essi si posizionano:

- l'immersione nel contesto oggetto di esame (lo studioso vive in mezzo alle interazioni che gli attori sociali pongono in essere, nel senso che è coinvolto in esse);
- l'acquisizione di familiarità a tale contesto;
- un'analisi in profondità al fine di conoscere meglio il fenomeno da studiare;
- comprendere quel contesto nei termini il più possibili vicini a quelli delle persone che in quell'ambiente vivono e operano (Strati in Ricolfi 1998).

La conoscenza sociologica deve dunque continuamente interfacciarsi apertamente con una discussione multiparadigmatica e multimetodologica in continua evoluzione. L'analisi sociale assume come inevitabile il carattere contestuale e mediato delle conclusioni cui perviene e nel contempo "*la riflessione metodologica […] non consiste più nel certificare la validità scientifica del procedimento, né nel produrre forme di controllo dell'attore sociale, quanto diviene un insieme di procedure finalizzate a chiarire ed articolare il punto di vista del ricercatore*" (Ranci in Melucci 2008: 54).

Se da una parte il metodo delle scienze sociali richiede lo sviluppo di un'attività riflessiva che consente di "*pensare a noi stessi con distacco*" (Elias 1990: 10), dall'altra la sfida sembra ormai appartenere al singolo ricercatore che, se in possesso di caratteristiche come la lungimiranza e la competenza nell'ambito di studio, dovrà misurarsi con la capacità di scegliere la strada più adeguata da percorrere in relazione al fenomeno di interesse.

5.2 Come conoscere la realtà? La metodologia femminista

All'interno del panorama di ricerca appena delineato, e per gli obiettivi fissati in questa sede, si fa spazio un approccio teorico-metodologico più ampio e fluido, entro il quale

ci siamo mossi per rispondere alle domande che hanno guidato il presente lavoro: la cosiddetta “metodologia femminista”. Pur avendo preferito assegnare prelazione all’interrogativo del “cosa conoscere?”, crediamo sia utile esplicitare in cosa consiste tale metodologia e come ha favorito il nostro orientamento nel processo di avvicinamento e analisi dell’oggetto di studio, in modo da giustificare il demonizzato coinvolgimento umano ed emotivo entro i confini del tema prescelto.

Il principio di base ispiratore della metodologia adottata è certamente la volontà di criticare, seppure con discontinuità, i modelli di scienza dominanti e dunque i tradizionali statuti scientifici (Terragni in Melucci 1998). Una simile volontà sottende in maniera palese la necessità di trovare un punto di contatto fra pratica di ricerca (mente) e pratica politica (corpo). Il senso comune scientifico, affondando le proprie radici nel positivismo e nel comportamentismo, ha esercitato una enorme influenza sulla pratica sociologica del ventesimo secolo. Questa ideologia ha prosperato e continua ad esistere da un lato perché fornisce un criterio di demarcazione dell'annosa questione tra ciò che è scienza e ciò che non lo è, dall’altro perché fornisce l'appiglio a cui ancorare la nozione di “metodo scientifico”, sollevando gli studiosi dalla responsabilità legata a questioni morali o altre problematiche valutative, connesse alle emozioni (Rollin 2011).

Grazie ad una sollecitazione pervenuta ad opera del movimento femminista dei primi anni ‘70, la sociologia tradizionale comincia pertanto ad essere posta in discussione sia a causa di apparati concettuali maschili (Kelle 1985), sia perché erettasi a sapere imparziale e universale, fuori dalla dimensione dell’esperienza. I primi passi della sociologia (così come della scienza in generale), infatti, sono letteralmente intrisi di paradigmi androcentrici per i quali l’oggetto da conoscere è femminile (la natura) mentre il conoscente è maschile (la cultura, il raziocinio) (Adams 1990, Sydie 1987). A causa di questa prospettiva dicotomica, è stato possibile eludere l’esperienza sociale delle donne (Kandall 1988), conformandosi e appiattendo la ricerca secondo canoni aderenti alla norma maschile. La metodologia femminista si inserisce dunque in una falla creata dallo stesso statuario edificio della sociologia tradizionale: “*la ricostruzione critica collettiva del significato dell’esperienza sociale mentre le donne la vivono*” (Held

1993: 17). Held, con queste parole, si riferisce alla contrapposizione fra una disciplina spenta e costretta nei limiti dello spauracchio di un'oggettività impossibile da perseguire, ed il coinvolgimento espresso dalle donne determinato dall'esperienza del pensare, sentire, ricevere impressioni dalla realtà vissuta in prima persona. "*La metodologia femminista è chiaramente politica*" (Roberts 1981: 16).

Che cosa si intende, allora, per metodologia femminista? Come nota Terragni (in Melucci 1998), la metodologia femminista si riferisce ad un concetto ampio, in cui teoria e prassi si intrecciano, talvolta confondendo i piani di lettura ed i ruoli di osservato- osservatore, e purtuttavia mantenendo un contatto dialogico e fertile fra di essi. La specificità di questo approccio è data dalla centralità che assume l'esperienza personale femminile durante il processo di ricerca (Stanley e Wise 1983). L'esperienza, dunque, non riguarda più solo l'oggetto di studio, ma anche lo scienziato sociale che sarà stimolato a produrre nuovi interrogativi e ad assumere un atteggiamento riflessivo nei confronti della propria posizione rispetto al fenomeno di studio. Allontanandosi dunque dalla tradizionale figura di un osservatore esterno, neutrale, avulso dal campo di ricerca che indaga i nessi causali con l'obiettivo di pontificare sulla realtà che lo circonda, si tende così a prediligere un approccio più descrittivo, profondamente legato al ricercatore, alle sue conoscenze, al suo *essere*, alle dimensioni che lo costituiscono.

Un secondo elemento che caratterizza la metodologia femminista è sicuramente la critica ai concetti di obiettività e di distacco, requisiti essenziali per operare entro il paradigma scientifico tradizionale. Provare emozioni è inutile e velleitario ai fini del processo di conoscenza, per cui risulta invece indispensabile mantenere un certo grado di separazione e distanza rispetto al fenomeno di interesse.

"*Coloro che sono capaci di separare i sentimenti dalle emozioni diverranno scienziati, quelli che non lo sono usciranno presto dal gioco*" (Halpin 1989: 286).

A rovesciamento di una logica così obsoleta, interviene la ricerca femminista, per la quale il distacco dello scienziato sociale viene piuttosto considerato un limite al

perseguimento della conoscenza. La vicinanza con l'oggetto di analisi e il riconoscimento delle proprie emozioni di fronte ad esso, cominciano così a diventare due facce complementari alla comprensione del fenomeno (Rubin e Rubin 1995; Reinharz 1983).

Anche la relazione tra scienziato sociale e individuo osservato viene scardinata dalla prospettiva femminista. Non si tratta più di un rapporto gerarchico, in cui il potere (della conduzione, della parola, dell'analisi, del risultato) si trova esclusivamente nelle mani del ricercatore mentre l'oggetto studiato rimane in una posizione di passività e, per così dire, sfruttamento: tutt'altro. Il ricercatore diviene partecipe alla ricerca stessa, con la mente e con il corpo, riuscendo così ad istituire un rapporto paritario e significativo con il campo di ricerca in tutta la sua complessità.

Un ultimo elemento distintivo può essere individuato nell'importanza assegnata alla forma della narrazione, al racconto costruito sulla e per la ricerca: la contestualizzazione dei problemi rilevati durante le fasi del lavoro, le difficoltà riscontrate, le sollecitazioni intervenute sul campo, il rapporto instaurato con gli individui, nel divenire e nel vivere la ricerca (Sclavi 1991). Tutti questi ingredienti compongono l'indagine e concorrono alla raccolta di dati ed elementi fruibili dalla comunità scientifica cui ci si rivolge. Secondo Terragni (in Melucci 1998), la capacità di rottura di questo approccio è determinata principalmente dalla sua connotazione politica che si esplica in modo manifesto (e senz'altro più esteso di ciò che è stato fatto in questa sede), nelle caratteristiche sin qui descritte.

La ricerca femminista può essere inscritta nel novero delle metodologie qualitative e, per raggiungere i suoi fini, si è orientata verso l'utilizzo di interviste in profondità, osservazione partecipante, ricerca-azione (Mies 1983), storie di vita, raccolta di materiali biografici. Nonostante l'eterogeneità delle tecniche potenzialmente utilizzabili, per il lavoro qui intrapreso, abbiamo scelto di avvalerci della tecnica dell'intervista semi-strutturata. Tuttavia, prima di addentrarci nella giustificazione delle scelte effettuate, ci preme analizzare le sue caratteristiche e le possibilità da essa offerte ai fini dall'analisi.

5.3 Muoversi nel mondo qualitativo. Cosa significa fare un'intervista?

Che cos'è un'intervista? Cosa significa intervistare una persona? Come si conduce concretamente l'incontro? Come si interpretano i risultati ottenuti? Quando è utile adottare questo genere di tecnica per una ricerca?

Quelli presentati sono solo alcuni degli interrogativi che un ricercatore si pone prima di iniziare ad operare sul campo e, a volte, anche prima della definizione del disegno di ricerca. Ma perché problematizzare una pratica così semplice quando viviamo a tutti gli effetti in una "interview society" (Atkinson e Silverman 1997)? La maggior parte delle persone pensa di sapere che cosa significhi intervistare qualcuno e di possedere le doti giuste per farlo: basti pensare ai giornalisti negli show televisivi, alle interviste riguardanti politici, attori, personaggi famosi in genere che possiamo leggere quotidianamente sui giornali o ascoltare alla radio. Siamo letteralmente sommersi da opinioni, commenti, interpretazioni, distorsioni, strumentalizzazioni di ciò che la gente afferma, di ciò che gli individui dichiarano di fare o di avere detto, di ciò che sostengono di pensare, di ciò che capiscono o che pensano di avere capito entro uno spazio comunicativo talmente caotico da risultare quasi imperscrutabile. Tuttavia è necessario distinguere questo genere di comunicazioni e conversazioni che coinvolgono gli attori durante la loro vita quotidiana – potremmo definirle "conversazioni popolari" - dall'approccio scientifico (ci si passi il termine!) di un ricercatore che decide consapevolmente di adottare l'intervista come metodo precipuo per giungere agli scopi conoscitivi che si è preposto di ottenere.

Infatti, se ci fermiamo a riflettere, quando gli studiosi utilizzano le interviste per i propri scopi di ricerca, ciò che stanno realmente compiendo è, in un'ottica più ampia, un atto di conoscenza o, meglio, l'implementazione di una conoscenza in un ambito che richiede di essere approfondito. In questo caso, rivestirà importanza non solo l'atto comunicativo in sé, ma anche lo stile e la personalità dell'intervistatore nonché le caratteristiche del rispondente in un circolo ermeneutico denso di significati e rappresentazioni. Da un simile punto di vista, riteniamo che la matassa sia complicata da dipanare eppure proveremo a chiarire alcune delle principali caratteristiche

dell'intervista qualitativa e a giustificare l'adozione di tale metodo per i fini conoscitivi di un progetto di ricerca che intenda indagare le pratiche di vita quotidiana degli individui a fronte dell'adozione di un determinato stile di vita e dell'etica che ad esso soggiace.

Prima di proseguire, una specifica ci pare d'obbligo: è necessario richiamare qual è la distinzione tra "metodi", ossia gli specifici strumenti impiegati per accedere/creare dati attraverso differenti forme di interazione, e "metodologia" ovvero la più generale discussione circa le assunzioni teoretiche, filosofiche, politiche che sostengono l'uso di un determinato metodo e le implicazioni, le sfide, le possibilità offerte da esso per una buona ricerca. Per riprendere Silverman (2006), il metodo si riferisce ai mezzi di raccolta delle informazioni mentre la metodologia riguarda l'approccio generale che implica la preferenza per talune tecniche e per alcune teorie sulla conoscenza scientifica. In questo senso, la metodologia indica la strategia su cui si basa la scelta del metodo, collegando il metodo allo scopo della ricerca; la metodologia è poi collegata ad una prospettiva teorica ed a un'epistemologia, ovvero una teoria della conoscenza o, più nel dettaglio, a come sia possibile conoscere la realtà.

5.4 Orientamenti teorici ed intervista qualitativa

Negli ultimi quarant'anni l'intervista è diventata un legittimo e fecondo oggetto di studio, trasversale a differenti discipline: tra gli anni '60 e '70 sono comparse oltre 1000 pubblicazioni sul tema, in particolare fra gli eredi dell'interazionismo simbolico (Trentini 1980). L'espressione "intervista qualitativa" designerà in questa sede sia le interviste strutturate, sia l'insieme eterogeneo delle interviste non strutturate. Ma andiamo con ordine e affrontiamo la questione di come alcuni approcci teorici adoperino l'intervista qualitativa con particolare agevolezza.

Come ci ricordano Marradi e Fideli (1996: 71-82) il termine "intervista" deriva dall'inglese "interview" che a sua volta proviene dal francese "entrevue", participio passato del verbo "entrevoir" (intravedere). Esso indica sia il processo che il prodotto di quell'attività. Intesa nell'accezione più ampia, l'intervista costituisce una forma di

conversazione nella quale due persone si impegnano in un'interazione (verbale e non verbale) nel tentativo di raggiungere un obiettivo precedentemente fissato e di natura cognitiva. Intesa in senso fenomenologico, l'intervista invece permette al senso che l'attore attribuisce al suo ambiente di emergere. Come osserva Schütz (1954: 266-267):

"[…] il campo di osservazione degli scienziati sociali -la realtà sociale- possiede un significato specifico e una struttura rilevante per gli esseri che vivono, agiscono e pensano al suo interno. Attraverso una serie di strutture di senso comune essi hanno pre-selezionato e pre-interpretato questo mondo che essi esperiscono come la realtà della loro vita quotidiana".

Secondo questa prospettiva teorica, il comportamento umano deriva dall'interpretazione che gli individui esperiscono del mondo. In tale senso l'uso di interviste qualitative viene privilegiato da chi sostiene approcci interpretativisti secondo cui l'azione umana è dotata di significato e dunque il ricercatore si assume l'incarico di comprendere tale significato. Questo processo interpretativo è inoltre costitutivo dell'azione stessa dacché la comprensione è partecipativa e dialogica (Della Porta 2010). L'influenza della fenomenologia nella ricerca qualitativa è passata anche dall'etnometodologia di Garfinkel (1984) come un approccio alla realtà sociale che concentra l'attenzione sul modo in cui gli individui comprendono il mondo esterno; l'etnometodologia riflette sulla riproduzione del mondo sociale e sulle pratiche attraverso le quali esso viene compreso. L'intervista qualitativa è anche uno strumento adatto per analizzare la modalità mediante la quale il significato è costruito nell'interazione sociale, come nell'interazionismo simbolico.

"*La prima premessa è che gli esseri umani agiscono nei confronti delle cose sulla base dei significati che le cose hanno per loro […]. il secondo presupposto è che il significato di queste cose è derivato o proviene dall'interazione sociale che una persona ha con i propri simili*" (Blumer 1969: 2).

Giacché l'intervista qualitativa si presta a considerare eventi ed atteggiamenti attraverso la prospettiva dei gruppi studiati, essa può fungere da ausilio nella descrizione di complessi fenomeni sociali come nel caso dell'approccio etnografico. L'intervista qualitativa è prediletta anche negli orientamenti interessati alla costruzione sociale, i quali ritengono che la conoscenza non rifletta meramente la realtà ma sia mediata da procedimenti mentali di interpretazione di quella stessa realtà: la conoscenza sarebbe pertanto legata all'esperienza di individui culturalmente e storicamente definiti. Infine, le interviste qualitative, possono essere un terreno fecondo per gli studiosi che si occupano di analizzare i discorsi, ovvero per coloro che ritengono che "*capire la realtà sociale significa rivelare i processi attraverso cui i fatti sociali sono costituiti dal linguaggio e dalle regole*" (Adler 2002: 98). Come affermato da Foucault (1976), il discorso non è uno strumento neutro per conoscere la realtà poiché la costituisce esso stesso: è attraverso il linguaggio che gli attori assegnano un senso alla propria azione. Infatti, il linguaggio non è un *medium* neutrale attraverso il quale l'esperienza viene semplicemente conservata e trasmessa ma è uno strumento mediante cui essa viene interpretata e modificata mettendo in gioco l'individuo con la sua identità personale e il suo bagaglio culturale e sociale. La narrazione diventa quindi un atto performativo che si adatta al particolare contesto in cui è elicitato. La narrazione appare essere la modalità grazie alla quale il soggetto ordina e attribuisce senso alla propria esperienza, in un processo che può essere effettuato solo ex-post (Siciliano 1998).

L'intervista qualitativa, nel tempo, è stata adoperata per affrontare le tematiche più svariate ma è stata considerata maggiormente adatta per affrontare temi collegati a particolari teorie (Della Porta 2010). È possibile a questo punto affermare che l'intervista qualitativa sia al contempo un'arte e una scienza che può contare su differenti orientamenti, all'interno di un unico continuum.

5.4.1 L'intervista qualitativa

Entro la prospettiva così delineata appare ora possibile concentrare la nostra attenzione su un metodo particolare, spesso presentato come "gold standard"

(Barbour 2003: 111) della ricerca qualitativa: la tecnica dell'intervista. Abbiamo visto che essa figura tra le tecniche di raccolta delle informazioni più diffusa nelle scienze sociali (Addeo 2007). Questa, infatti, ha la peculiarità di essere un metodo duttile e malleabile, adattabile alla quasi totalità dei percorsi e delle fasi di ricerca ma è necessario sottolinearne la natura processuale e comunicativa al fine di comprenderne la rilevanza all'interno del vasto mondo dei metodi qualitativi.

Sono innumerevoli le definizioni di "intervista" presenti nella letteratura sociologica e ciò riflette l'assenza, almeno nelle scienze sociali, di un linguaggio condiviso da un'ampia comunità di studiosi (Addeo 2007). Così, di volta in volta e a seconda degli autori, l'intervista è stata definita un "*evento comunicativo*" (Briggs 1986: 2), "*una forma di interazione*" (Benney e Hughes, 1956: 194) o di "*contatto sociale*" (Gostkowski 1974: 12) che in quanto tale implica una "tr*ansazione di […] informazioni*" (Kahn e Cannell, 1968: 149). Precisando che questo genere di comunicazione non è circoscritto al solo aspetto verbale, il tratto più ricorrente nelle definizioni assegnate appare difatti essere la natura relazionale dell'intervista, il suo essere una forma di interazione fra due o più individui per raggiungere una meta cognitiva prestabilita.

"*[…] qualunque sia il particolare tipo di intervista cui si ricorre nella ricerca sociale, là dove sia presente un intervistatore che entri in un rapporto diretto con l'intervistato, l'azione di cui l'uno e l'altro sono protagonisti si configura sempre, a tutti gli effetti, come una relazione sociale*" (Losito 2004: 5).

Cosa rende l'intervista nella ricerca sociale diversa e peculiare rispetto alle altre generiche forme di interazione tra attori? Fideli e Marradi (1996: 72), hanno individuato tre caratteristiche principali distintive dell'intervista in modo da sgombrare il campo dalle molteplici ambiguità semantiche. Essa:

"*[…] 1) ha come scopo la rilevazione di situazioni, comportamenti, atteggiamenti e opinioni e non la valutazione di capacità; 2) intende rilevare, non alterare, gli strati degli intervistati rispetto alle proprietà che interessano; 3) si svolge nel quadro di una*

ricerca, il che la distingue da quelle interviste che hanno carattere cognitivo, ma si svolgono in altri contesti".

Al pari di ciò che accade durante una normale conversazione, anche nell'intervista interagiscono due o più attori: intervistatore e intervistato/i sono protagonisti di "*un agire che si stabilisce all'insegna della reciprocità e si svolge in ragione dei processi di attribuzione di senso attivati da entrambi*" (Losito 2004: 7). Inoltre, è bene tenere in considerazione che quanto più un'intervista qualitativa si avvicina al modello della conversazione naturale, tanto più l'intervistato sarà facilitato nel manifestare "*le [sue] reali convinzioni valoriali […] senza arrestarsi alla superficie di quello che lui pensa di credere*" (Marradi 2005: 37). L'intervista intende rilevare delle situazioni personali, dei comportamenti, degli atteggiamenti, dei valori di riferimento senza influenzarli o modificarli. Il fine ultimo è la raccolta di informazioni utili per la ricerca in atto. L'intervista, dunque, non è un procedimento che attraverso passaggi logici giunge a tracciare un profilo chiaro e definito dell'intervistato come soggetto indipendente; essa è piuttosto una narrazione che viene rivissuta e rielaborata nell'intervista stessa e nella sua interpretazione (Montesperelli 1998).

Le similitudini fra intervista e conversazione, hanno termine quando si approfondisce la natura della relazione instauratasi tra intervistato ed intervistatore: mentre le conversazioni nella vita quotidiana hanno carattere occasionale e sono tese a stabilire un contatto al fine di creare, rafforzare o modificare legami sociali, le interviste qualitative hanno uno scopo prettamente cognitivo ovvero la raccolta di informazioni su alcune proprietà dei soggetti ritenute rilevanti ai fini dell'indagine (Addeo 2007). Il rapporto che intercorre tra intervistatore e rispondente, tuttavia, si configura come una relazione asimmetrica in cui le reciproche aspettative di ruolo sono definite a priori ed uno dei due attori ha un innegabile vantaggio comunicativo sull'altro (Cardano 2005). Infatti, mentre l'intervistatore sa di dover formulare talune domande ed è preparato per farlo, il rispondente sa che dovrà rispondere ma conosce solo vagamente i temi sui quali verrà chiesta la sua opinione/narrazione. Come

sostenuto da Losito (2004)[39], per approfondire l'analisi della dinamica relazionale fra intervistato ed intervistatore è anche utile fare riferimento ad alcuni concetti di base della sociologia: i concetti di status, ruolo, aspettativa di ruolo e situazione sociale. Per "status" si intende una condizione definita da una particolare caratteristica che abbia implicazioni rilevanti per l'interazione sociale; il "ruolo" rappresenta la componente dinamica di uno status ovvero l'insieme degli atteggiamenti e dei comportamenti ad esso associati sulla base di norme condivise; le "aspettative di ruolo" rappresentano ciò che i protagonisti di una interazione si aspettano l'uno dall'altro sulla base dei rispettivi ruoli e status (Merton 1971); la situazione sociale è, infine, il contesto culturale in cui l'azione si manifesta ed è sia socialmente costruita. Ricorrendo a questi concetti, lo studioso (2004: 8) definisce la dinamica dell'intervista:

"*come un'interazione tra due o più attori sociali, orientata da reciproche aspettative di ruolo connesse alle rispettive posizioni di status, alla quale gli attori stessi attribuiscono un senso in base a elementi sia oggettivi sia soggettivi nell'ambito di una determinata situazione sociale*".

La relazione così instaurata nell'intervista è una negoziazione sempre problematica, costruita istante per istante dai partecipanti coinvolti e caratterizzata da un forte dinamismo. Sebbene tali aspetti si costituiscano sia come punto di forza sia come punto di debolezza dell'intervista qualitativa, l'obiettivo di fondo resta l'accesso alla prospettiva del soggetto studiato: cogliere le sue categorie mentali, le sue interpretazioni, le sue percezioni, i suoi sentimenti, i motivi delle sue azioni (Corbetta 1999). Il soggetto quindi diviene testimone della società e della cultura in cui vive ed è fra i responsabili della loro stabilità o del loro mutamento. L'individuo, incarnando la società e la cultura, si rende loro veicolo e le riproduce in sé (Thomas e Znaniecki

[39] La metodologia femminista interviene proprio nel frangente che riguarda le linee guida per la conduzione delle interviste. Anziché spersonalizzare l'intero processo suggerendo allo studioso di mantenere un atteggiamento professionale e distaccato nei confronti dell'intervistato, essa richiede di instaurare una relazione su basi paritarie fra i due agenti e va a stimolare la partecipazione del ricercatore all'atto del conoscere (Oakley 1981; Du Bois 1983).

1968). Il soggetto si fa medium della società e della cultura, diventando a tutti gli effetti un essere sociale e culturale; da ciò ne deriva che, interrogando l'individuo, si può osservare la società e la cultura in azione (Baraldi in Cipolla, De Lillo 1996).

Al fine di pervenire ad una sintesi di cosa sia l'intervista qualitativa dopo tanto discorrere, faremo in seguito riferimento alla chiara definizione promossa da Corbetta (1999: 405). L'intervista è:

"*una conversazione a) provocata dall'intervistatore, b) rivolta a soggetti scelti sulla base di un piano di rilevazione, c) in numero consistente, d) avente finalità di tipo conoscitivo, e) guidata dall'intervistatore, f) sulla base di uno schema flessibile e non standardizzato di interrogazione*".

5.4.2 L'intervista semi-strutturata

L'intervista qualitativa è:

"*un processo di comunicazione interpersonale o evento comunicativo complesso inscritto in un contesto storico, sociale e culturale più ampio*" (Gianturco 2005: 84).

I processi di comunicazione nel contesto dell'intervista qualitativa vengono sollecitati e provocati con il proposito di ottenere informazioni rilevanti rispetto ad un determinato fine di indagine. Molti sociologi hanno a lungo riflettuto su tale questione sviluppando alcuni modelli teorici, con le relative implicazioni metodologiche; basti pensare all'intervista ermeneutica (Montesperelli 1998), a quella biografica (Bichi 2002), a quella discorsiva (Cardano 2003), all'intervista narrativa (Atkinson 2002). Nelle scienze sociali non esiste un accordo condiviso su come classificare e nominare i vari tipi di intervista qualitativa (Sala in De Lillo 2010). Attenendoci alla letteratura nazionale, Bichi (2007) ha proposto di classificare le interviste in standardizzate, non direttive e semi-strutturate; Corbetta (1999) ha aggiunto alla tripartizione le interviste strutturate, semi-strutturate, non strutturate, non direttive, cliniche, ad osservatori privilegiati e le interviste di gruppo; Cardano (2005) infine ha offerto il suo contributo

suddividendo le interviste in strutturate e discorsive, le quali a loro volta sono state divise in interviste guidate e interviste libere.

Generalmente si classificano i diversi tipi di intervista sulla base di due criteri: la presenza di un contatto diretto tra intervistatore ed intervistato ed il grado di libertà che è concesso ai due attori. In base al primo criterio si distinguono le interviste personali da quelle telefoniche/online, in base al secondo sono individuabili tre forme di intervista: strutturata, semi-strutturata e non strutturata; combinando questi tre generi di intervista, è possibile ottenere una ulteriore tipologia di sei tipi ma in questa sede ci concentreremo in modo più esteso solo sulla seconda.

In questo caso l'intervistatore dispone di una traccia che riporta gli argomenti da affrontare durante l'intervista. L'ordine con il quale i temi vanno toccati e il modo di formulare le domande sono lasciati all'autonomia e alla valutazione dell'intervistatore, il quale non solo potrà permettersi di utilizzare il linguaggio che più gli è consono, ma sarà libero di richiedere spiegazioni o di chiarire il significato delle domande, chiedere approfondimenti o delucidazioni qualora il rispondente non sia stato chiaro e, in definitiva, stabilire un suo stile personale di conversazione (Corbetta 1999). La traccia dell'intervista può avere diversi gradi di dettaglio e accuratezza che dipendono, appunto, dalle volontà ed esigenze dell'intervistatore. Nell'intervista semi-strutturata, sia all'intervistato che all'intervistatore è concessa ampia libertà purché tutti gli argomenti vengano in qualche modo trattati e discussi e le informazioni richieste raccolte. L'intervistatore ha inoltre la facoltà di sviluppare questioni che emergono nel corso del colloquio o che ritiene importanti per il rispondente, anche quando non siano previsti dalla traccia. Le interviste semi-strutturate sono costituite generalmente da domande aperte di diverso tipo ed eventuali altri stimoli come le fotografie o i video (Bichi 2007); le domande sono generali sicché l'intervistato è libero di esprimere le sue opinioni e, indirettamente, è in grado di dirigere il flusso dell'intervista.

Le interviste semi-strutturate assegnano ad intervistatore e rispondente un ruolo pressoché equivalente (Sala in De Lillo 2010) e la gestione della relazione diventa in questo caso abbastanza flessibile con un basso grado di direttività (Gianturco 2005). Le etichette con cui l'intervista semi-strutturata è stata utilizzata nella prassi di ricerca

sociale sono state molteplici: si va dall'intervista guidata a quella finalizzata, dall'intervista focalizzata a quella con le storie di vita (Marradi 2005). In particolare, queste ultime sono un terreno particolarmente fecondo e prolifico per indagare il sistema valoriale degli individui permettendo loro di ancorarsi alla propria quotidianità e di far emergere le strutture socioculturali che li orientano nell'azione (Gianturco 2005). Questo genere di intervista ha come obiettivo la raccolta di informazioni sotto forma di riflessioni, emozioni, motivazioni. Essendo ogni intervista frutto di due soggettività (intervistato e ricercatore/intervistatore) è naturale che i rispondenti coinvolti esperiscano dimensioni vissute e rielaborate, ricostruendone le coordinate spaziali e temporali e dunque pervenendo ad una ristrutturazione delle loro strategie progettuali (Leccardi 2000), entro un processo dinamico di riflessività e reciprocità. Ogni racconto si riferisce a trasformazioni del sé narratore: all'intervistato viene richiesto di strutturare quello che è il flusso continuo della sua esperienza traducendolo in racconto e mettendo in luce le fasi di transizione, di passaggio. Il ruolo dell'intervistato è paragonabile a quello di un informatore competente al quale non è attribuibile tuttavia la totale trasparenza: i racconti infatti corrispondono alla continua rielaborazione di un passato in funzione dei bisogni presenti e degli scopi proiettati nel futuro. Il tempo nelle narrazioni non separa tra loro gli eventi distinti in una sequenza ma li unisce a costituire una totalità significativa (Ricoeur 1983).

Un simile approccio appare pertanto impegnato nella ricerca di strumenti per osservare il contatto tra individuo e società, uno degli aspetti salienti della sociologia, inscrivendo però tale ricerca all'interno di un campo complesso di informazioni continuamente prodotte, rielaborate e reinterpretate (Baraldi in De Lillo e Cipolla 1996). Scopo finale dell'intervista narrativa è comprendere il significato che l'intervistato attribuisce al senso comune, all'insieme di norme e valori, credenze, abitudini, linguaggi appresi ed interiorizzati durante il processo di socializzazione. Si viene in questo modo a ridefinire il ruolo del sociologo e della ricerca dell'oggettività: egli dovrà "*essere un ascoltatore delle molte storie dei significati umani e poi rinarrare queste storie quanto più fedelmente possibile*" (Berger e Kellner 1991: 80) collocandosi nella particolare struttura di rilevanza sedimentata nella comunità (Bovone in De Lillo e

Cipolla 1996).

5.5 Il disegno della ricerca: oggetto

Al fine di orientarsi entro un approccio qualitativo ampio e latore di possibile confusione, abbiamo ritenuto opportuno dedicare una parte del presente capitolo al metodo e alla tecnica che hanno guidato e ispirato la ricerca qui presentata, giustificandone l'utilizzo per gli scopi proposti. Sperando dunque di avere chiarito la prospettiva che abbiamo accolto, ci accingiamo ora a definire l'oggetto di studio contestualizzandolo anche dal punto di vista quantitativo. Chiariremo le domande che hanno pilotato il lavoro e le scelte effettuate in termini di tematiche affrontate, problematiche emerse, valutazioni effettuate per la raccolta di interviste e quanto implicato dal cosiddetto "disegno della ricerca" tout court.

Biografie individuali, cultura, cibo, pratiche e società sono aspetti interdipendenti di una fitta rete di relazioni che esige di essere sottoposta ad un'analisi critica, proprio in virtù delle potenzialità che il legame fra questi aspetti manifesta nelle vite degli attori coinvolti. In questa cornice è possibile volgere lo sguardo verso lo sviluppo e la diffusione di un fenomeno culturale nuovo riguardante il cibo, avente risvolti su tutti gli aspetti della vita quotidiana degli individui e sul sistema sociale anche dal punto di vista economico, salutistico, ambientale[40]: il veganismo, la filosofia che vi soggiace e lo stile di vita ad esso associato.

[40] Si stima che le emissioni di gas serra (GHG) prodotte dal sistema agricolo contribuiscano per 1/5 alle emissioni totali e, di queste, circa l'80% sarebbe attribuibile alla produzione di carne (Pachauri, Allen, Barros et. al. 2014). Tra le diverse carni, il maggior impatto in termini di emissioni è attribuito alla carne bovina, legato ai processi di produzione, alla fermentazione dei ruminanti, alla coltivazione dei foraggi e all'uso di fertilizzanti (De Vries, De Boer 2010). Emissioni considerevoli derivano anche dal trasporto di carne: tra i Paesi europei, l'Italia è uno dei maggiori importatori di carni rosse, principalmente da Francia e Polonia (Lo Presti, Caro, Davis, Bastianoni, Caldeira 2014). Diversi studi hanno evidenziato il rapporto fra dieta individuale, sistemi di produzione alimentare e impatto sull'ambiente. Tra le azioni più efficaci per contrastare i cambiamenti climatici, molti studi riportano la necessità di ridurre significativamente il consumo di carni per la propria dieta. Gli autori hanno infatti evidenziato che anche una modesta modifica della dieta (aderendo al consumo di carne suggerito dalle linee guida nutrizionali), può determinare un abbattimento fino al 20% dell'emissione dei gas serra prodotti dal settore agricolo (Bellarby, Tirado, Leip, Weiss, Lesschen, Smith 2013; Milner, Green, Dangour et. al. 2015). Secondo la FAO (2011) il consumo di carne è destinato a crescere di circa il 73% entro il 2050 a causa dell'aumento della popolazione e del reddito mondiale (materiali e bibliografia reperibili all'indirizzo: http://www.epiprev.it/materiali/2015/EP5-6/EP5-6_308_art5.pdf).

Anzitutto, una specifica terminologica. Il termine "vegetariano" deriva dal latino "vegetarus" ovvero salubre. Il termine "vegano", invece, dall'inglese "vegan", fu coniato nel 1944 da Elsie Shrigley e Donald Watson, fondatori della Vegan Society[41]. La veloce espansione della cultura vegan degli ultimi due decenni, ha portato all'attenzione la necessità di analizzare le radici in cui essa ripone le proprie fondamenta e quella di verificare quali sono le conseguenze di una simile condotta sulla vita quotidiana delle persone che decidono di compiere questa scelta.

Dal punto di vista dei dati disponibili, la percentuale di coloro che rifiutano la zoofagia risulta in sensibile crescita: secondo il Rapporto Eurispes 2016[42], quasi l'8% degli italiani ha fatto la scelta di diventare vegetariano o vegano. L'indagine riporta che la maggior parte di coloro che si sono dichiarati vegetariani o vegani è mossa da ragioni che hanno a che vedere con la salute e il benessere per il 46,7%; il 30% per sensibilità nei confronti degli animali; circa il 12% per motivi afferenti alla tutela ambientale. Un andamento crescente è visibile anche in altri paesi: la già citata Vegan Society stima che il numero dei vegani sia raddoppiato negli ultimi 9 anni e il motore di ricerca Google[43] conferma che negli Usa le ricerche di informazioni sul termine "vegan" ed opzioni collaterali sono salite del 32% tra 2015 e 2016. Il discorso "vegan" in rete, tuttavia, tende ad una estrema polarizzazione fra convinti sostenitori e appassionati

---

[41] Insoddisfatti dell'uso comune della parola "vegetariano" per riferirsi a diete che includevano latte, uova e derivati, inventarono la nuova denominazione prendendo le prime e ultime lettere del termine inglese "vegetarian", per indicare come il veganismo potesse essere considerato l'inizio e la fine del vegetarismo. "*La parola veganismo denota una filosofia e un modo di vita che si propone di escludere - nella misura in cui questo è praticamente possibile - tutte le forme di sfruttamento e di crudeltà verso gli animali perpetrate per produrre cibo, indumenti o per qualsiasi altro scopo; e per estensione, promuove lo sviluppo e l'uso di alternative non-animali, per il bene dell'uomo, degli animali e dell'ambiente. Da un punto di vista dietetico indica la pratica di evitare qualsiasi prodotto derivato, in tutto o in parte, dagli animali*" (http://www.vegansociety.com).

[42] La novità è rappresentata dalla percentuale di vegani che raggiunge circa l'1%. In generale, quasi 5 milioni di persone in Italia hanno fatto una scelta etica riguardo la propria alimentazione (http://eurispes.eu/content/sintesi-rapporto-italia-2015; http://eurispes.eu/content/rapporto-italia-2016-la-sindrome-del-palio). Da citare anche un cambiamento culturale che interessa altre pratiche connesse all'uso di animali: per scopi ricreativi, per sugellare tradizioni obsolete, per sport, etc. Gli italiani che si dichiarano favorevoli all'accesso degli animali domestici nei luoghi pubblici sono il 69.1% contro il 56.5% del 2015 e quelli che liberalizzerebbero il loro ingresso anche nelle strutture ricettive sono saliti al 68.5% contro il 56.8% del 2015.

[43] Le 5 domande più frequenti sono state: "what is vegan?"; "what do vegans eat?"; "what is vegan leather?"; "is honey vegan?"; "what is a vegan diet?" (http://latestvegannews.com/vegan-google-searches-climb-32-2014-2015/#).

detrattori che si fronteggiano in una perpetua dialettica guidata da luoghi comuni, imprecisioni e faziosità da ambo le parti[44].

Tornando ai dati che interessano il cibo, secondo la recente indagine "Buono da pensare" Eurisko-Tre Valli del 2015[45], 4 italiani su 5 conoscono alimenti a base di soia, e sfiorano il 40% quelli che li consumano abitualmente o ne hanno fatto uso almeno una volta negli ultimi 6 mesi. L'acquirente tipo viene dal nord-ovest (36%), abita in grandi città (13%) e occupa posizioni dirigenziali (25%); sono prevalentemente donne (58%), tra i 45 e i 54 anni (28%) e in possesso di una laurea (17%). A finire più spesso nei carrelli della spesa la panna vegetale (15%), le bevande sostitutive del latte (conosciute da oltre la metà del campione e scelte dal 14%) e i piatti pronti a base di soia (12%). Che se ne stia discutendo, risulta anche dall'osservazione degli scaffali delle librerie: le pubblicazioni veg* in Italia sono state 41 nel 2013, 98 nel 2014 e 193 nel

---

[44] Interessante appare una ricerca comparsa online e redatta dal Centro Studi Etnografia Digitale che ha condotto una breve analisi sui contenuti e il discorso attorno al tema "vegan" sul celebre social network Twitter. Contrariamente a quanto accade su blog, pagine Facebook, testate online, etc. i contenuti discorsivi su Twitter (in lingua inglese) sono a maggioranza sostenitori del movimento etico. Gli utenti, infatti, prediligono sostanzialmente tre modi per diffondere la consapevolezza relativa all'alimentazione vegana: la diffusione di report, indagini, notizie; l'esplicitazione delle motivazioni sottese alla scelta vegan; la pubblicazione di ricette culinarie (http://www.etnografiadigitale.it/2016/02/vegan-vegani-e-veganismo-metodi-trend-di-consumo-ed-etica-in-cucina/).

[45] "*L'indagine commissionata a Gfk Eurisko dalla cooperativa lattiero-casearia TreValli, fotografa il cambio di rotta nei consumi (e nella spesa) degli italiani. Calano gli amanti della carne, crescono i simpatizzanti dell'alimentazione vegetariana addirittura vegana. Una virata verde che alza il livello di guardia su proprietà nutritive, esclude il junk food e riserva ai pasti margini più umani del "mangia e via" che dominava (e in parte domina) la tabella di marcia della vita d'ufficio. Nel dettaglio, la ricerca evidenzia come ben due milioni di italiani abbiano "preso le distanze" dal consumo regolare di carni rosse: il 18,1% la consuma meno di una volta a settimana, quanto basta a restringere il suo peso sulla spesa finale da 1/3 di 20 anni fa a 1/5 che si registra oggi. Va ancora meno bene a salumi e bevande gassose, schiacciati dall'exploit di frutta (12,7%) e verdura (18,4%). Cifre che spiegano bene il successo della dieta mediterranea, cresciuta dal 41% a 62% dal 1995 ad oggi. E tracciano la via di abitudini più sane, anche per fattori paralleli come lo stress: addio a snack volanti (cala dal 40% al 21% chi dichiara di "mangiare in fretta", negli strapuntini del lavoro) e diete sballate (calano dal 24% al 13% i consumatori che ammettono di "trascurare molto" la propria alimentazione). In compenso, la gerarchia dei pasti si ribalta a favore di inizio giornata e vari extra tra un impegno e altro: cresce la colazione (87% contro il 70% di due decenni fa) e si ritagliano un primo spazio i fuoripasto (36%), mentre scivolano per importanza il pranzo completo (dal 68% al 48%) e la cena (dal 41% al 25%)*" (http://www.agenziaintercom.eu/indagine-trevalli-gfk-eurisko-vegetale-e-vegan-i-nuovi-trend-dellitalia-a-tavola/).

2015, escluse le numerose riviste di settore[46]. Invece, gli articoli che includono i termini "vegan", "vegan*", "veganismo", "veganesimo" passano dai 9 del 2005 a circa 28.700 del 2015[47]. Con tale crescita di interesse, aumentano i consumi e le offerte nei supermercati: si stima che solamente nel comparto vegetariano e vegano si fatturino 320 milioni di euro annui[48], numero in crescita secondo quanto riportato da un'indagine Coldiretti su dati Nielsen-Coop[49] che stima a 357 milioni di euro il fatturato della sola GDO, con un incremento del 18% negli ultimi 12 mesi tanto da portare l'Istat ad inserire nel paniere degli italiani per il 2017 almeno le bevande vegetali[50].

L'industria, la grande distribuzione e le scelte dei consumatori hanno ovviamente una profonda influenza sul sistema alimentare. Nei paesi occidentali, ad esempio, stanno mutando valori, esigenze e abitudini come testimoniato dallo studio svolto dal Barilla Center for Food & Nutrition, il quale ha realizzato il rapporto "L'alimentazione nel 2030: tendenze e prospettive"[51]. In esso sono state prese in esame alcune tendenze ed individuate talune caratteristiche da cui i nuovi consumatori cercano sempre meno di prescindere; tra esse si possono annoverare la ricerca del gusto, l'attenzione al valore nutrizionale e alla salubrità dei prodotti, la richiesta di cibi sicuri, la curiosità verso pietanze esotiche o innovative, il riconoscimento di un valore aggiunto ai prodotti locali come elemento di identità ma anche una diffusa attenzione alla sostenibilità ambientale (e, indirettamente, alla condizione animale, sebbene non

---

[46] Una breve ricerca mediante la piattaforma Google Trends conferma che, dal 2005 ad oggi, la ricerca del termine "vegan" in Italia ha subito un netto incremento. Tra le parole più cercate "ricette vegan", "torta vegan", "dolci vegan".

[47] http://www.fupress.net/index.php/cambio/article/view/18792/17762.

[48]http://www.ilfattoquotidiano.it/2016/02/12/vegani-cresce-il-popolo-come-quanto-e-perche/2455180/

[49] Stando ai dati Nielsen (aprile 2016) rielaborati dal Centro Studi e Ricerche Coop per un servizio pubblicato sulla rivista L'Espresso di settembre 2016, 4 famiglie su 10 acquistano alimenti vegetariani o vegani. Questo studio afferma che gli italiani sono sempre più attenti al benessere, impegno che li porta a modificare il carrello della spesa e a sperimentare così nuove frontiere del cibo (https://italiani.coop/wp-content/uploads/pdf/rapporto-coop-2017.pdf).

[50] L'aggiornamento annuale del paniere tiene conto delle novità emerse nelle abitudini di spesa delle famiglie e, in alcuni casi, la gamma dei prodotti consolidati viene arricchita. Nel complesso del paniere utilizzato per calcolare l'inflazione per il 2017 ci sono 1481 prodotti elementari e tra questi 12 inseriti per la prima volta tra cui bevande e preparati veg*.

[51] http://www.barillacfn.com/wp-content/uploads/2012/11/alimentazione_2030.pdf.

chiaramente esplicitata)[52]. Considerando brevemente i dati qui espressi, sembra che lo stile di vita vegan sia stato canalizzato in un trend di consumo, più che di etica, come è dimostrato anche dalla crescente presenza di linee di prodotti cruelty free nei supermercati biologici e nella GDO. Molti brand[53] hanno intercettato la nuova tendenza e hanno cominciato a produrre linee di referenze parallele a quelle tradizionali con l'obiettivo di soddisfare un nuovo portfolio di clientela.

Oltre al quadro improntato al lato economico appena delineato, e dunque al di là dei dati squisitamente statistici, è innegabile che oggi gli individui si trovino sempre più spesso a confrontarsi con un tema così controverso come quello dell'astensione dal mangiare animali perché esso entra con forza nell'arena politica suscitando un acceso dibattito nei media, nelle istituzioni[54] e nelle relazioni tra le persone. Le condizioni materiali ed economiche che hanno agevolato la diffusione del vegetarismo volontario in Occidente sono note: un'agricoltura industrializzata ed intensiva ha reso disponibile una varietà notevole ed abbondante di cibo ed è quindi stato possibile effettuare una selezione escludendo alcuni o tutti i cibi di derivazione animale. Il mercato globale ha reso la scelta ancora più ampia ed il capitalismo stesso, come abbiamo visto, si è rivelato un fattore agevolante per la diffusione del vegetarismo non appena quest'ultimo è apparso come opzione dietetica in grado di riscuotere successo. In termini politici, la diffusione di una pratica alimentare, può essere letta come esito del consolidamento di quella che Giddens (2000) chiama "life politics", secondo la quale i soggetti possono esercitare elevati livelli di autonomia su decisioni e scelte che modellano la loro vita e formano la loro identità. La life politics risulta essere quindi una politica dell'autorealizzazione, in un ambiente regolato riflessivamente: il carattere pluralistico delle forme culturali e politiche della modernità si rispecchia non solo nella

---

[52] Basti leggere il seguente Rapporto LAV", *I costi reali del ciclo di produzione della carne*, 2012, www.lav.it, per comprendere l'impatto degli allevamenti animali sul pianeta.

[53] Basti pensare a colossi dell'industria carnea come Beretta, latto-casearia come Granarolo, aziende come Barilla – solo per citare alcuni marchi celebri - che hanno introdotto linee di prodotti specifici per vegetariani e vegani con grande successo.

[54] È rilevante citare la proposta di legge del 2016 a cura della deputata di Forza Italia Elvira Savino che prevede il carcere per i genitori che spingano i propri figli ad adottare la dieta vegana come fonte di alimentazione principale.

possibilità di esplorare identità e stili di vita differenti ma anche nella molteplicità dei modelli alimentari che consentono lo sviluppo di regimi dietetici alternativi. Le condizioni ideologiche per la diffusione del vegetarismo sono legate anche al processo di secolarizzazione delle società occidentali; in particolare alla perdita di influenza dell'etica giudaico-cristiana per ciò che riguarda il consumo di animali come alimenti. Anche il cambiamento di prospettiva sulla relazione uomo-animale e uomo-ambiente, con il passaggio da un modello orientato allo sfruttamento ad uno improntato alla conservazione, avrebbe aperto la via all'interesse crescente per il vegetarismo e all'attribuzione di valori simbolici negativi che condannano l'assunzione di carne. Un simile sviluppo, come abbiamo sostenuto precedentemente, può essere letto come manifestazione di trasformazioni culturali più profonde, legate all'evoluzione della riflessione sulla posizione dominante che ha il genere umano all'interno delle relazioni di cui fa parte.

L'atto di nutrirsi, perciò, appare ricco di ambivalenze e paradossi che emergono durante il suo compimento e provocano uno stato di tensione. Il cibo, ad esempio, è necessario per conservare forza e salute, ma può al contempo introdurre nel corpo tossine e organismi portatori di malattie; analogamente, nutrirsi è essenziale al fine di perpetuare la vita, ma consumare alimenti di origine animale comporta quasi sempre la morte dell'essere da cui derivano. Quest'ultima asserzione è importante in special modo perché costringe il consumatore a confrontarsi con la sua condizione: in ogni società tradizionale esiste un insieme di meccanismi culturali per proteggere gli individui dal senso di colpa e dall'ansia che questa dissonanza può generare e tra essi compaiono anche le credenze religiose che legittimano l'utilizzo di animali a fini nutritivi. In questa prospettiva, l'adozione di una dieta vegetariana potrebbe essere interpretata come strumento per far fronte al senso di colpa generato dal consumo di carne, ma potrebbe anche rappresentare un tentativo di restituire dignità e significato all'esistenza animale e alla morte. Le questioni che ruotano attorno all'argomento "carne" sono più rilevanti per i vegetariani che per quelli che non lo sono; questi ultimi, infatti, sono protetti da dispositivi culturali che li esonerano dalla riflessione sulla provenienza di quanto è presente nel loro piatto, tendendo a considerare carne e affini

come elementi non problematici della loro dieta quotidiana e che contribuiscono a costruirne l'identità anche attraverso le pratiche alimentari (Beardsworth 2004). Secondo Regan (in Battaglia 1997, p. 81):

"è il non vegetariano che deve dimostrare agli altri come giustifica il suo mangiar carne sapendo che è stato necessario uccidere un animale affinché egli possa farlo; è il non vegetariano che deve fornirci la prova che il suo modo di vita non contribuisce in modo sostanziale a delle pratiche che ignorano sistematicamente il diritto alla vita degli animali".

Riflettere sull'impiego di animali per il nutrimento degli esseri umani, dunque, specie negli ultimi anni, scatena reazioni impreviste che vanno dall'ostilità più disarmante all'accoglimento più sereno (Foer 2009); considerare l'opzione di non mangiare carne e derivati tocca corde che risuonano nel profondo, obbliga a misurarsi con la propria idea di se stessi e dei propri ricordi, nonché a confrontarsi con i desideri ed i valori con cui ogni individuo è stato cresciuto. Si tratta di risonanze controverse e cariche di significati potenzialmente minacciosi dal momento che questi orientamenti valoriali si sono radicati nelle memorie personali attraverso la socializzazione alimentare e pongono in discussione l'identità dell'attore stesso.

"Cibo, famiglia e memoria hanno un nesso primordiale. Non ci limitiamo a nutrirci ma siamo animali mangianti. [...] Condividere il cibo genera sentimenti positivi e crea legami sociali, per cui, modificare la nostra alimentazione, rappresenta una sorta di perdita culturale" (Foer 2010, pp. 210 e 63).

Sebbene l'occidente moderno**,** ossessionato dalla libertà di scelta**,** sia più tollerante rispetto a qualunque altra cultura del passato con gli individui che decidono di mangiare in modo diverso (basti pensare alla possibilità di optare per un pasto 100% vegetale in quasi tutti gli esercizi commerciali e supermercati, opportunità questa qualche anno fa praticamente inesistente), paradossalmente l'onnivoro viene

considerato più socialmente sensibile di chi cerca di mangiare in modo buono per la società. Egli, infatti, attraverso la reiterazione acritica del gesto di cibarsi di altri esseri senzienti, un gesto quotidiano intriso di simbolismo retorico, non pone in discussione lo status quo, non solletica la riflessione circa la possibilità che le cose possano andare diversamente, perpetuando così il paradigma antropocentrico. È proprio questo paradosso a muovere la presente ricerca ed ha fatto nascere in chi scrive la curiosità di trovare una risposta soddisfacente a questo ed altri quesiti che avremo modo di indagare nel corso della disamina. Pensiamo che esplorare dal punto di vista sociologico una simile pratica alimentare minoritaria (nel numero ma non nella portata rivoluzionaria), sia necessario al fine di riflettere sul ruolo che l'essere umano si è assegnato in questo mondo ma anche per ragionare sulle dimensioni etiche e politiche che in esso sono intimamente implicate tra le quali, naturalmente, la liberazione dalle pratiche di dominio e violenza sull'altro tout court. La tavola, per chi aderisce alla filosofia vegan, diventa il luogo precipuo di tale resistenza ma anche quello in cui materialmente e simbolicamente sono riproposte le norme, le performance della cultura egemonica carnista caratterizzata dall'indifferenza e dal sopruso nei confronti degli animali non-umani.

Benché molti studiosi percepiscano il veganismo come un fenomeno prettamente individuale, è necessario portare all'attenzione le sue evidenti dimensioni sociali. Difatti, per gran parte degli individui, diventare vegan significa molto di più che seguire un set di raccomandazioni alimentari tese al benessere psicofisico della persona; tale cambiamento, invece, diventa una vera e propria “way of being” (Shapiro 2014) che si ripercuote su tutti gli aspetti della vita quotidiana dell'attore: l'ambito relazionale, identitario, etico, economico, salutistico. Le persone mangiano in quanto singoli soggetti, famiglie, comunità, nazioni ed addirittura pianeta, ed è inevitabile esercitare un qualche tipo di influenza sulle possibilità di scelta altrui mentre ci si nutre. Poiché mangiare è un atto sociale, quando si impugnano le posate si comunica da che parte si sta: in questo modo gli individui si mettono in un determinato rapporto con gli animali, con gli allevatori del reparto zootecnico, con l’economia nazionale e non; non prendere una decisione, procrastinarla o “mangiare come fanno tutti gli altri” significa

prendere la decisione più facile.

La questione da sollevare sembrerebbe a questo punto essere il dualismo fra un dimenticare etico ed un dimenticare violento (Foer 2009): barattare gli interessi animali più elementari ed importanti con quelli più effimeri di noi umani solo perché ne abbiamo il potere, comporta una decisione di tipo morale tra conflitti di interessi seri e inevitabili. In questo caso, tuttavia, la scelta oggetto di scontro si situerebbe su un metro di misura decisamente non paragonabile, ossia fra il piacere del palato di un umano, un gusto fugace e superfluo, e l'interesse animale di non essere mangiato.

Ai fini della attuale indagine appare interessante esplorare ciò che realmente comporta l'essere vegan nel quotidiano, al di là delle mere abitudini alimentari. Optare per un simile stile di vita, in grado di penetrare ed informare le più piccole azioni compiute nel quotidiano e le coscienze degli individui, sembra contribuire in maniera evidente alla trasformazione del senso comune vigente, erigendo le fondamenta di un nuovo ordine sociale improntato al rispetto per la vita senziente. L'adozione di uno stile di vita quanto più vicino possibile all'"impatto zero sulla sofferenza" (o "cruelty free"), sembrerebbe pertanto costituire la base più coerente per contrastare le ingiustizie perpetrate sugli animali, rappresentando un radicale rifiuto della matrice antropocentrica. Esso costituisce un fenomeno integrante della modernità ma opera per rifondarla su altri principi mirando a diventare lo strumento concreto attraverso cui operare una diffusa riflessione e problematizzazione del rapporto che lega l'essere umano alla natura, agli animali e al suo prossimo.

A partire dalla discussione filosofica e sociologica che ha originato la riflessione sulla relazione che l'uomo intrattiene da sempre con gli animali - e che garantendo un inquadramento teorico del fenomeno, crediamo porti ad una sua migliore comprensione - si cercherà di offrire spazio agli esiti sociali derivanti dalla transizione degli individui dal - così designato - "onnivorismo" al controverso "veganismo", ma anche alle sue dimensioni etiche. L'intento ultimo non sarà fare dello spiccio proselitismo ma vagliare le motivazioni che conducono ad effettuare una simile scelta, cercando inoltre di esplorare le dimensioni critiche implicate da questa opzione.

Il veganismo è un complesso sistema di credenze, pratiche nutritive, atteggiamenti

strettamente interrelati fra loro. I vegani sono individui che hanno posto in discussione la propria abitudine di mangiare carne assumendo un punto di vista critico verso tale pratica, cambiando totalmente le proprie consuetudini alimentari (Beardsworth & Keil 1992). Vogliamo ribadire che i vegetariani ed i vegani non costituiscono un aggregato di individui che, solipsisticamente, cambiano le proprie abitudini alimentari (e non solo) a tavola; questa svalutazione fa correre il rischio di depoliticizzare una pratica che è tutto fuorché una scelta individuale. Essi, invece, sembrano sempre più somigliare ad un movimento sociale (lifestyle movement[55]) destrutturato ma con un'ideologia unificatrice potente che chiede riconoscimento e attenzione. Con la presente proposta di ricerca, si tenterà di dare loro voce.

5.6 Il disegno della ricerca: obiettivi

La letteratura riguardante lo specifico tema del vegetarismo non è molto ampia, sebbene negli ultimi anni tale argomento sia assurto a legittimo filone di ricerca all'interno del più ampio campo degli Animal Studies, ove scienziati e studiosi di varie discipline stanno investendo le proprie competenze occupandosi di estendere le conoscenze da esso originate e individuando le interconnessioni con gli ambiti più tradizionali di ricerca. I contributi maggiori, comunque, risultano provenire particolarmente dalla letteratura anglosassone ed americana (Twine 2014, 2015; Cole 2011, 2014; Jenkins e Twine 2014; Calarco 2014; Plumwood 1993; Adams 1990, 2008) ed anche questa asserzione porta chi scrive a pensare di poter offrire un piccolo contributo in materia, dacché in Italia, se escludiamo le indagini quantitative sui consumi alimentari e qualche sporadico studio sui gruppi e movimenti ambientalisti che tangenzialmente toccano il controverso tema degli animali e della filosofia vegan

[55] I lifestyle movements emergono nella società post-industriale ed enfatizzano l'importanza dello stile di vita, realizzato attraverso scelte di consumo specifiche per la costruzione della propria identità (Haenfler, Johnson & Jones 2012). Questi movimenti mirano al cambiamento sociale non più utilizzando la strategia della mobilitazione pubblica, appannaggio dei movimenti sociali tradizionali, ma trasformando il proprio stile di vita individuale e rielaborando la propria identità nella sfera privata per poi riflettere i propri valori morali acquisiti in un'identità collettiva, producendo il cambiamento sociale desiderato.

(più per motivi ecologici e salutistici, per la verità), non possiamo, allo stato attuale, contare su grandi apporti, men che meno dal punto di vista sociologico.

A partire dalla ri-tematizzazione critica del paradigma culturale vigente, a sua volta riconducibile all'ideologia del dominio antropocentrico, si potrà giungere ad offrire un quadro completo di cosa significhi accogliere la filosofia vegana oggi e alle sue ricadute più tangibili nella concretezza della vita quotidiana degli individui, prestando particolare attenzione all'interazione con gli altri, nonché alla ricostruzione della propria identità sulle nuove basi che questo genere di alimentazione (im)pone.

Ciò che guida il nostro interesse e che giustifica la rilevanza di un simile studio è l'ipotesi secondo cui l'adozione di un'alimentazione vegana, in particolar modo se accolta per motivi etici, porta gli attori sociali a mettere in discussione il dato per scontato, riconducibile quindi alla capacità del soggetto di costituirsi autonomamente come tale e costruire la sua propria identità e le sue reti in rapporto ad essa, rivendicando un grado di autonomia che affonda le radici nella critica alla norma carnista.

Il proposito che fonda l'analisi è principalmente esplorativo: si andrà ad indagare l'universo individuale (inteso come sistema di valori, convinzioni, pratiche) dei soggetti intervistati che hanno scelto di operare la transizione da onnivoro/a a vegano/a, scelta radicale invisa alla maggioranza degli individui e che, spesso, richiede delle fasi di adattamento, allo scopo di mantenere nel tempo la decisione intrapresa. Specifica considerazione sarà rivolta alla dimensione dell'etica (e, necessariamente, della politica), principale leva di propulsione per quanti decidano di optare per tale alternativa. Nonostante ciò, pensiamo sia utile dare spazio durante il lavoro anche alla presenza di un filone minore che ritiene doveroso diventare vegani principalmente per motivi di salute e benessere e che dunque, anziché mettere in discussione e problematizzare l'ordine attuale delle cose – il capitalismo ed il suo portato antropocentrico e di sfruttamento dell'altro - chiede di essere integrato acriticamente in esso. Si inscrive in questa crepa, che suggerisce una forte ambivalenza tra gruppi di vegetariani e vegani, una domanda provocatoria cui cercheremo di trovare una risposta: ma si diventa vegani oppure si mangia vegano?

Nel corso della ricerca si intenderà vagliare le motivazioni che conducono ad effettuare tale scelta e ad esaminare e comprendere in che modo le consuetudini, le attività, gli usi e le concezioni che accompagnano gli individui lungo il corso della loro esistenza vengano condizionati dall'adesione al veganismo e come il cambiamento di abitudini esercitato sia percepito ed esperito dagli individui stessi. Sebbene il focus del progetto sia l'individuo, la ricostruzione della sua identità e della sua vita quotidiana, crediamo sia utile estendere il campo di indagine anche al mondo delle relazioni in genere e, seppur brevemente, ai rapporti intrattenuti con il mercato. Il cibo, infatti, influenza fortemente le relazioni: basti pensare alla tensione che si crea quando, a tavola, ci si trova di fronte a qualcuno che mangia in modo differente dal nostro ma anche, più semplicemente, a come uno stile alimentare diverso possa influenzare la scelta degli amici, dei compagni di vita e, a volte, il proprio lavoro.

Infine, come accennato, sembra che il nutrito gruppo di vegetariani e vegani che lentamente vediamo crescere e di cui sempre più di frequente sentiamo parlare, stia assumendo i tratti di un movimento sociale post-politico (Melucci 1982) privo di avversari univoci ma basato sulla solidarietà e agente attraverso forme di partecipazione e azione collettiva abbastanza coordinate con l'obiettivo di ottenere, mediante rivendicazioni sociali e politiche, un cambiamento radicale. In questo senso, si potranno eventualmente identificare anche i meccanismi che consolidano e rinsaldano le convinzioni degli individui circa il mantenimento e la coerenza di tale stile di vita attraverso la costruzione di reti sociali di appoggio più o meno fisse.

Lo scopo della ricerca è dunque quello di sondare le conseguenze affrontate dagli individui rispetto alla filosofia e scelta vegan. Perché si diventa vegani? L'adozione di una simile prospettiva influenza le identità degli individui? E le interazioni con gli altri? I comportamenti rispetto alla "norma"? Cosa cambia e come si cambia quando si decide di diventare vegani? Queste sono alcune delle domande principali che guidano fattivamente il progetto e a cui tenteremo di dare appropriata risposta. Poiché le issues da esplorare sono potenzialmente tendenti ad infinito ed è accaduto che durante la ricerca sul campo sorgessero ulteriori interrogativi o problematiche, ostacolando la risposta a taluni quesiti, per limitare al minimo la confusione abbiamo

pensato di suddividere i temi da sondare in macro-aree cui sono collegate domande che sono state modificate, estese o focalizzate durante la fase stessa di indagine.

Veganismo e identità:

- Perché si diventa vegan? In che modo si raggiunge la consapevolezza necessaria ad attuare questa rivoluzione?
- Essere vegan è un processo in divenire, un processo di conoscenza graduale? Quali ostacoli si incontrano durante il percorso?
- Le teorie, i pensieri e le interpretazioni che gli intervistati hanno interiorizzato in che modo si sono rispecchiati nelle pratiche quotidianamente adottate? Quali sono le conseguenze di tale scelta?
- L'adesione ad un simile stile di vita che ruolo ha ricoperto nell'immaginario dei soggetti intervistati e nella (ri)costruzione della loro identità?
- Come è praticato il veganismo dai soggetti che dichiarano di aderirvi?

Veganismo e relazioni sociali:

- Quale negoziazione (o normalizzazione) ha luogo nella vita di un vegano che si accinga a rivoluzionare completamente le sue abitudini e il suo sistema di pensiero e che si debba confrontare con il mondo della famiglia, dei pari, delle istituzioni?
- Le relazioni vegano-onnivoro. Quali problematiche sorgono e come vi si fa fronte?
- Quali sono le risposte della società? Un percorso tra stigmatizzazione, accoglienza e consapevolezza.

Veganismo e gruppo:

- I vegani sono individui che, separatamente l'uno dall'altro, mangiano in modo inusuale oppure appartengono a gruppi ed associazioni?
- Sono "passivi" o promuovono con campagne di sensibilizzazione ed iniziative lo stile di vita vegan? Come è incoraggiato il cambiamento? Attraverso quali strategie e strumenti?
- Come sviluppano un'identità collettiva che, più o meno coerentemente, supporti questa scelta?

Veganismo e consumo:

- Quale rapporto è intrattenuto dai vegan con il reparto economico? Qual è la risposta del mercato alle richieste di questi nuovi (e redditizi) consumatori?

Posta questa traccia di ricerca, sarà compito del presente progetto assumersi l'incarico di esplicitare le principali dimensioni emerse, allo scopo di rispondere alle domande di ricerca evidenziate.

5.7 Il disegno della ricerca: metodologia e tecnica

In questa fase di natura esplorativa, abbiamo deciso di adottare un approccio qualitativo alla ricerca adoperando la tecnica dell'intervista semi-strutturata poiché il campo in cui ci si muove possiede molteplici sfaccettature. Inoltre, la ricerca qualitativa permette un dialogo interattivo fra teoria e pratica (Cardano 2011), facilitando il ricercatore nella narrazione del punto di vista dei partecipanti. La ricerca a fondamento qualitativo permette di cogliere il soggetto come agente attivo di mutamento sociale. Essa rende centrali i percorsi di esistenza individuali, le svolte essenziali del corso della vita e dei suoi rapporti con i mutamenti del contesto sociale (Cipolla 1995).

Essendo l'obiettivo di ogni indagine quello di offrire una risposta ad una o più domande conoscitive che il ricercatore si è posto relativamente ai suoi interessi/esperienze personali, a questioni di rilevanza politica o sociale o altri elementi che hanno sollecitato lo sguardo sociologico su un determinato fenomeno/contesto/situazione (Rubin e Rubin 2005; Lewis 2003), per lo specifico tema trattato si è resa necessaria una lettura approfondita di innumerevoli saggi di settore, nonché una contestualizzazione storica e sociale particolarmente lunga delle varie dimensioni del fenomeno oggetto di analisi. Inoltre, prima di iniziare la fase vera e propria della raccolta dei dati, è stato naturalmente necessario predisporre una traccia di intervista secondo una mappa tematica, ovvero un elenco di argomenti che il ricercatore intende discutere con l'intervistato (Sala in De Lillo 2010). Mentre nel caso di un'intervista non strutturata l'eventuale traccia è traducibile in stimoli o input che richiamano questioni rilevanti per lo studio, nell'intervista semi-strutturata la traccia

riporta una lista di aree tematiche da affrontare ed i relativi sotto-temi da indagare in base ad un ordine più o meno predefinito: dagli argomenti volti a mettere a proprio agio il rispondente, a quelli più generali e, infine, le questioni più specifiche (Corbetta 1999). Si tratta comunque di una traccia di intervista sempre aperta cioè suscettibile di variazione in relazione a quanto gli intervistati fanno emergere nel corso della conversazione o in base alle esigenze contingenti del ricercatore. Ma come si costruisce una traccia di rilevazione? Si parte dai cosiddetti "concetti sensibilizzanti" che, estrapolati dal livello teorico, offrono un orientamento nella scelta dei temi rilevanti; tale dimensione teorico-concettuale contribuisce ad orientare il ricercatore nella costruzione della traccia insieme alle dimensioni propriamente empiriche. L'intervista, difatti, prevede (Bichi 2007):

- dimensioni contestuali (specificazione degli ambiti da indagare);
- dimensioni dell'esperienza;
- dimensioni valutative (ciò che i soggetti valutano retrospettivamente rispetto al proprio percorso biografico):
- dimensioni affettive;
- dimensioni del percorso biografico.

Le dimensioni elencate sono interconnesse e costituiscono uno schema di riferimento importantissimo per il ricercatore a cui abbiamo cercato di ispirarci nella stesura della traccia dell'intervista. La capacità di intervistare, e con essa l'intervista stessa, assume da una parte i tratti di una materia scientifica e, dall'altra, quelli di una disciplina artistica contraddistinta da un'elevata flessibilità e creatività. Infatti, la parte più difficile di tale metodo consiste proprio nel riuscire a sollecitare nell'intervistato un racconto fluido in modo da accedere al mondo delle emozioni e dei sentimenti di quest'ultimo. L'intervistatore deve instaurare con il rispondente un rapporto di fiducia e creare un'atmosfera rilassata in un ambiente accogliente. Nel contatto iniziale fra i due attori sarà fondamentale far capire a chi si ha di fronte che cosa realmente si ricerca e in che modo egli/ella può aiutare lo studioso; sarà quindi premura dell'intervistatore spiegare lo scopo della ricerca, perché è stato scelto proprio lui/lei per l'intervista, in base a quali caratteristiche e quali contributi può offrire all'indagine

concedendo la condivisione della sua narrazione, come vedremo più avanti.

È auspicabile iniziare l'intervista raccogliendo informazioni contestuali come la professione, lo stato civile, la presenza di figli, etc. (Cardano 2005); si tratta di domande, per così dire, "rompighiaccio". Nel corso dell'intervista verranno certamente affrontati i temi cari al ricercatore ma vi sarà modo di approfondire anche le questioni emerse spontaneamente durante il colloquio, sebbene non precedentemente previste dalla traccia di intervista.

"*Ogni argomento è esplorato in profondità: l'intervistatore deve indagare il vissuto dell'intervistato, invitandolo ad una profonda riflessione sulle sue esperienze di vita*" (Sala in De Lillo 2010: 93).

Per ciò che riguarda le domande da somministrare al rispondente, è possibile classificarle in tre macro-categorie: le "main questions", le "domande follow up" ed i "probe" (Rubin e Rubin 2005). Le main questions vengono così definite perché costituiscono la colonna vertebrale dell'intervista ed assicurano la copertura delle aree tematiche di interesse dello studioso; le domande follow up sono poste in reazione ad una risposta o commento (potenzialmente utile a fini conoscitivi) introdotti da un intervistato durante il colloquio; i probe, infine, sono stimoli neutrali che incoraggiano il rispondente a proseguire nella narrazione e consistono in espressioni verbali e non verbali messe in atto all'occorrenza dal ricercatore per stimolare il racconto. Corbetta (1999), invece, propone una ulteriore suddivisione delle domande: le domande primarie, che introducono un tema o aprono un interrogativo, e le domande secondarie finalizzate ad articolare l'argomento in modo più approfondito. L'intervistatore è comunque libero di decidere la combinazione di tali domande, in base alle proprie esigenze o all'andamento dell'intervista.

Per gli studiosi che si ispirano al paradigma interpretativo, l'intervista qualitativa sembra pertanto rappresentare l'unica strada per una rappresentazione ed una comprensione autentica della realtà sociale. Invero, scopo dell'intervista è rilevare i fatti del mondo:

"*La realtà è là fuori, ed il problema del ricercatore è quello di trovare il sistema più efficiente e neutrale per catturarla*" (Corbetta 1999: 435).

I dati e le informazioni non sono meramente raccolti in modo asettico e impersonale, bensì generati dall'interazione fra studioso e soggetto studiato così da produrre conoscenza. L'intervista si configura dunque come una forma di interazione e di interpretazione attraverso cui il ricercatore accede alla prospettiva del rispondente, al mondo della sua vita quotidiana e grazie a questa partecipazione ricostruisce l'ordine della realtà.

Se si vogliono comprendere i fenomeni sociali allora è necessario che il ricercatore esplori le definizioni della situazione condivise dall'attore, la sua percezione e rielaborazione dei fatti e il rapporto di entrambi col suo comportamento effettivo (Schwartz e Jabcobs 1979). L'intervista sollecita la riflessione: l'intervistato, se invitato a parlare di ciò che prima non gli sembrava degno di nota, può considerare le stesse cose sotto una luce diversa. L'andamento dell'intervista e la capacità interpretativa del ricercatore faranno emergere stralci della vita quotidiana in relazione a diverse province di significato (Montesperelli 1998).

Raccogliendo storie/narrazioni/prospettive è possibile ottenere un accesso diretto al mondo interiore dei soggetti e dunque alla loro esperienza, ossia il vero (s)oggetto della indagine. Le narrazioni rappresentano allora la forma privilegiata dell'espressione di sé, per questo l'intervista qualitativa - in particolare quella non strutturata o semi-strutturata - consente un deciso avvicinamento al mondo cognitivo dei suoi interlocutori, riconoscendo le soggettive rappresentazioni del mondo reale (Atkinson 2002). L'intervista qualitativa, in particolare l'intervista narrativa e quella semi-strutturata, riflette sia il flusso di significati che l'attore utilizza per dare un senso alle situazioni che esperisce, sia consente di accostarsi alla situazione richiesta, osservandola attraverso gli occhi (e, diremmo, la mente) del soggetto. L'intervista è dunque uno strumento di rilevazione dell'esperienza personale e contiene sia l'osservazione (vedere le situazioni) che l'ascolto (comprenderle nei significati più

reconditi).

Le narrazioni inoltre posseggono un valore educativo poiché rendono chiare ai soggetti parlanti ed agli ascoltatori le connessioni fra presente, passato e futuro; esse hanno una funzione di innovazione in quanto spiegano come possono e devono cambiare le cose; infine mostrano la direzione dello sviluppo umano indicando i valori cui si ispirano e il significato delle azioni (Gianturco 2005). Il resoconto narrativo può esplorare e spiegare l'esperienza attraverso il contesto morale, etico o sociale di una situazione: esso illustra cosa significa far parte di un mondo caratterizzato dal cambiamento e fornisce al ricercatore delle informazioni sulla realtà sociale e sulla vicenda narrativa in essere. Oltre a ciò, il racconto può aiutare a definire il posto occupato un individuo in un determinato ordine sociale e il processo che è stato utilizzato per ottenere quell'integrazione tra persona e sistema, tra individuo e società (Atkinson 2002). Può contribuire inoltre a spiegare l'adesione a movimenti sociali, cause politiche, mutamenti e variazioni nelle biografie individuali, accadimenti e vicende, nonché a come gli attori vedono, vivono e interpretano gli eventi sociali legati al loro sviluppo personale (Stewart 1994).

Per le motivazioni fin qui esposte pensiamo che l'intervista qualitativa (con una predilezione per l'intervista semi-strutturata e narrativa) sia la tecnica migliore per approssimarsi alla concreta conoscenza della realtà esperita dagli individui entro il contesto storico e sociale di appartenenza. I limiti che scaturiscono dall'adozione di tale metodo sono parte, a nostro avviso, del processo sempre perfettibile di avvicinamento alla conoscenza e più che costituire problemi essi ci appaiono come sfide da affrontare e superare durante lo svolgimento dell'indagine.

Questo approccio consente di studiare il veganismo così come esperito dagli intervistati in modo da indagare le complesse modalità attraverso le quali è costruita una simile pratica e come questa influenzi l'identità dell'individuo, il suo rapporto con gli altri e le sue attività. Si ritiene pertanto consigliabile integrare il discorso concettuale dei capitoli teorici con tale metodologia "olistica" (Corbetta 1999) anche in funzione delle domande poste agli intervistati che, nel corso dello studio, verranno declinate, allargate oppure focalizzate, a seconda del tema di interesse. In virtù di

quanto scritto, crediamo sia adeguato avvalerci della tecnica dell'intervista semi-strutturata in modo da accedere alla prospettiva del soggetto con cui si interagisce (Corbetta 1999) e di giungere ai temi ritenuti rilevanti, pilotando la conversazione nella direzione opportuna.

Nonostante gli sforzi per giungere ad una traccia di intervista sintetica, organica e coerente, durante la somministrazione delle prime interviste, ci si è resi conto di quanto fosse vasto l'argomento scelto (osservazione confermata più volte dagli stessi partecipanti), il che suggerirebbe, almeno per il futuro, la necessità di creare una rete di confronto trasversale a più discipline e in grado di analizzare criticamente le dimensioni coinvolte nel processo di mutamento e nel mantenimento del cambio di alimentazione, considerati i plurimi risvolti prodotti dall'adesione alla filosofia vegan sulla vita dell'attore coinvolto e non solo (basti pensare all'ambito salutistico, medico, economico, psicologico, per fare qualche esempio). I concetti orientativi (Blumer 1951) individuati nella parte teorica, sono stati utili per stendere la traccia dell'intervista da sottoporre ai soggetti selezionati i quali, a partire da essa, svilupperanno le proprie considerazioni. L'analisi è volta ad indagare in che modo è cambiata l'esistenza degli attori coinvolti, quali rappresentazioni sono nate, qual è il nuovo universo simbolico cui essi fanno riferimento, quali invece le credenze ed i valori con cui si relazionano per la costruzione della propria identità e in quali termini esse condizionino effettivamente il loro agire. L'attenzione di chi svolge la ricerca si concentrerà quindi anche sulle pratiche quotidianamente adottate dai soggetti coinvolti nell'indagine in relazione alla filosofia abbracciata.

Per quanto concerne la ricerca sul campo, si è eliminata la proposta di condurre una etnografia sul campo perché, effettivamente, un vero e proprio campo di ricerca non può essere delineato per ciò che interessa il nascente fenomeno del veganismo. Seppur sia vero che vengono organizzati annualmente eventi e festival, manifestazioni, conferenze, workshop di cucina, ciò tuttavia non può di certo fornire una continuità circa la presenza dello studioso sul campo, né le informazioni di cui si necessita per meglio definire il fenomeno e/o analizzarlo dall'interno. La frammentazione che investe il veganismo, il fatto che i vegani non si costituiscano, ad oggi, come un

movimento sociale (e culturale) tradizionale e che lo stesso veganismo si trovi spesso - ma non sempre - intrecciato con il movimento animalista creando in realtà una confusione fra i due livelli di analisi, sono tutti fattori che ostacolano la possibilità di effettuare un'etnografia e di rappresentare l'universo in cui ci si muove. La verità è che un campo univoco su cui lavorare in questo caso non esiste; piuttosto, si può parlare di molteplici campi: situati, temporanei, a volte addirittura faziosi perché alterati da personalismi dipendenti dalle varie associazioni organizzatrici dell'evento specifico o perché in essi confluiscono individui di ogni genere e pensiero, anche se temporaneamente. La presenza di chi scrive, in tali occasioni, si è pertanto ritenuta superficiale in quanto non avrebbe consentito di raccogliere materiale soddisfacente e coerente con gli interessi esplicitati. Tale difficoltà si riflette anche nell'assenza di veri e propri canali istituzionali per il reperimento delle informazioni o per la selezione degli intervistati. La medesima problematicità, infatti, è stata incontrata nell'analisi documentaria: non avendo rintracciato un'istituzione super partes univocamente riconosciuta come latrice di informazioni e documentazione pro-veganismo, capace di avere un'influenza mediatica o di gestire la comunicazione con un pubblico profano in materia - ma anche a causa dei tempi ristretti entro i quali portare a termine la ricerca - abbiamo stabilito di affrontare l'argomento eventualmente in separata sede, così come sono stati compiuti tagli ed elusi argomenti potenzialmente interessanti ma che avrebbero spostato il focus della ricerca o lo avrebbero esteso in maniera poco gestibile.

In mancanza di una rete disciplinare solida sul tema sviluppato, abbiamo tentato di schematizzare entro cinque macro-aree le dimensioni principali emerse dalla lettura del materiale bibliografico e – successivamente – narrativo ma tale schema rimane comunque abbastanza flessibile ai contributi dei partecipanti stessi, ai quali – a fine intervista – è stato richiesto esplicitamente se a parere loro fossero stati toccati tutti i temi cari nonché eventuali nuovi argomenti emersi durante la conduzione delle interviste.

1. Parte anagrafica: nome, genere, età, titolo di studio, impiego, status, luogo di residenza e lavoro;

2. Fase di transizione: origine e scelta motivazioni che hanno condotto al veganismo e difficoltà intervenute;
3. Dimensioni simboliche, valoriali e cambiamenti: ruolo animali, etica, stile di vita, filosofia;
4. Socialità: rapporti con gli altri (colleghi, amici, parenti, partner), compromessi o discussioni, racconto di episodi, stigma, identità con gli altri, ricerca nuovi ambienti e persone;
5. Rapporto con il mercato: acquisto, abbigliamento e cosmesi.

5.8 Il disegno della ricerca: intervistati e intervistatore

Un ulteriore step da compiere per lo svolgimento della ricerca, consiste nel definire i soggetti da coinvolgere predisponendo un piano di campionamento non probabilistico (Corbetta 1999). Infatti, dovendo indagare la natura di un determinato fenomeno sociale, comprenderne i significati e sviluppare nuove teorie, le unità di analisi (gli individui) sono strategicamente scelte, spesso in relazione al fatto di avere sperimentato in prima persona un certo fenomeno e di possedere la conoscenza necessaria in merito all'oggetto di studio (Rubin e Rubin 2005), criterio peraltro adottato nel caso in oggetto. Come ben delineato da Sala (in De Lillo 2010), uno dei piani di campionamento più frequentemente adottati è il campionamento ad obiettivo (Bryman 2003) nel quale le unità di analisi vengono selezionate perché possiedono le caratteristiche rilevanti per la ricerca. Il campionamento a base ragionata (Cardano 2007), invece, prevede che le unità di analisi vengano scelte in base all'impianto teorico; esso è in continua costruzione in modo che si aggiungano casi nel corso della ricerca fino al raggiungimento della cosiddetta "*saturazione teorica*" (Glaser e Strauss 1967: 45) ovvero finché il ricercatore non giunge ad un impianto teorico che non può più essere modificato dal contributo di ulteriori conoscenze. Si parla di campionamento a valanga (Corbetta 1999; Bichi 2007) quando un intervistato ne presenta un altro, quest'ultimo ne introduce un altro ancora e così via; questa tecnica viene generalmente adoperata se la ricerca riguarda una popolazione particolare,

magari particolarmente ridotta per cui i membri si conoscono fra loro e, in tal senso, questo genere di campionamento è stato adoperato per il reclutamento degli intervistati nella presente analisi. Le persone da intervistare possono anche essere rintracciate mediante l'aiuto di alcuni testimoni qualificati cioè esperti che appartengono alla popolazione di studio (Cardano 2005). Ancora, alcune ricerche focalizzano l'attenzione su "casi estremi", convenienti o critici in modo da selezionare gruppi in cui i processi studiati hanno più probabilità di accadere. Si tratta in questo caso di un campionamento iterativo, che prevede un movimento circolare tra il campionamento e la riflessione teorica (Della Porta 2010).

Il numero di interviste può variare in relazione alle risorse (economiche e umane) disponibili ma anche a seconda del grado di profondità di ciascuna intervista. La raccolta di interviste potrebbe esaurirsi quando nuovi informatori non riescono più ad aggiungere conoscenze ai dati raccolti (Bertaux 1981). La dimensione del campione quindi dipende dai fini della ricerca poiché non esiste un effettivo consenso sulla sua limitazione fra gli studiosi.

Poste simili premesse, e a causa della difficoltà incontrata nell'identificazione di soggetti vegani entro i tradizionali canali di campionamento random al fine di assicurare un campione rappresentativo - e anche vista la rarità e la dispersione dei vegani entro la popolazione - ci si è dunque inizialmente adattati all'utilizzo di uno "snowball sampling" o "campionamento a valanga" (Corbetta 1999) fondato sulla segnalazione di contatti di vegani da parte di alcuni conoscenti anch'essi vegani. Una simile tecnica si è resa necessaria per i motivi esposti, e forse può configurarsi come uno dei limiti maggiori di questa ricerca, non potendo garantire una effettiva rappresentatività in accordo alle tradizionali tecniche di indagine anche a causa della circoscritta area in cui si è effettuata l'indagine.

Nella fase di reclutamento dei partecipanti, si è rilevata una difficoltà ad ottenere non solo un numero di interviste pari fra donne e uomini, ma anche un più ampio ostacolo all'acquisizione di un primo contatto con un numero sufficientemente significativo di persone. Per ovviare a tale ostacolo, abbiamo scelto – oltre al campionamento a valanga – di inserire un annuncio di reclutamento all'interno di un

gruppo composto da vegani di Milano sulla piattaforma social di Facebook e di lasciare alcuni volantini riguardanti la possibilità di essere intervistati in tre ristoranti vegani presenti nella città[56] di Milano. Per quanto riguarda questa ultima modalità di selezione degli intervistati, abbiamo in prima istanza provveduto a redigere una mappa concettuale di luoghi in cui avremmo potuto più facilmente giungere ad un primo contatto con persone vegane. La mappatura ha riguardato quattro macro-aree che potessero in qualche modo coinvolgere individui con le caratteristiche richieste: ristoranti, centri culturali (librerie/sedi di associazioni animaliste), centri di cure mediche alternative, centri di recupero e cura per gli animali. Al fine di non viziare troppo le risposte alle interviste, abbiamo pensato di selezionare un luogo "neutro" attraverso cui avvicinare i partecipanti scegliendo dunque i ristoranti vegani, intercettando possibili rispondenti tramite la richiesta di compilazione di un questionario al quale avrebbe fatto seguito un'intervista.

Abbiamo inoltre deciso di eliminare l'intenzione - ideata in una prima fase della ricerca - di intervistare solo vegani attivisti in specifiche associazioni animaliste. Questo per tre ordini di motivi: innanzitutto, crediamo sarebbe stato parziale scegliere un'associazione piuttosto che un'altra e ciò avrebbe potuto portare, ancora una volta, da un lato a porgere la guancia alla critica circa l'eccessivo coinvolgimento nella ricerca, dall'altra ad una eccessiva similitudine di prospettive rispetto al cambiamento esperito diventando vegan. Inoltre, non in tutte le associazioni animaliste vi sono volontari vegani; spesso partecipano alle attività anche vegetariani oppure persone che lentamente stanno cambiando le proprie abitudini grazie alla frequentazione di questi ambienti e al coinvolgimento in attività di sensibilizzazione ma che ancora non hanno compiuto il "passo". Per queste ragioni, la popolazione di riferimento, prescinderà dal vincolo associazionista nel senso che non si escluderanno né i cosiddetti "animalisti" né i vegani "freelance" (non legati ad alcuna associazione, vegani per motivi da approfondire).

[56] I ristoranti cui è stata chiesta possibilità di esporre i flyer erano 5 ma solo 3 hanno offerto la propria disponibilità a chiedere personalmente ai propri clienti di partecipare alla survey. Nello specifico, i nomi dei locali sono: Alhambra Cafè, via Tadino 17; Sound of 70's, via Ciaia 4; B12, via Farini 40 a Milano (quest'ultimo chiuso nell'estate del 2017).

Abbiamo scelto di intervistare circa 40 soggetti (ridotti poi a 36) che si dichiarano vegani, cioè evitano di alimentarsi di prodotti di origine animale da almeno due anni alla data del primo contatto per l'intervista, abitanti nella zona di Milano e provincia. Il vincolo posto dei due anni di adesione al veganismo è una forma di tutela per quanto riguarda la convinzione nutrita per la scelta effettuata: garantendo una seppur minima continuità temporale rispetto a questo genere di alimentazione, riteniamo che il grado di maturazione e consapevolezza sperimentato sia figlio di una profonda riflessione e generi pertanto pratiche coerenti con la propria prospettiva.

Il target d'età considerato coinvolge intervistati fra i 25 ed i 50 anni. Tale estesa e diversificata selezione si è resa indispensabile per indagare e approfondire le eventuali differenti modalità di esperire la scelta vegan lungo il corso di diverse età, nonché per analizzare eventuali punti di connessione nel percorso biografico. Sebbene il veganismo, almeno ad un primo sguardo, sembra riguardare perlopiù la fascia giovane della popolazione – o, meglio, giovane-adulta tra i 25 ed i 35 anni – pensiamo sia importante rilevare la presenza di una popolazione eterogenea, non precludendoci importanti limiti di età, per cogliere le diverse sfumature che il singolo attore assegna al proprio cambiamento individuale.

Certamente, la gran parte delle campagne di marketing (pubblicità in televisione, manifesti in città, sistematico utilizzo di newsletters, social networks, inserzioni e petizioni online) intraprese dalle grandi associazioni animaliste[57] sono rivolte ad un pubblico giovane, malleabile, a stretto contatto con la tecnologia e il web, aperto alla novità e mediamente ben istruito. Ciò non toglie che i referenti di tali messaggi possano variare ed estendersi oltre i target presi in considerazione, giovando alla causa. Si è rilevato tuttavia un maggiore coinvolgimento di una fascia di "giovani adulti" tra i 25-35 anni forse perché, tendenzialmente, il veganismo è un fenomeno culturale che riguarda una fetta di popolazione ancora giovane e flessibile, aperta alla novità, cosciente di strumenti e possibilità inedite, a stretto contatto con la tecnologia e l'informazione; naturalmente, nell'adesione alla richiesta di partecipazione alla survey, potrebbero essere intervenute altre variabili che sarebbe bene approfondire in

[57] Essere Animali e Animal Equality come esempio su tutte.

altro luogo, impostando obiettivi diversi, più specifici, ed il lavoro di ricerca secondo altri canoni.

Il range 25-35 anni, inoltre, può essere definito come l'età in cui gli individui hanno raggiunto una maturità tale da poter effettuare con cognizione questo genere di scelta a prescindere dalla propria emotività o cultura e in forza di ciò, hanno strutturato la propria esistenza e identità. Anche il grado di autonomia familiare e relazionale appare essere più marcato. Entro questo gruppo, gli attori hanno portato a termine in modo definitivo il proprio percorso di studi, sono indipendenti dalla famiglia di origine non tanto in termini economici quanto culturali, sono inseriti in un contesto lavorativo più o meno stabile (si auspica). Naturalmente, le situazioni personali di ogni intervistato/a saranno differenti da caso a caso ma dovendo focalizzare il campione di riferimento, abbiamo ritenuto più adeguato e prolifico estenderlo anche a target diversi.

Volendo raggiungere, almeno nelle intenzioni, una parità fra i partecipanti uomini e le intervistate donne si rileva tuttavia che per quanto riguarda il genere, le donne vegane sono più numerose rispetto agli uomini; a livello analitico, appare importante cogliere le motivazioni sottese alla sopraindicata discrepanza ed eventualmente rilevare una diversa modalità di esperire la filosofia vegan. Anche variabili quali il livello culturale, così come l'impiego lavorativo dei partecipanti, possono determinare sistemi di pensiero e prassi diversificate per quanto concerne la ricezione dell'etica veg* e la sua materializzazione in pratica e saranno oggetto di discussione critica laddove vi fossero sensibili differenze.

La ricerca è stata circoscritta entro i confini di Milano e hinterland sia perché la città di Milano spicca per essere protagonista di un vivace dibattito culturale e fucina di elaborazione di nuovi paradigmi teorici e filosofici grazie anche alle numerose associazioni e gruppi animalisti che qui hanno collocazione, sia perché è sede di numerosi esercizi commerciali in grado di offrire gustose e svariate alternative vegane, requisito particolarmente apprezzato da chi preferisce questa alimentazione. La facilità con cui è possibile (vegan)alimentarsi a Milano e dintorni, è certamente non comparabile a quella che posseggono coloro i quali abitino in zone decentrate e in cui anche la grande distribuzione non trova sufficienti clienti per garantire un rifornimento

di cibi vegetali particolari. Indubbiamente, prediligere questa zona, può influenzare la "tipologia" di vegano/a che si tenterà di costruire e, soprattutto, le esperienze biografiche narrate dagli intervistati. Tuttavia, pensiamo sia necessario partire da qui per questo progetto esplorativo perché permette di rappresentare degli "idealtipi" nonché di investigare le pratiche dei soggetti intervistati, consentendo una generalizzazione di massima che in futuro andrà approfondita secondo discipline, variabili, contesti e modalità più specifiche.

Kvale (1996), ha individuato alcuni requisiti essenziali che dovrebbero caratterizzare la personalità dell'intervistatore: oltre alla mai troppo sottolineata conoscenza pedissequa dell'argomento trattato, egli/ella dovrà parlare in modo chiaro e comprensibile adottando, all'occorrenza, un linguaggio adatto al rispondente; inoltre dovrà essere gentile, sensibile, empatico, critico ma anche possedere buone capacità interpretative. Per quanto concerne il problema del linguaggio, esso riguarda principalmente la chiarezza e la comprensibilità dello stesso. Lo stile linguistico, nell'intervista qualitativa, può variare da soggetto a soggetto adattandosi quindi alle caratteristiche di chi si ha di fronte (Losito 2004). Sarà inoltre auspicabile che l'intervistatore mostri un atteggiamento curioso ed interessato nei confronti del rispondente e che riesca ad instaurare un rapporto di fiducia reciproca, consentendo perciò alla controparte di trovarsi a proprio agio e parlare apertamente.

Il ruolo dell'intervistatore è complesso e determinante per l'esito della conversazione: da una parte egli deve essere attivo e dirigere la conversazione verso gli ambiti di interesse, dall'altra deve stare attento a non alterare il campo sul quale opera; rimane però stabile la sua funzione di "*conforto e comprensione*" (Livolsi 1964: 41). Tuttavia è utile ricordare che l'intervista si configura come un'interazione dinamica, costruita di volta in volta dai due attori coinvolti ed è quasi impossibile sottoporla ad una qualsivoglia forma di controllo.

I colloqui sono avvenuti tutti in maniera informale e amichevole in modo da permettere un'apertura nei nostri confronti. Ciò ha portato sempre a illustrare e chiarire in anticipo il lavoro di ricerca che si stava svolgendo per poi svelare la nostra stessa adesione al veganismo al fine di connetterci empaticamente con loro; dopo

questa “ammissione”, molti degli intervistati hanno mostrato sollievo e crediamo questo abbia contribuito all’abbassamento delle loro difese il che di solito non si verifica durante il confronto su simili temi ma che, anzi, conduce spesso ad un arroccamento sulle proprie posizioni da parte degli interagenti.

Le interviste sono state somministrate in tre luoghi principali: a casa del/la partecipante, in alcune biblioteche milanesi, in alcuni parchi quando il meteo lo ha consentito. La decisione di privilegiare luoghi simili è stata presa in accordo agli/alle intervistati/e per meglio consentire una adeguata audio registrazione e per mettere a proprio agio i partecipanti. Le conversazioni hanno avuto una durata media di un’ora e un quarto con un paio di eccezioni per le prime interviste-guida effettuate che hanno richiesto meno tempo anche a causa della tempistica di rodaggio della traccia d’intervista e del necessario periodo per affinarla. Esse sono state registrate così da conservare il racconto dell'intervistato nella sua forma originale e scongiurare eventuali alterazioni, anche involontarie. Infine, le narrazioni ottenute sono state trascritte integralmente, facendo attenzione a riportare anche forme dialettali, errori sintattici, momenti di riflessione, come suggerito da Corbetta 1999.

Nella tabella che segue sono state sintetizzate le caratteristiche più rilevanti degli intervistati.

Codifica	**Sesso**	**Età**	**Titolo di studio**	**Status**	**Impiego**
P#1	M	36	Diploma	Separato	Chimico
P#2	F	34	Diploma	Single	Corriere
P#3	F	40	Laurea e master	Sposata	Artista
P#4	F	30	Laurea	Fidanzata	Impiegata
P#5	F	49	Laurea	Sposata	Docente universitaria
P#6	F	32	Laurea	Single	Dottoranda
P#7	F	31	Laurea breve	Single	Disoccupata

P#8	M	38	Laurea	Fidanzato	Titolare impresa immobiliare
P#9	F	30	Laurea	Single	Cuoca
P#10	M	30	Diploma	Single	Commesso
P#11	F	37	Diploma	Convivente	Grafica
P#12	F	33	Laurea	Convivente	Impiegata
P#13	F	46	Diploma	Separata	Impiegata
P#14	F	36	Laurea	Separata	Disoccupata
P#15	F	40	Diploma	Single	Impiegata
P#16	F	29	Laurea breve	Single	Assistente di produzione
P#17	F	42	Laurea	Unione civile	Giornalista
P#18	M	39	Diploma	Unione civile	Contabile
P#19	F	29	Laurea	Single	Studentessa
P#20	M	38	Diploma	Unione civile	Disoccupato
P#21	M	40	Diploma	Convivente	Tecnico informatico
P#22	M	35	Diploma	Convivente	Maitre
P#23	F	32	Diploma	Fidanzata	Impiegata
P#24	F	31	Diploma	Single	Disoccupata
P#25	F	34	Diploma	Fidanzata	Assistente veterinaria
P#26	M	49	Diploma	Single	Impiegato
P#27	M	32	Diploma	Single	Impiegato
P#28	M	38	Diploma	Sposato	Fotografo
P#29	M	36	Diploma	Nd	Operaio

P#30	F	38	Laurea	Sposata	Counselor
P#31	F	24	Laurea	Fidanzata	Studentessa
P#32	F	50	Professionale	Single	Disoccupata
P#33	F	47	Laurea	Convivente	Fisioterapista
P#34	F	31	Diploma	Single	Disoccupata
P#35	F	36	Laurea	Convivente	Dottoranda
P#36	M	44	Laurea	Convivente	Avvocato

5.8 Traccia di intervista

Poiché le issues da esplorare sono potenzialmente tendenti ad infinito a causa della vastità di dimensioni interrelate al cambio di alimentazione, per limitare al minimo la confusione, abbiamo suddiviso i temi da sondare in macro-aree riguardanti: una parte anagrafica; la fase di transizione da onnivori a vegetariani/vegani; i valori connessi al veganismo e la ricostruzione dell'identità; i rapporti con gli altri; la diffusione/impegno dello stile adottato; il rapporto col mercato.

La traccia di intervista prevede domande generali e sotto-temi che riguardano le narrazioni potenziali di ogni intervistato/a le quali vengono ulteriormente approfondite durante il colloquio a seconda della risposta agli stimoli offerti. La traccia è dunque così sviluppata:

Parte anagrafica

- Nome, genere, età, titolo di studio, impiego, status, luogo di residenza e lavoro.

Fase di transizione: origine e scelta motivazioni che hanno condotto al veganismo

- Come e perché hai deciso di diventare vegan?

Ricorda evento scatenante? Decisione autonoma?

Etica/ambiente/religione/salute/politica?

- Come hai affrontato la fase di transizione?

Periodo di incubazione? Da quanto tempo è vegan? Transizione radicale?

Difficoltà principali riscontrate (cambiamento abitudini, spesa)

Stabilizzazione/maturazione scelta

- Hai/ hai avuto animali domestici? Ciò può avere influito sulla tua scelta?

Ruolo animali infanzia o attualmente/narrazione episodi

- Il tuo orientamento politico/religioso, qualunque esso sia, può avere influito sulla tua scelta?

Ideali estesi agli animali non-umani?

Concezione di vita/uguaglianza interspecifica?

Dimensioni simboliche e valori

- Cosa significa per te essere vegan?

Definizione stile di vita/dieta alimentare/moda

Legami con animalismo/ruolo etica

Percezione di sé come soggetto capace di esercitare pressione e rivendicare autonomia?

- Qual è il futuro del veganismo, se ha un futuro?
- Che rapporto hai con gli altri animali?

Qual è il confine tra noi e loro/gerarchie

Socialità

- Come hanno accolto la tua decisione di diventare vegan i tuoi parenti/amici/partner/colleghi?

Supporto ricevuto/critiche/compromessi

Comportamento iniziale VS attuale

Presenza eventuale di altri veg*

- Come ti comporti a tavola con loro? E con le persone che non conosci?

Compromessi/discussioni

Identità svelata

- Selezioni amicizie e partner sulla base della scelta vegana/vegetariana?

Dinamica ingroup/outgroup

È rimasto/a in contatto con vecchio gruppo/nuove amicizie sulla base del veganismo

Ambienti frequentati/come conosce nuovi vegan (social networks?)

Cibo come legante?

- Ti sei mai sentito/a discriminato/a od oggetto di scherno a causa della tua

posizione?

Lavoro/amicizie/partner

Auto-ghettizzazione?

Diffusione e impegno

- Sei un attivista? Se sì di qualche associazione?

Descrizione ambiente/legame con animalismo

Strategie di proselitismo

Rapporto con il mercato

- Essere vegan è una moda?

Offerta nei supermercati/ristoranti; dibattiti nei media

Rischio di depoliticizzazione?

Al fine di semplificare l'organizzazione della restituzione e analisi dei risultati, si è scelto di utilizzare il software MAXQDA, adatto alla disamina e codifica del materiale narrativo raccolto. È stata infatti effettuata una analisi tematica a partire dalle trascrizioni di tutte le interviste, estrapolati i temi principali emersi, creati i codici per la codifica e le categorie, ed infine è stata elaborata l'analisi interpretativa del materiale estrapolato.

Allo scopo di sintetizzare in poche righe il disegno della ricerca e le scelte adottate per l'analisi qui proposta: anzitutto ci siamo serviti della metodologia qualitativa, a nostro avviso un modello più fertile e ricco di conduzione del lavoro di ricerca, soprattutto avendo come oggetto un – quasi - inesplorato fenomeno culturale.

Secondariamente, ci siamo avvalsi dello strumento dell'intervista semi-strutturata al fine di rilevare i comportamenti e i valori che hanno guidato fattivamente gli intervistati nell'adesione alla filosofia vegan. Si è tentato di indagare la biografia individuale dei partecipanti, la vita quotidiana, le pratiche, le abitudini nonché le dinamiche sottese alla gestione delle relazioni – più o meno difficili – con gli altri dopo avere operato la transizione da onnivoro/a a vegano/a, scelta tacciata spesso di estremismo che prevede delle fasi di adattamento allo scopo di mantenere nel tempo la decisione intrapresa.

Già nel corso della trattazione nella parte di contestualizzazione teorica del fenomeno culturale analizzato e ricorrendo alla bibliografia specifica in materia, si è cercato di individuare e proporre una de-costruzione teorica delle categorie e delle credenze che poi, quando elaborate ed interiorizzate dagli intervistati, hanno permesso loro di avvicinarsi al veganismo e, nel contempo, di opporsi attivamente allo status quo per mezzo dell'adozione e della diffusione di pratiche alternative.

Attraverso questa sorta di ricodifica delle abitudini (pratiche e mentali) abbiamo esaminato il percorso avviato dai soggetti nello sviluppo e rappresentazione di prassi capaci di riflettere il proprio nuovo sistema di valori secondo un approccio epistemologico di matrice interpretativa. Nella analisi delle narrazioni, si è cercato di offrire un quadro complessivo circa le dimensioni scandagliate, i valori acquisiti, eventuali difficoltà incontrate, emozioni, punti di vista e prospettive riguardo l'adesione alla filosofia e all'alimentazione vegan.

Il lavoro interpretativo che soggiace alla stesura della corrente indagine, è inscritto in un più ampio panorama di riflessione critica circa alcuni aspetti-limite della società contemporanea, come già avanzato nella contestualizzazione teorica relativa alla necessità di istituire una disciplina sociologica criticamente anti-antropocentrica.

Terza parte

ANALISI E RESTITUZIONE DEI RISULTATI

6.1 Risultati

Come sottolineato nel capitolo 5, gli studi sul tema della nutrizione umana hanno ricondotto i recenti cambiamenti in fatto di stili alimentari a differenti origini. In parte, infatti, sono il risultato delle trasformazioni subite dal reddito individuale, dalla disponibilità dei prodotti e dal loro prezzo (Falese & Unnehehr 1988); dall'altra parte, invece, di grande interesse sembra la prospettiva secondo cui la diversa richiesta di alimentazione può essere guidata anche da fattori sociali e psicologici (Breidenstein 1988, Guseman et al. 1987). La rilevanza di queste ultime dimensioni, comunque, non dovrebbe stupirci. Basti pensare al valore simbolico che il cibo ricopre per gli individui sin dalle origini della società umana. Il vegetarismo e, soprattutto, il veganismo contemporanei possono dunque essere interpretati tenendo conto di questa prospettiva, la quale offre un contributo più articolato e stimolante rispetto alle motivazioni che accompagnano la scelta intrapresa.

Come ripetiamo, nell'ipotesi che entrambe le scelte vengano adottate principalmente per motivazioni psicologiche e sociali, esse possono essere interpretate nella loro complessità solo abbracciando un approccio multidisciplinare (Dietz, Frisch, Kalof, Stern & Guagnano 1995) che sarebbe appunto capace di fornire un migliore esame critico del fenomeno. Infatti, il cibo e le pratiche alimentari che lo costituiscono, delineano un complesso intreccio di relazioni, influenzate dalla cultura e dalla società in cui gli individui sono situati (Jabs, Sobal & Devine 1998a). Le preferenze alimentari sono spesso associate con la classe sociale, l'etnia, il genere ed intrecciate con il contesto economico, storico e sociale di appartenenza.

Nel presente elaborato non riusciremo certamente a riportare e analizzare le plurime e complesse dimensioni che gli intervistati fanno emergere; cercheremo comunque, nei nostri limiti, di sottolineare e portare alla luce i temi rilevanti in accordo con la traccia di intervista proposta.

Ad una prima osservazione della tabella che riassume le caratteristiche degli intervistati (cfr. 5.8: 220), colpisce la netta prevalenza di donne all'interno del nostro campione di interagenti, con un titolo di studio alto. Dovendo tracciare il profilo

generale di coloro che scelgono di non alimentarsi di carne, secondo Maurer (2002) sarebbe possibile identificare come variabili socio-anagrafiche prevalenti il genere femminile, appartenente alla media borghesia bianca, con un titolo di studio medio-elevato, non credenti, liberali. Tale profilo, sembrerebbe in linea con i risultati ottenuti mediante la survey qui compiuta. Maurer (op. cit.), sostiene inoltre che il fatto di appartenere ad una classe sociale medio-alta potrebbe essere ricondotto alla volontà di tali individui di differenziarsi dalla massa e che ad uno status economico di un certo livello corrisponde ancora una prevalenza di "*white race*" (op. cit. 2002: 10).

Come spiegare la presenza di un numero prevalente di donne? Murcott (1983), anzitutto afferma che, storicamente, le donne consumano meno carne degli uomini soprattutto in caso di scarsità di essa. Tradizionalmente, gli alimenti considerati altamente nutritivi (carne e affini in primis) erano riservati agli uomini non solo perché superiori alle donne in termini di differenze di ruolo e status economico, ma anche perché gli uomini si dedicavano ad attività lavorative più faticose il che probabilmente giustificava una differenza nella distribuzione quantitativa e nella qualità delle pietanze stesse. Le differenze di genere erano riflesse anche nelle modalità del consumo del cibo, oltre che nella distribuzione di esso: alle donne erano offerti legumi, verdure e carni bianche che potevano essere piluccate, sminuzzate; agli uomini era elargito il cibo più "grezzo", la carne al sangue (simbolo di forza, virilità), le frattaglie che venivano addentata, strappate.

Murcott (op. cit.), inoltre, sostiene che le donne, essendo state oggetto di oppressione maschile, sembrerebbero più sensibili ad un'ideologia egualitaria che si esprimerebbe anche in una più cospicua adesione al vegetarismo/veganismo come filosofia di vita in grado di sussumere in sé le dimensioni dell'empatia, della cura, della responsabilità e della compassione. Peraltro i sentimenti di empatia e compassione provati per la sofferenza di un soggetto in evidente stato di debolezza, sono confermati dalla testimonianza delle stesse persone qui intervistate, le quali adducono fra i primi motivi di adesione al veganismo, proprio la sollecitazione di simili emozioni.

Anche alimentarsi in modo sano e leggero sembra essere prerogativa tipicamente femminile: ciò da una parte è legato ad una atavica convinzione circa la minore

necessità delle donne di alimentarsi con cibi nutrienti a causa della conformazione più esile del corpo; dall'altra è connesso alla pressione inflitta dalla società rispetto al dovere di mantenersi in forma e costantemente attraente allo sguardo oggettivante maschile.

Inoltre, mangiare carne per un uomo assume un valore simbolico molto forte che si manifesta nel processo di identificazione con caratteristiche come la forza fisica e la virilità, virtù abitualmente associate al genere maschile; queste ultime, tuttavia, vengono spesso messe in discussione qualora un uomo decida di diventare veg* perché con il suo comportamento decostruisce, allontanandosene, la norma androcentrica.

Anche la prevalenza di un titolo di studio medio-alto, farebbe propendere per alcune generalizzazioni, così come la "giovane età" dei molti interrogati. Verosimilmente gli individui selezionati hanno a disposizione mezzi tecnici e intellettuali per emanciparsi dalla norma, trovando strade alternative di costruzione di sé, della propria personalità e preferenze. Sembrerebbero inoltre persone accomunate da un alto grado di sensibilità interspecifica, dotate dell'autonomia personale necessaria per compiere scelte così complesse e "incorporate" nel quotidiano.

Lo stato civile, fra i partecipanti, è molto eterogeneo. Non sembra dunque possibile tracciare delle connessioni né rilevare sostanziali differenze per ciò che concerne l'adesione al veganismo se non in termini di differenti riorganizzazioni della vita quotidiana, adattamenti e aggiustamenti negoziati dagli intervistati con eventuali partner. Infine, gli intervistati, nel raccontare di sé, hanno svelato un percorso biografico simile riguardo l'adozione del veganismo, come vedremo in seguito.: partendo da una sensibilità

In questa terza ed ultima parte del lavoro di ricerca, cercheremo di affrontare alcune delle dimensioni più rilevanti affiorate nel corso delle interviste, riportando gli stralci più significativi di alcune di esse e poi cercheremo di commentarli e analizzarli con gli strumenti a nostra disposizione riferiti ad un background culturale ed accademico di tipo sociologico. Cercheremo di comprendere il vissuto degli intervistati, ricercando i significati da essi interiorizzati attribuiti alle azioni e scelte adottate

impiegando un approccio di matrice fenomenologica (Schütz 1932). L'atteggiamento naturale che ci appare come realtà oggettiva e scontata è dunque dagli attori scardinato, decostruito, negoziato allo scopo di cambiare il proprio stile di vita e il proprio sistema valoriale mantenendolo nel tempo.

Infine, molti dei risultati ottenuti e analizzati nella stesura del presente lavoro, sono sovrapponibili alle conclusioni prodotte dalle ricerche descritte nel capitolo 4. Per tale motivo richiameremo brevemente alcune dimensioni già esplorate, mentre ci soffermeremo più approfonditamente su altre.

6.2 Definizione di sé: vegetariano VS vegano

Facendo riferimento alla letteratura su questo tema, ci è sembrato opportuno riportare il paradosso individuato dalla ricerca di Beardsworth & Keil (1991a, 1992b, 1993), per i quali la definizione di "vegetariano" è una costruzione linguistica (o una categoria) tale per cui ogni individuo appone i propri confini e non segue regole predefinite. Nel corso della conduzione delle loro interviste, gli studiosi hanno spesso incontrato soggetti che si autodefinivano "vegetariani" o "vegani" pur ammettendo di mangiare occasionalmente pesce e carne, soprattutto in contesti sociali in cui lo "svelamento" e la conseguente negoziazione della propria identità, risultava complicato. Certamente un simile risultato può oggi risultare anacronistico dacché gli anni trascorsi dalla ricerca citata sono quasi 30 e gli studi su tale tematica sono copiosamente aumentati da allora.

Contrariamente a quanto riportato da Beardsworth & Keil (op. cit.), gli intervistati da noi interpellati hanno totalmente chiaro il significato dei termini "vegetariano" e "vegano" e sono a conoscenza delle caratteristiche specifiche dell'uno e dell'altro, pur avendo a mente l'impossibilità di esercitare una totale coerenza rispetto alla seconda etichetta. Ciò è evidenziato chiaramente nei due stralci che seguono.

"Tu non puoi fare la rivoluzione, puoi solo esserlo. Essere vegan significa comportarsi in modo coerente con dei principi etici di rispetto della vita altrui e desiderio di non

essere parte dei meccanismi che provocano sofferenza. Non voglio stare male e il mio egoismo è legato al benessere degli altri: sto meglio se gli altri stanno meglio. Detto ciò, facesse bene mangiare carne, chissenefrega, io non la mangerei comunque" (P#5).

Praticare il veganismo significa aderire ai suoi principi ispiratori anzitutto per farsi promotore di un cambiamento, anche individuale. Riconoscere la sofferenza interspecifica, comprendere il dolore in occhi diversi dai propri, provoca un sentimento di rifiuto e dispiacere che solo perseguendo coerentemente i valori fondativi della nuova filosofia può essere fronteggiato.

"*Conosco la definizione della Vegan Society, che poi è quella che ha coniato il termine. Per me significa rispettare gli animali evitando il più possibile di nuocere, quindi non uccidendoli, non sfruttandoli in alcun modo per il proprio profitto o divertimento, non seviziandoli, non mangiandoli, non indossando la loro pelle, non rubando loro ciò che producono e così via. E così cerco di fare, naturalmente. Questi sono i principi basilari cui sento di attenermi, insomma*" (P#8).

Tali "confini" non sono imposti dall'alto, sebbene il termine "vegan" sia stato coniato dall'associazione Vegan Society nel 1944, ma adoperati semplicemente a mo' di etichetta per auto-identificarsi in uno stile di vita ed orientamento filosofico specifico per il quale ci si rifiuta di acquistare prodotti di derivazione animale sia per ciò che concerne il cibo, sia per gli ambiti che coinvolgono tutte le sfere della vita quotidiana, al fine di minimizzare il proprio impatto sull'ambiente e sugli animali non-umani. Il veganismo, dunque, rappresenta un insieme di idee e di pratiche precise, che i nostri intervistati non confondono ma anzi sottolineano. Il veganismo rappresenta una forza di resistenza che colloca al centro dell'attenzione l'esistenza degli animali non-umani ed è molto lontano dal costituirsi come mero stile dietetico.

Per gli individui, categorizzarsi, definirsi, rientrare in un certo schema cognitivo, da una parte diviene mezzo di conferma e comunicazione del proprio impegno etico e stile di vita pratico, dall'altra fornisce un senso di sicurezza "ontologica" rispetto alla

nuova identità acquisita. Essere vegani allora rappresenta una moltitudine di pratiche simboliche e corporee che si estendono ben oltre il benessere psicofisico. Esse, esperite nel quotidiano degli attori sociali a prescindere dal pasto, possono dare origine ad una serie di altri impegni e relazioni che fungono da marker di identificazione o distinzione dalla norma (Fox & Ward 2008). Dichiararsi vegani, inscriversi in tale categoria, mantenere fede alle proprie scelte e comportarsi di conseguenza, per gli intervistati può configurarsi come un vero e proprio strumento di riflessione ed espressione di sé attraverso il coinvolgimento emotivo concretizzatosi, in seguito, nelle attività del quotidiano.

6.3 Diventare vegan: motivazioni

Secondo le indagini di Beardsworth & Keil (1991a, 1992b, 1993), sono principalmente quattro le ragioni che spingono i soggetti ad adottare uno stile di vita vegetariano/vegano: salute e benessere psicofisico, interesse ed empatia nei confronti gli animali, motivi ambientali (inquinamento e scarsità delle risorse), preoccupazione per la fame nel mondo. La coppia di ricercatori, inoltre, afferma che la maggior parte delle persone intervistate aderisce al vegetarismo per perseguire un maggiore benessere, dunque per motivi strettamente legati alla propria salute.

Tuttavia, anche in questo caso, i dati in nostro possesso sconfessano tale asserzione. Su 36 intervistati, solo 5 sono diventati veg* per salutismo (poi convertitosi in motivazioni etiche), 1 per motivi ambientali ed i restanti 30 recano come spiegazione l'etica, ovvero la volontà di fare cessare lo sfruttamento degli animali anzitutto per fini alimentari.

"…ovviamente sono diventata vegana per motivi etici, solo ed esclusivamente per motivi etici. Sinceramente non mi sono mai posta la questione della salute, ho conosciuto altri vegani, mi sembravano in forma, sicuramente erano vivi [ride] e, a cuor leggero, mi sono detta ma sì, proviamoci!" (P#4).

"*Io ho deciso di non fare più parte del mondo che sfrutta gli animali. Per scelta salutistica è un attimo cambiare idea. Io sono diabetica, so che non posso mangiare la torta, nel momento in cui la voglio mangiare, mi faccio una puntura di insulina. Nel momento in cui è una scelta etica, tu il pezzo di carne non te lo metti in bocca perché hai deciso, hai capito che hai di fronte un animale, un'anima che aveva vita, scorreva sangue nelle sue vene e se lo scegli per questo motivo non torni più indietro. E la mia scelta vegana deriva dal fatto di non voler fare parte di quel tipo di violenza... poi gli altri lo vogliono fare? Lo facciano, non mi interessa! Prima o poi le cose cambieranno, stanno già cambiando*" (P#2).

Per questi due partecipanti, la motivazione sottesa all'adozione del veganismo, è chiara. La volontà espressa di non volere più fare parte di un sistema basato sullo sfruttamento dell'animale può garantire il mantenimento di questa pratica nel tempo, nonostante le difficoltà incontrate. Avendo riconosciuto agli animali la medesima capacità di soffrire degli umani, i partecipanti reputano doveroso assumersi la responsabilità delle proprie azioni, anzitutto cercando di non provocare dolore attraverso azioni quotidiane come quella di cibarsi.

"*Sono diventato vegano perché è una cosa che ho sempre avuto dentro… perché pur avendo avuto un'alimentazione completamente sbagliata, la mia, perché sono figlio di carnivori… però mi sono sempre posto la domanda se fosse giusto o no mangiare animali. Quindi la risposta in realtà è che sono diventato vegano principalmente per una scelta etica perché ad un certo punto della mia vita, probabilmente troppo tardi, ho iniziato a pormi delle domande sul perché… io avevo un cane fino al 2014 e mi chiedevo come mai il cane lo consideravo un animale di affezione e tutti gli altri no. Sembra una cavolata ma io… avevo un bulldog inglese e più la guardavo più mi sembrava un maialino, un'associazione magari stupida, però vedendo la Baby mi ricordava appunto un maiale e poi vedevo un maiale e mi ricordava la Baby. Allora mi sono detto perché il cane no e il maiale sì?*" *(P#1).*

In questo pezzo di intervista, emerge una dimensione interessante che ricorrerà spesso anche nelle parole di altri intervistati: il sentimento empatico che ha origine dall'incontro tra riconoscimento dell'alterità e identificazione di un'esistenza diversa dalla propria, talvolta tanto simile da dare vita ad un "rispecchiamento" immediato e talvolta tanto diversa da richiedere un processo di adattamento a tale diversità (Manzoni 2009). Sebbene l'empatia sia stata sollecitata dall'accostamento fra il proprio cane (appartenente quindi alla categoria degli animali domestici d'affezione) e un maiale, ovvero sul link (Joy 2009) tra i due esseri senzienti, possiamo affermare che è proprio sul concetto di diversità che il sentimento empatico gioca la sua battaglia più importante e ambiziosa: è necessario, attraverso le attitudini empatiche, andare oltre la differenza e cogliere la somiglianza che accomuna tutti gli esseri viventi.

Netta è quindi la prevalenza di chi ha scelto di diventare vegan per fattori morali: l'interesse nutrito per il benessere degli animali e l'inaccettabilità della loro uccisione o sfruttamento per fini nutritivi è sempre chiaramente esplicitato come prima motivazione di avvicinamento al veganismo, benché abbiamo conversato anche con alcuni partecipanti che sono partiti da una motivazione fondamentalmente salutista - legata quindi al benessere, alla perdita di peso, al rallentamento della vecchiaia, allo scongiuramento di talune malattie - trasformata in ragione etica in seguito al continuo percorso di accrescimento di consapevolezza e sensibilità richiesto dall'adesione al veganismo.

In questo contesto il veganismo è sempre ritenuto punto di partenza e non di arrivo all'interno di un percorso di crescita personale e responsabilizzazione più ampio.

"*Sì, per me è una delle scelte più importanti che puoi fare, non per te ma per chi ne trae beneficio. […] Può essere un punto di arrivo rispetto al percorso precedente, un punto di partenza per aiutare qualcuno che sta morendo. C'è un aforisma carino di Gandhi che fa tipo: prima ti ignorano, poi ti deridono, poi ti combattono e poi vinci. Le tempistiche non si sanno però è interessante come ragionamento no? Per ora il veganismo sta dentro le prime tre fasi, ignorato, deriso e combattuto a seconda del*

livello intellettivo dell'interlocutore. Vinci… la vedo dura in questa vita però penso che la strada sia iniziata" (P#28).

Come sottolineato, parlando di carne e affini, gli intervistati mostrano una spiccata empatia per le condizioni di detenzione e uccisione degli animali, portando alla luce un continuo confronto tra il corpo dell'animale sfruttato ed il proprio corpo. In molte dichiarazioni, emerge l'inconsistenza di un confine tra loro (gli animali) e noi (umani): la capacità di soffrire e la nostra stessa appartenenza al mondo della natura, sono motivazioni sufficienti per astenersi dal consumo di animali. I rispondenti sembrano essersi affrancati da quel sistema culturale che insegna a non sentire, che distorce la realtà ed intorpidisce le menti quando si tratta di mangiare (Joy 2009); plausibilmente essi hanno realizzato la connessione (il link) fra l'animale smembrato nel piatto e il corpo dell'animale intero, vivo in natura. Giungere ad una tale consapevolezza significa espungere i meccanismi di difesa che li tenevano lontani dalla realtà per tornare in contatto con l'autentica percezione dell'atto di violenza reso invisibile dall'ideologia del carnismo (op. cit.).

In sintesi, i partecipanti esprimono a parole l'esistenza di una sorta di connessione con gli animali non-umani, legame rintracciato in particolare nella comune possibilità di provare sofferenza e paura.

"*Il mio gatto è intelligente come me, ha la soglia di sofferenza che avrei io per le stesse cose... io non trovo questa grande differenza. Lo vedo negli animali domestici, nei pesci, nei crostacei... è una cosa che estendo a tutto il regno animale. Del regno animale facciamo parte anche noi! Non vedo la suddivisione, quindi... gli animali sono semplicemente altri animali come noi, assolutamente!*" (P#12).

"*Ecco, ho iniziato a documentarmi sotto questo aspetto ma la mia prima preoccupazione non era come vengono macellati gli animali, no? Perché non esiste la macellazione etica ma era che sentimenti provano gli animali prima di arrivare alla morte ma anche l'agonia e l'angoscia durante la loro prigionia*" (P#1).

"…penso solo che sia comunque un altro essere vivente e noi non abbiamo nessun diritto di fargli passare una vita del genere perché un po' non ne abbiamo bisogno nel senso che fisicamente possiamo proprio farne a meno e poi non lo so a me tante osservazioni che mi sono state fatte "ok ma noi siamo una specie superiore" e mi viene da ridere perché non è vero, non lo siamo, siamo parte comunque di questa terra, questo ecosistema che siamo noi, che siamo andando a distruggere e per cui non vedo perché dobbiamo rendere schiavi altri esseri viventi. Io da un lato forse è un paragone stupido però lo vedo come durante la colonizzazione i neri venivano portati a lavorare perché comunque sia erano una specie di esseri inferiori e non è vero. Non lo so, io la vedo così, anche le mucche sono delle mamme e hanno dei figli che non gli puoi strappare cioè la sofferenza la sentono, la paura anche e non è giusto fargli passare quell'inferno per una cosa che non ci è necessaria, cioè fossimo davvero carnivori potrei passare, ma non è necessario e per cui la vedo come una violenza gratuita, ecco" (P#10).

I partecipanti provano a colmare il gap che li teneva lontani dalla realtà, diventando responsabili in prima persona delle scelte irriflessivamente effettuate nella vita quotidiana prima della svolta. Al fine di perseguire questo scopo, essi aderiscono al veganismo, ritenuta la via più efficace e, successivamente con la crescita della consapevolezza, tendono ad operare cambiamenti su più fronti.

Alcuni, entro un approccio più spirituale, asseriscono che dal momento in cui hanno deciso di diventare vegetariani e poi vegani, esperiscono un sentimento di maggiore sintonia con le creature e gli organismi sulla terra e perciò perseguono uno stile di vita atto a minimizzare la sofferenza di tutti gli esseri viventi. Tale approccio consente loro di sperimentare una sensazione di benessere a tutto tondo.

"*La mia concezione?... Mi ricordo tanto che all'inizio mi dicevo che con questa mia scelta mi sono proprio messo a completo contatto col mondo. Per me essere vegan è essere a contatto col mondo, perché ogni mia scelta, ogni cosa che faccio, implica il*

minore impatto sul resto che mi circonda. È essere in contatto con gli animali, la terra, la natura" (P#1).

"*Vivere la mia vita senza danno alla vita degli altri, con lo sfruttamento minore possibile! Come ti ho detto, non esiste l'impatto zero, no? Anche solo il fatto che io sia qui adesso, sono arrivata con dei mezzi di trasporto, i miei vestiti chissà da dove arrivano, chi li ha cuciti. La mia esistenza impatta comunque in qualche modo. Se riesco a limitare questo impatto... meglio!*" (P#2).

In relazione alla nuova costruzione di sé, dei propri valori e interessi, è importante notare che molti degli intervistati riportano di avere istituito attraverso il veganismo un profondo senso di connessione con i non-umani e la natura in genere, legami che li conducono a sentirsi in pace con se stessi, più consapevoli e responsabili rispetto al proprio ruolo nel mondo.

Ciò nonostante, è importante specificare che il veganismo non si configura come una nuova forma di animismo o totemismo ma una pratica incorporata, concreta che definisce i soggetti che vi aderiscono mediante un'azione di rifiuto del taken for granted.

6.4 Diventare vegan: modalità

Come accennato nel capitolo 5, il processo attraverso il quale gli individui effettuano la transizione al veganismo è legato alle singole biografie ma, secondo i risultati ottenuti per mezzo della presente ricerca, sembrano esserci due strade principali: coloro i quali, attraverso un periodo di incubazione più o meno consapevole (spesso anche risalente all'infanzia e al rapporto intrattenuto fin da allora con alcuni animali non-umani, i cosiddetti "pets"), cambiano progressivamente alimentazione, abitudini, credenze e invece coloro che, a causa di un evento scatenante, decidono di modificare l'alimentazione dall'oggi al domani.

Gli eventi scatenanti o epocali ("catalytic experience" MacDonald 2000) sono episodi di rottura con la realtà abituale, di messa in discussione del dato per scontato

spesso in modo violento e inaspettato: la visione di un filmato sulle modalità di trattamento degli animali non-umani all'interno degli allevamenti oppure video in cui è ripreso il sistema di macellazione degli stessi. Essi trasmettono immagini di crudeltà così evocative che frequentemente provocano in chi le guarda un rifiuto istantaneo per la carne e il pesce, riconoscendo in tali alimenti l'animale a cui è stata tolta la vita e sollecitano un impulso di estrema empatia, inducendo il cambiamento. La leva emotiva è dunque strumento propulsivo anzitutto per la riflessione su ciò che è accaduto, e successivamente per il collegamento con tutto l'universo sotteso a tale "*illuminazione*" (cit. #P16).

Altri avvenimenti epocali nominati dagli intervistati possono essere individuati nell'incontro con una persona carismatica (un attivista durante una manifestazione animalista, una nutrizionista che propone sulla propria pagina internet una dieta da seguire per qualche settimana), nella lettura di un articolo di giornale o un libro riguardante i danni sulla salute provocati dal consumo di carne, l'inquinamento da essa prodotto sull'ambiente e la conseguente preoccupazione per l'insostenibilità del nostro modello alimentare o, infine, la conoscenza ed il contatto continuo con altri veg*.

"*Avevo amici vegetariani e vegani con cui intavolavo discussioni a non finire e quindi so bene dall'altra parte qual è l'approccio a questa scelta da parte di chi non lo è ovviamente, poi a un certo punto ho sbattuto contro un personaggio, un'attivista che veramente era una tipa assurda a Perugia che manifestava contro i circhi e parlava di veganesimo con l'altoparlante… parliamo di 4 anni fa. Insomma io stavo lì a correre e a un certo punto mi incuriosisce questa cosa e vado lì al banchetto: comincio a farle tutte le domande, tutte le cose che si sentiamo sempre dire ma le proteine dove le prendi? Ma la b12? Se non li mangi tu li mangia qualcun altro! È la natura! Siamo carnivori! e questa mi ha risposto in modo molto violento, però a me serviva una persona così, ed io devo dire ho risposto in maniera altrettanto violenta*" (P#9).

"La cosa fantastica è che sono diventata vegetariana nel peggiore dei modi [ride], cioè mio fratello, vivevamo ancora io, lui e mia madre nella stessa casa, mio padre invece viveva da un'altra parte perché sono separati ma poi comunque è diventato vegetariano anche lui, dopo, però magari questo è un altro discorso. Insomma, per farla breve, c'era mio fratello che era vegetariano e sinceramente non ricordo perché lo sia diventato, boh comunque mi perseguitava dicendo che io ero un'assassina, che non c'era differenza tra il nostro cane e una mucca, e poi epiteti di vario genere… risultato? Mangiavo più carne e con più gusto. Poi un giorno, forse stanco della persecuzione che aveva effetti controproducenti e infatti io mi beavo di mangiare doppia razione di carne anche perché, poverina, mia madre era diventata vegetariana con lui però mi cucinava lo stesso a me la carne se no io mi incazzavo, insomma mi prende da parte e mi fa senti, guardati questo video, se dopo averlo visto mangi ancora carne, giuro che non ti scasso più. Siccome mi sembrava un buon accordo ed avendo io sempre rifuggito immagini o video in cui si vedeva cosa succedeva agli animali nel mio piatto, mi sembrava un gesto di rispetto nei confronti di tutti e così mi sono messa davanti al pc insieme a lui, però gli ho chiesto di non attivare l'audio cortesemente. Bon, penso di avere visto 30 secondi di video, macellazione di maiali mi sembra, mi sono messa a piangere come una fontana e ho smesso di vederlo" (P#32).

"… è andata così: io già ai tempi mi informavo tramite la LAV, la più grande organizzazione che c'era allora, era il 2008 e ne stavano venendo fuori tante di organizzazioni che poi alcune sono ancora vicino a noi, però comunque la LAV è stata quella per cui andavo a firmare ai banchetti gli anni prima, compravo le uova di Pasqua… e poi probabilmente ero sulla pagina LAV nazionale e c'era questo video, sono andato sul sito di questa associazione del video e avevo visti altri e ho iniziato a documentarmi non tanto coi video, perché è proprio una cosa che non riuscivo, ma ho iniziato a comprare libri: il primo è stato Liberazione animale di Singer e poi Gabbie vuote di Regan. Sono stati quei due libri che mi hanno fatto proprio capire che cosa c'era dietro agli allevamenti, all'industria della pelliccia, allo spettacolo del circo con gli animali, ai delfinari, e così… è stato quel video che mi ha fatto dire cazzo, basta! (P#1).

Dalle parole dei rispondenti è possibile notare che l'incontro con informazioni mai considerate in precedenza, diventa una dimensione significativa nell'esperienza dei soggetti ed in molti casi segna in modo indelebile la vita dei partecipanti che decidono quindi di cambiare alimentazione e stile di vita.

Tuttavia, in alcuni casi, più che di un'unica esperienza catalizzatrice, è possibile parlare di una sequenza di eventi che, sommandosi, permettono di prendere coscienza in modo graduale degli accadimenti riservati ai non-umani, interiorizzando progressivamente i dati e le notizie cui vengono in contatto nel corso del tempo.

La descrizione di eventi significativi come meccanismi di innesco rispetto alla scelta vegan è stata già affrontata da McDonald (2000) in un suo modello ispirato alla teoria dell'apprendimento trasformativo ("transformative learning") di Mezirow (1991; 1995; 1998) e concepito in seguito alla conduzione di una ricerca qualitativa avente lo scopo di esplorare quali sono le motivazioni che portano gli individui ad effettuare la scelta vegan, ma anche l'analisi del processo di acquisizione di tale cambiamento: come viene interiorizzato, rielaborato, negoziato, espresso. I risultati della ricerca sono in molti casi sovrapponibili a quelli emersi nel presente studio, e verranno quindi richiamati nel corso della trattazione.

Secondo la studiosa, diventare vegan si presenta come un percorso composto da varie fasi che si accumulano e vengono elaborate dagli individui con continuità, venendosi a costituire come dimensioni processuali del fenomeno. Anzitutto, l'adesione del soggetto ad una determinata scelta alimentare, mette a tema la grandissima questione del suo passato, del "chi era" in precedenza: le esperienze vissute, le credenze interiorizzate, i valori che hanno informato la sua personalità possono persino avere ricoperto un ruolo predominante nell'influenzare la decisione definitiva (McDonald 2000). "*Sono sempre stato un amante degli animali*", infatti, è un'affermazione che ricorre nelle ricostruzioni biografiche degli intervistati e tale convinzione intima può averli resi maggiormente ricettivi al portato di consapevolezza che guida l'orientamento filosofico vegan.

"*…ma in realtà ho sempre avuto questo approccio, fin da bambina mi sono sempre detta ma perché io devo mangiare gli animali quando noi accarezziamo i cani e i maiali sono la stessa cosa? Io ce l'avevo già dentro da bambina, infatti io da piccola non volevo mangiare la carne, mi dispiaceva. Quindi in realtà questa sensibilità ce l'hai un po' dentro sin dall'inizio e se non ce l'hai è un po' più difficile coltivarla o capire, aprire gli occhi…"* (P#3).

"*Questa è più la storia di come sono diventata "onnivora" e poi sono tornata alla mia natura. Animali, non cibo. In famiglia c'è un ricordo di me piccolissima che prendo dal frigo un uovo e lo butto a terra sperando esca il pulcino. Fin da bambina rifiutavo di mangiare carne avendo capito che se ne avevo dei pezzi nel piatto quegli animali non erano più vivi, e provavo dispiacere per questo. Mia nonna materna viveva in campagna ed aveva galline, conigli e altri animali... capitava che li coccolassi quando erano piccolini, mi piacevano da impazzire di gioia per il privilegio di accarezzarli. Poi ogni tanto qualcuno finiva nel piatto, per antica mentalità si tenevano "per mangiare". Capitò pure che vedessi un coniglio morto appeso per le zampe posteriori con il sangue che sgocciolava dal naso*" (P#36).

"*Mi ricordo, a livello aneddotico, di aver rifiutato, alle elementari, di andare in "gita" scolastica al circo o, anche, con l'"aiuto" inconsapevole di mia madre di aver sviluppato una certa propensione a non uccidere l'indifeso, anche solo a livello simbolico. Mai ho mangiato agnelli, cacciagione o equin*i" (P#37).

Molti dei partecipanti al nostro studio dichiarano di nutrire amore e passione per la natura e i pets sin da quando erano piccoli, benché tale sentimento non sia mai stato tematizzato mettendo in connessione i compagni animali e gli animali impiegati come cibo nel loro piatto. Naturalmente, al fine di cambiare il proprio orientamento, deve accadere qualcosa che ponga in discussione le tradizioni, i valori, il senso comune del soggetto; McDonald rintraccia nella cosiddetta "catalytic experience" (McDonald 2000: 6) o "evento epocale" l'evento o l'esperienza che introduce il singolo alla cognizione su

certi aspetti dello sfruttamento animale, come testimoniato dagli stralci riportati in precedenza. Tale esperienza traumatica, tuttavia, muove i soggetti nella direzione (latente e poi manifesta) di un cambiamento personale radicale.

Nonostante l'esperienza di shock vissuta, la rabbia e il senso di impotenza inziali, nella maggioranza dei casi esaminati diventare vegan è una decisione effettuata in seguito a un periodo di "apprendimento" e razionalizzazione. Tra gli intervistati, infatti, sono molti coloro che hanno scelto di diventare vegan passando prima per l'adozione del vegetarismo, ritenuto uno schema alimentare più facile da mantenere nella fase di transizione iniziale, sebbene creduto inadeguato nel lungo periodo sia per motivi etici, che ambientali, che per motivi salutistici.

"*Allora, io sono stata vegetariana per 7 anni e... poi circa 1 anno e mezzo fa ho deciso di fare questo passo perché comunque da vegetariana diciamo che sapevo che non era proprio la cosa giusta, era un piccolo passo ma non avevo mai approfondito bene, non ero mai entrata bene nella cosa tanto da sentirmi di fare questo passo e alla fine è diventata una cosa abbastanza automatica, quindi ho sentito che non avevo bisogno di certe cose e ho deciso di diventare vegana principalmente per motivi etici. Anche quando ero vegetariana lo ero per motivi etici però lo ero in modo molto ignorante perché non mi sono mai informata sulle varie cose tipo il caglio, etc. e quando ho iniziato a informarmi su queste cose ho capito che essere vegetariana non mi bastava e quindi sono diventata vegana, per questo, diciamo. Poi mi sono informata su motivi di salute che condivido tutti però la motivazione principale per me diciamo che è etica perché se fossero solo motivi di salute non avrei la forza di volontà di continuare questa cosa perché tante volte, anche essendo vegana, non mangio in modo salutistico perché mi piacciono le cose fritte, magari non ho tempo, così, e quindi mi trascuro da quel punto di vista ma visto che ho questa cosa etica riesco ad essere vegana, quindi il motivo è principalmente etico... e basta...*" (P#12).

"*… dapprima sono diventato vegetariano, poi sono diventato vegano*" (P#7).

I vegani tendono a vedere il proprio stile di vita come una logica conseguenza ed evoluzione delle iniziali argomentazioni del vegetarismo, le quali comunque tollerano lo sfruttamento degli animali per la produzione di latte, uova e derivati (come la lana, la pelle, etc.). La determinazione indotta dalla riflessione etica nel non volere più partecipare – in modo diretto o indiretto - al meccanismo immorale, inumano di uccisione, sofferenza e smembramento degli animali non-umani, sembra garantire una stabilità nel mantenimento di tale pratica nonostante l'ostracismo della società. Infatti il veganismo reputa inaccettabili le pratiche di sfruttamento dell'altro tout court e sembra focalizzare il proprio interesse virtuoso sulla dimensione del cibo e i modi del suo consumo, oltre che sulla produzione di nuovi valori.

Dopo avere letto, riflettuto, cercato ed ottenuto un confronto con altri veg* ed avere acquisito consapevolezza e sicurezza maggiore rispetto all'alternativa vegana, gli individui quindi riconoscono l'incoerenza tra le loro credenze e le loro azioni ponendo fine al percorso avviato col vegetarismo per continuare il cammino diventando vegani.

"*E poi appena… è come se fosse [sospira] non so come dire, una cosa interiore, un'emozione, un sentire che improvvisamente è arrivato alla coscienza cognitiva e in quel momento basta, ho smesso di pensarci. Nel momento in cui mi sono resa conto a livello conscio di quello che sentivo, non ho più voluto…. E non ho nemmeno avuto quella cosa che tanti dicono ma non ti manca mangiare questo cibo? No! già dal primo giorno non ho mai sentito la mancanza, il sacrificio, questa cosa che dicono ti sacrifichi tanto, no, per niente*" (P#15).

Per molti, diventare veg* implica un processo che avviene gradualmente: leggendo la letteratura in materia; confrontandosi con altri veg*; eliminando la carne rossa, il pesce, i derivati; spiegando ai profani le motivazioni che hanno condotto ad effettuare una simile scelta. Si tratta naturalmente di un processo in divenire che racchiude uno slittamento interiore da motivazioni ritenute personali, private, ad una riflessione etica più globale che garantisce un più alto grado di stabilità rispetto all'opzione intrapresa proprio in virtù dell'adozione di uno stile di vita così complesso.

Essere a contatto con altri veg* sembra inoltre ricoprire un ruolo determinante nella realizzazione e nel mantenimento di una simile alternativa in quanto fornisce supporto emotivo e strumentale pressoché continuo agli altri membri. Infatti, trovare altre persone accomunate da questa filosofia, potersi sfogare, esprimere apertamente rispetto a credenze e valori comuni, condividere il senso di appartenenza ad un gruppo, motiva gli individui alla realizzazione dei propri obiettivi ed alla costanza circa la strada avviata (Maurer 2002).

6.5 Scelta vegana e religione: quali parallelismi

La presenza di un "evento scatenante" nel percorso biografico di transizione di molti vegani, sembra sollecitare la formulazione di un'ipotesi circa l'esistenza di un parallelismo tra veganismo e fede religiosa, quasi come se si potesse parlare anche in questo caso di una chiamata dall'alto, di un'illuminazione nonostante si tratti semplicemente del contatto con un nuovo tipo di consapevolezza rimasta (volutamente) obliata sino a quel momento.

Effettivamente, come precedentemente scritto, alcuni dei partecipanti allo studio asseriscono di avere sviluppato un approccio più spirituale rispetto alla propria esistenza. Tuttavia, questo genere di congiunzione con la cosiddetta Madre Terra, non è riconducibile ad un credo religioso vero e proprio ma, bensì, ad un più fluido orientamento filosofico/mistico di avvicinamento alla natura, al proprio corpo, agli altri corpi viventi, non inscrivibile comunque in un indirizzo religioso di alcun genere. Taluni di questi aspetti sono stati proposti, affrontati e discussi in alcune delle interviste, anche grazie al supporto dell'Associazione Cattolici Vegetariani e alla partecipazione allo studio di alcuni credenti praticanti diventati vegan. Quello che è emerso dalle interviste, tuttavia, è abbastanza chiaro: non sembra esserci un rapporto diretto tra fede cattolica e scelta veg*. Infatti, appare piuttosto che quest'ultima si sia originata in una cornice più ampia legata alla tematica della giustizia sociale, scollegata quindi da credenze religiose di ogni sorta ma, semmai, sostenuta – in un secondo momento – da esse, le quali potrebbero poi aiutare il soggetto a mantenere la propria linea di pensiero e azione lungo il corso del tempo.

"Uhm... allora, faccio mia una frase che ho letto e che mi piace tantissimo. Sono un essere vivente, che vuole vivere insieme ad altri esseri viventi. Punto! Nel senso che è una cosa talmente semplice e per me è diventata talmente ovvia che mi sembra strano doverlo spiegare agli altri perché è ovvio.... nessuno di noi vorrebbe essere né sfruttato né ammazzato. Perché dovremmo dare per scontato che sia giusto farlo agli animali?" (P#12).

"…posso definirla una scelta individuale. La parola che meglio sintetizza questa scelta è rispetto" (P#27).

Allo stesso tempo, infatti, nei casi specifici qui raccolti, è stato individuato un duplice meccanismo in cui la fede cattolica, pur non essendo assurta a principio ispiratore per la scelta vegana, potrebbe aver contribuito a rinforzarla e consolidarla. Ciò a sua volta ha consentito di ripensare e rivedere alcuni degli insegnamenti religiosi tradizionali in chiave non antropocentrica.

"… io come ti dicevo ho avuto anche un... come dire... c'è stato un fattore spirituale. Ho letto, e io non sono molto religiosa nel senso che sono stata battezzata e tutto ma non sono mai stata praticante... e... ho spesso sentito dire ma come mai nella bibbia c'è scritto di sacrificare questo animale, ma Gesù non era così, mangiava i pesci oppure no... Beh, a un certo punto ho letto una cosa che mi ha molto preso ed è stato il quinto vangelo che, non so se conosci, è il vangelo scritto da Tommaso e praticamente si dice che sia un vangelo, il primo ad essere ritrovato, ma non è mai stato reso ufficiale perché si discosta tantissimo dalla versione ufficiale ed è bellissimo! C'è veramente amore, rispetto, un aspetto di Gesù che è amore, che è una versione molto più leggera... non c'è il sacrificio, non c'è la pena e c'è amore e basta! E c'è anche una bellissima frase su questo argomento che è una cosa del tipo il leone può mangiare l'uomo perché il leone non è mai stato uomo. Ma l'uomo non può mangiare il leone perché l'uomo è stato leone. Quindi parla anche un po' di reincarnazione che è una

*cosa molto... che il cristianesimo non accetta e secondo me... poi uno può crederci o no, io non è che sono proprio credente però questo aspetto qui mi è piaciuto molto, di vedere un altro aspetto della religione dove c'è il rispetto per gli animali e dove c'è il discorso sulla reincarnazione a cui ho anche pensato perché effettivamente la reincarnazione dovrebbe funzionare come l'evoluzione di uno, e quindi noi siamo tutti stati animali... gli animali sono anime anche loro, e se stai mangiando un animale stai mangiando un'anima; sfruttare un animale, stai sfruttando un'anima. Ho fatto questo ragionamento qui! Dal punto di vista religioso non è che io segua una religione ma devo dire che questa lettura mi è piaciuta e ho scelto di pensare che se c'era Gesù, se c'è un dio, è così [rid*e]" (P#12).

La religione convenzionale occidentale si è evoluta in un contesto di mercificazione e oggettivazione degli animali ed essa quindi da sempre tende ad incoraggiare il dominio su di essi, promuovendo una gerarchia di utilità e importanza al cui vertice campeggia l'essere umano. Pianeta ed animali son visti come semplici proprietà dell'uomo, quando non come minacce da sottomettere e controllare (Tuttle 2005). Il mondo cattolico non ha dunque mai avvertito l'esigenza morale di adottare il vegetarismo come condotta di vita rispettosa e non-violenta dell'altro tout court giustificandosi con la lettura e interpretazione capziosa di alcuni passi della Bibbia in cui si dichiara che gli animali sono stati creati per gli uomini.

La teologia cattolica ha inoltre riservato la redenzione dal peccato originale solo all'essere umano, trovandosi quest'ultimo al centro dell'universo e portando così alla costituzione di un abisso insormontabile tra uomo e animale (Marcucci 2011). Tuttavia, come riferisce ancora Tuttle (2005), gli studiosi della Bibbia fanno notare che la parola ebraica tradotta nella Genesi con il termine "dominio" ha in realtà la connotazione di "custodia". Se tale accezione fosse corretta, il ruolo degli animali nella tradizione cristiana meriterebbe di tornare ad essere discusso. La Bibbia è stata interpretata in moltissimi modi e nonostante il richiamo di Gesù ad amarsi e non procurare dolore o sofferenza - possiamo dire, uno degli imperativi della filosofia vegan - così come il

fermo rifiuto della violenza nei confronti di tutte le creature, ciò appare un'idea radicale per la maggioranza dei cristiani quando estesa agli animali non-umani.

L'asserzione per sui spesso i vegani vengono tacciati di essere settari ed estremisti, è solo un modo per dequalificare politicamente una pratica disturbante e legittimarla invece attraverso la lente di una qualche fede religiosa, in questo modo forse rendendola più tollerabile. Relegando il veganismo ad un mero credo religioso o ad un sacerdozio, e quindi alla sfera privata e non contestabile di un soggetto, esso viene inserito (inconsapevolmente) in un ordine familiare e dotato di senso. Il fine ultimo è quello di percorrere la via più semplice: non mettere in discussione lo status quo, esimersi dalla riflessione sulle proprie azioni e sulle conseguenze delle stesse. Si rispetta il veganismo come si rispetta una religione anche se la volontà di non mangiare carne deriva da una constatazione etica di idee logicamente condivisibili. Considerare il veganismo al pari di un culto è una delle strategie più subdole della vegefobia[58], che mira ad ignorare la questione principale di una simile scelta: la politica.

Teniamo a specificare, comunque, che a tutti gli individui da noi coinvolti nell'indagine è stata posta una domanda relativa all'influenza della religione sul proprio percorso di transizione e che la risposta, in tutti i casi, è stata davvero poco mal interpretabile: la disaffezione nei confronti del cattolicesimo è evidente così come la distanza da qualunque altro orientamento, culto o credenza. Le citazioni degli intervistati che riguardano un avvicinamento tra il proprio corpo, le proprie azioni ed il creato e la natura concernono un livello di rispetto e consapevolezza "razionalizzato" entro una visione olistica della propria vita sulla terra, una concezione cioè biocentrica che in alcun modo è riconducibile alla fede o ad una qualche sorta di "spiritualismo" orientale ma che, talora, ne prende ispirazione.

[58] Il termine vegefobia è stato formulato per la prima volta nel manifesto francese del Veggie Pride (www.veggiepride.it) ed indica il rifiuto di un comportamento che implica aspetti politici. Proprio come l'omofobia rifiuta l'omosessualità, la vegefobia è il rifiuto del veganismo o del vegetarismo adottato per fini etici. Essa mira a screditare, minimizzare un comportamento e un atteggiamento tesi a porre in discussione i principi stessi del dominio umano e dello sfruttamento degli animali.

"*Uno dei principi belli dell'induismo dice che tu potresti reincarnarti in qualunque essere vivente: dal moscerino alla mucca, alla scimmia... in India sono vegetariani perché la mucca potrebbe essere tua zia morta settimana scorsa. Questa è una cosa molto bella perché se la vedi da questo punto di vista tu non puoi mangiare nessuno inteso come nessun essere vivente! Gli animali sono come noi, hanno il cuore, il sangue, il cervello come noi! È una cosa basilare anche se ci ho messo anni a capirlo*" (P#2).

È molto importante la testimonianza qui riportata proprio perché racchiude in poche parole, chiare e limpide, l'essenza stessa del veganismo etico.

6.6 Rapporto tra emozioni e cognizione

In molti casi quella che è stata definita come "catalytic experience" o evento "trigger" e che ha condotto a un cambiamento drastico delle abitudini, dei valori, e quindi dell'alimentazione, è stata accompagnata da forti emozioni negative come shock, senso di colpa e impotenza, vissuti che hanno accompagnato l'improvvisa presa di coscienza e la successiva rottura delle convenzioni e delle credenze valoriali introiettate e date per scontate dagli attori.

"*Sono stata accompagnata in una fattoria dove ho visto ammazzare un vitello. Ero con la mia famiglia, siamo andati a trovare un parente che ha la famosa masseria tra Puglia e Basilicata dove allevano animali da rendita e... in quell'occasione ero da loro in visita ed era proprio il periodo che stavano macellando e la mattina che siamo arrivati io ho proprio visto il vitello tirato su dalle zampe e gli hanno sparato in fronte. Più che la scena in sé, mi ha colpito l'odore... mi è entrato nel naso quell'odore e ancora se entro in alcune cucine o mia madre cucina qualcosa, quell'odore lì mi ricorda quella scena... io lì ho deciso basta! A livello sensoriale mi ha colpito l'odore! Mi sono pietrificata, non sono riuscita nemmeno a distogliere lo sguardo... poi vabbè sono stata male a livello psicologico tanto. Non capivo e mi chiedevo perché in tutti questi anni mi*

hanno fatto mangiare, o comunque non mi hanno detto la verità perché finché una cosa non la vedi con gli occhi tuoi..." (P#2).

"*Eh…. Perché… perché mi sono reso conto che… ho raggiunto un certo grado di consapevolezza di cosa accade e quindi non sono più riuscito a mangiare o utilizzare animali, diciamo. Come… guardando video… di allevamenti, su youtube. Sono andato io a informarmi e mia moglie poi è vegana e allora mi sono informato…*" (P#7).

Secondo la McDonald (2000) ci si trova quindi di fronte ad una reazione violenta, di procurata consapevolezza, appunto. Essa consente una comprensione immediata da parte dell'individuo delle conseguenze delle sue abitudini e prassi alimentari ai danni degli animali. L'emotività sembra pertanto essere una leva motrice per il processo di transizione al veganismo; essa, in seguito, permette di operare una riflessione razionale ovvero dopo il verificarsi dell'evento epocale. Per potersi indirizzare verso una scelta consapevole, infatti, i soggetti intervistati hanno riferito l'esistenza di una fase successiva di maggiore ponderazione, in cui le emozioni hanno poi trovato lo spazio per essere decifrate, interpretate e contestualizzate dal punto di vista cognitivo. Questo ha permesso di poter comprendere l'associazione diretta tra acquisto di carne e derivati e sfruttamento animale, dirottando così l'azione verso altri consumi.

"*Tu associ quell'immagine di morte al latte e io adesso non lo posso assolutamente tollerare il formaggio. Però è stato tutto un lavorio…*" (P#3).

Infatti, la razionalizzazione dello stimolo emotivo, successivamente, si manifesta nell'identificazione e nel riconoscimento dell'esistenza di una relazione di potere tra umani e non-umani, ma anche di un parallelismo percepito tra animali da compagnia e animali da reddito, che si interseca nuovamente con emozioni negative quali senso di colpa, collera, sconforto, tristezza.

"Cacchio, ma è vero! Io mangio animali morti! [ride]. Lì forse c'è stato un risveglio e da lì quindi... tra l'altro io all'epoca avevo un criceto e ho iniziato ad associare tutte le volte che mangiavo o vedevo sul piatto degli animali interi, il coniglio, il pollo... non riuscivo! Non riuscivo perché mi veniva proprio l'associazione e ho iniziato così" (P#12).

Nell'ambito delle neuroscienze, lo studio del rapporto tra emozioni e cognizioni è stato fortemente promosso dal lavoro di Damasio e dalla sua "Teoria del Marcatore Somatico" (1994). Essa afferma che in ognuno di noi albergherebbe un meccanismo psicologico capace di segnalare le emozioni scatenate da alcuni eventi e situazioni vissuti attraverso l'esperienza diretta, i quali vengono in un secondo tempo ricontestualizzati dal punto di vista cognitivo. Nell'esperienza di adesione al veganismo, quindi, entrambi i fattori dovrebbero essere presi adeguatamente in considerazione e analizzati.

Sembrerebbe, infatti, che sia le emozioni che la razionalità giochino un ruolo importante nel processo di transizione dall'onnivorismo al veganismo. Per alcuni, la logica è il primo strumento cognitivo utilizzato per processare le informazioni ricevute mentre per altri è la sensibilità a guidare tutto il percorso di trasformazione. Per molti, l'importanza della logica e dell'emotività variano di influenza nel corso del tempo ma ambedue concorrono a mantenere coerenza con i principi etici cui ci si è ispirati.

Un altro tema legato all'intreccio tra emozione e cognizione entro le narrazioni degli intervistati, è quello della repressione. Alcuni dei partecipanti, ad esempio, hanno riferito che, sebbene da tempo a conoscenza di situazioni percepite come spiacevoli e incongruenti rispetto alle proprie idee in linea astratta, la repressione di questo genere di informazioni per un periodo di tempo più o meno lungo ha garantito una solidità di base relativamente alla propria identità. Il fine (inconscio) sarebbe stato dunque quello di non mettere in discussione i propri valori, abitudini e convinzioni o di procrastinare il più possibile l'avvio della transizione perché ritenuta faticosa.

"Non è stato dall'oggi al domani, no? Perché comunque come ti dicevo ho sempre pensato che fosse sbagliato, non è una scusante però anni fa l'informazione era molto

più blanda rispetto ad ora, adesso con un click arrivi dall'altra parte del mondo e quindi il detto "occhio non vede, cuore non duole" purtroppo è stata la causa di questo temporeggiamento…" (P#1).

"*E lì mi sono posta tutte le questioni e sono andata a vedere e a informarmi, che poi sono cose che… in realtà, sono sotto i nostri occhi ma non le volevo vedere probabilmente…! In realtà noi la verità ce l'abbiamo dentro è che non vogliamo vederla perché ci giustifichiamo per i 5 minuti di gusto a cui siamo stati abituati… e in realtà secondo me l'uomo è egoista, cioè io stessa sono stata così*" (P#3).

Come già suggerito da McDonald (2000), in seguito all'evento catalizzatore emergono due possibili atteggiamenti: da una parte può accadere che il soggetto reprima ("repression" McDonald, 2000: 6) la conoscenza acquisita, dall'altra esso si orienta verso una nuova strada ("becoming oriented" op. cit.: 6) proprio in forza della nuova consapevolezza appresa. Nel primo caso l'individuo, attraverso il meccanismo di negazione (Joy 2009), respinge la verità così come si è rivelata e tenta di allontanarsene fino al momento in cui nuovo evento trigger richiama alla memoria la precedente esperienza; nel secondo caso, invece, il soggetto si lascia coinvolgere, palesando un'esigenza informativa per eventualmente adottare un provvedimento.

Mentre le visioni più tradizionali in merito al ragionamento etico (Kohlberg 1984; Kurtines e Gewirtz 1991; Lapsley 1996; Turiel 1983) suggeriscono che le posizioni morali vengano adottate *in seguito* a un compiuto ragionamento razionale, dove le emozioni sarebbero semplicemente la conseguenza della formulazione di nuove idee e concetti, al contrario, prospettive più recenti, sottolineano come ragionamenti anche piuttosto complessi possano essere la causa, più che la conseguenza, di risposte emotive verso il mondo esterno (Cosmides e Tooby 2000; Damasio 1994; Fessler e Navarrete 2003; Greene, Sommerville, Nystrom, Darley e Cohen 2001; Haidt 2001).

In base alle risposte fornite dai partecipanti è possibile notare, quindi, che il percorso relativo alla scelta di diventare vegani può essere interpretato come un processo di apprendimento le cui radici poggiano nel proprio senso di identità, sia

rispetto a se stessi, che al mondo. Le persone che hanno partecipato allo studio hanno raccontato di essere arrivate alla scelta definitiva attraverso una narrazione, una ridefinizione di ciò che erano in precedenza, e la comunicazione di questo messaggio agli altri avviene attraverso determinate pratiche.

6.7 Il processo di apprendimento e stabilizzazione

Abbiamo constatato che in molti casi la scelta di diventare vegetariani è legata a dinamiche riconducibili all'emotività, concretizzatasi nel rifiuto di mangiare i prodotti di origine animale che in modo più marcato evocano morte e sofferenza (ossia carne e pesce), mentre la scelta vegana si accompagna più spesso ad una maggior componente razionale nel processo decisionale.

"Allora, dunque... sono vegana da quattro anni ma prima sono stata vegetariana per tre anni. Tutta la mia vita precedente, oggi lo dico a malincuore, è stata quella di un'onnivora... ma meglio tardi che mai. L'input alla scelta vegetariana è partito dal mio primo figlio e ha cominciato a parlarne a me e a sua sorella. Per me è stato semplice e naturale documentarmi anche perché in casa cominciavano a girare tanti libri sull'argomento, ed io stessa, attraverso i social networks tipo Facebook, ho scoperto l'esistenza di pagine che parlavano del vegetarianismo e di tutto ciò che a esso è connesso… […]Quando ho cominciato a capire cosa si nascondeva dietro quel piatto che ho sempre mangiato e che per tanto tempo anch'io ho offerto in tavola alla mia famiglia, ho deciso che non potevo più provocare tutta quella sofferenza che ho visto nei vari video online […] Per il gusto della nostra gola, poi... Non trovavo il senso, mi sentivo maledettamente in colpa… come se mi si fosse rivelato un fatto inconcepibile… nel senso… come se non lo avessi saputo, come se non ci avessi mai pensato che mangiare carne significava la morte di qualcuno, non qualcosa. Il senso di colpa è stato devastante, ecco… mi sono sentita impotente… E questo senso assoluto di empatia e compassione, a poco a poco ha fatto sì che ripensassi anche al fatto che non solo quegli animali morivano per la mia gola, ma venivano anche sfruttati per dare a me tutti i loro

derivati fino all'ultimo….pelo! E questo era per me insopportabile. Da qui è inevitabilmente nata la scelta vegana... scelta che non rinnego, naturalmente. Forse perché questa è stata ben ponderata e condivisa con la mia famiglia, non ho avuto particolari difficoltà nella fase di transizione se non quella di inventare un modo diverso di mangiare, che magari all'inizio, soprattutto se si lavora e si ha poco tempo, può dare un po' di smarrimento" (P#14).

Sembra che l'adozione del veganismo sia connotata da un crescendo di consapevolezze sempre più profonde e logiche, dettate anche dal continuo aggiornamento rispetto alle tematiche che riguardano l'impiego degli animali per fini umani e da un ampliamento della conoscenza delle pratiche di sfruttamento di essi.

"*È stato un po' difficile perché vivevo coi miei e a casa mia si mangiava carne, non eravamo abituati a questa idea e quindi è stato un po' difficile, invece il passaggio al vegano è stato diverso perché ci ho messo un po' di spirituale nella cosa, nel senso che comunque non mangio più carne ma comunque nel formaggio io ci vedo comunque la sofferenza e non voglio nutrirmi di sofferenza. Quindi ho fatto questo pensiero qui che è nato da lì e poi naturalmente ho iniziato a informarmi, leggere cose sugli allevamenti, che gli allevamenti felici non esistono, tutte queste cose*" (P#12).

"*… prima era una cosa di pancia e adesso è una cosa di testa, cioè io vedo la pizza con la mozzarella e tutti mi dicono ma come fai a mangiarti la pizza senza mozzarella?!, io dentro di me penso che non mi serve, non ne sento la mancanza*" (P#12).

"*Intendo dire che… all'inizio sono diventata vegetariana secondo un approccio caritatevole. Poverini gli animali, soffrono anche loro, ma che ingiustizia. Questo rimane alla base del discorso, ma non è solo cosa sta dietro al perché ho fatto questa scelta… quando dico che è politica è dire che i meccanismi di oppressione alla base*

dello sfruttamento animale sono poi gli stessi che stanno alla base di tutte le oppressioni" (P#20).

"*L'idea iniziale è stata di riprovare a diventare vegetariana e ho comprato un libro, quello di Safran Foer [Se niente importa, ndr] e mentre lo leggevo mi è stato chiaro che quella era la scelta giusta, ho avuto la sensazione che da lì proprio non si torna indietro. Mi è stato molto chiaro. Da lì a diventare vegana è stata una questione più razionale, di coerenza, nel senso che mi sembrava stupido a quel punto mangiare i derivati continuando a dare soldi agli allevamenti e contribuire allo sfruttamento animale. Diventare vegetariani è stato un impulso, anche emotivo, sul diventare vegana è stato più razionale*" (P#31).

Con l'aumentare delle conoscenze in merito alle pratiche di sopruso implicate nell'alimentazione carnea e alla conseguente presa di consapevolezza del significato di tutto ciò, i partecipanti allo studio, guidati da un sentimento di compassione, sono diventati sempre più convinti delle loro idee e della scelta intrapresa fino alla presa di distanza netta dalle proprie consolidate abitudini.

"*Ho vissuto [la fase di transizione] e la vivo ancora oggi come una personale vittoria.*

Errori nei primi anni, nella fase vegetariana. Errori nell'organizzare un piano alimentare equilibrato che ho l'impressione di aver raggiunto oggi, da vegano. Da vegetariano a vegano ho la sensazione di aver chiuso un cerchio, di aver colmato quelle lacune etiche che hanno dato avvio alla mia personale rivoluzione. A tutto tondo. Non solo alimentazione ma consumo consapevole" (P#27).

"*Non mi piace il fatto che la TV ne parli in modo così approssimativo e mi dà fastidio… il fatto che mi dicano che è una moda quando invece per me è una scelta profonda. Io me ne frego delle mode, non lo farei mai per quello ed essere messa dentro… non è accettabile*" (P#31).

Dalle trascrizioni emerge come, attraverso il reperimento delle informazioni, la lettura (anche individuale), i ragionamenti e le conversazioni intrattenute con gli altri veg*, gli intervistati si siano appassionati alle attività legate allo stile di vita vegano, alle novità alimentari e al desiderio di saperne sempre di più, di farsi coinvolgere a tutto tondo.

"…Poi ho iniziato a informarmi non tanto su come venivano trattati gli animali negli allevamenti ma cosa provavano gli animali, se sono esseri senzienti" (P#1).

"*In pratica ho proprio cominciato ad apprezzare gli animali nella loro essenza, ho iniziato ad ammirarli e a pensare che fosse giusto rispettarli per quanto fosse in mio potere*" (P#4).

In seguito all'evento epocale, i partecipanti hanno affermato di essersi orientati verso un maggiore interesse per l'apprendimento di tematiche legate al maltrattamento degli animali, alle pratiche di sfruttamento, e alla dieta vegetariana/vegana. Nasce in questo modo la volontà di inserirsi in un mondo completamente diverso dal proprio, caratterizzato da un diverso stile di vita da intraprendere e conoscere.

Essere orientati alla scelta veg* richiede quindi una certa apertura mentale in direzione dell'accoglimento di nuove istanze e informazioni e verso l'assimilazione di un nuovo stile di vita. Quest'ultimo può essere concettualizzato secondo la proposta di McDonald (2000) come la trasformazione della cosiddetta "world view" (op. cit.: 6) ovvero lo sviluppo di una prospettiva olistica sul mondo adottata dai soggetti che hanno compiuto la "transizione".

"*Eh, bella domanda! Per me [essere vegani] è proprio un percorso, una cosa che cresce che in qualche modo trova un equilibrio. Per me adesso è diventato il fatto di rispettare gli altri e me stessa ma non solo dal punto di vista salutistico. Io mi sento bene perché sto rispettando gli altri, cioè gli animali, il mondo… perché essere vegana*

significa anche non inquinare come con gli allevamenti intensivi e quindi essere vegani è essere in pace col mondo in qualche modo e rispettare la terra e quindi anche me, mio figlio. Sono molto felice che questo mi abbia portato a un'educazione che a lui servirà, sono convinta, molto nel rispetto delle persone… va molto oltre il cibo, va nella direzione della pace… per me essere vegani vuol dire pace, non vuol dire guerra. Per me non essere vegani vuol dire fare una guerra nel lato più esteso della cosa" (P#3).

Il concetto di eguaglianza viene esteso anche ai non-umani, diventando così la base di una pratica anzitutto etica. Il riconoscimento degli animali come esseri senzienti e meritevoli di rispetto diviene il fulcro fondativo della filosofia vegana al punto di cercare di essere coerenti anche nelle scelte più elementari come vestirsi, prendersi cura di sé, della casa, etc..

"*Essendo vegan da soli tre anni e avendo più o meno in concomitanza avuto modo di riflettere anche sul consumismo, non mi si è ancora proposto il problema dello shopping di vestiti e scarpe: ho comprato ben poco da allora, scegliendo materiali vegetali o sintetici, ma sto usando ciò che avevo già precedentemente. Soprattutto all'inizio avevo paura ad espormi confessando incertezze, dubbi o passi falsi specialmente riguardo al vestiario e ai prodotti di cosmesi e per le pulizie: mentre avevo le idee ben chiare sul cibo, poiché mangiare è un atto quotidiano, ero più esitante nelle scelte riguardanti acquisti meno frequenti*" (P#36).

Gli interrogati sembrano coscienti del fatto che ammettere che gli animali soffrano e farsi carico della responsabilità di minimizzare tale sofferenza, obbliga in qualche modo a capovolgere drasticamente il proprio stile di vita e abitudini giacché lo sfruttamento animale è alla base dell'economia capitalista. Gli intervistati scelgono di fare pressione sul mercato anche attraverso le proprie azioni quotidiane, decidendo di evitare l'acquisto di un certo tipo di prodotti.

Secondo McDonald (2000), essere vegani sembrerebbe pertanto divisibile in due dimensioni concettuali differenti ma dialogiche: esse corrispondono a ciò che Mezirow

(1991) chiama “communicative learning” e “instrumental learning”. Nel primo caso si ha a che fare con le idee, i concetti; nel secondo si ha a che vedere con le abilità e le conoscenze di cui si ha bisogno per vivere vegan: saper cucinare, leggere le etichette, cosa ordinare al ristorante, che tessuti acquistare, etc..

“*I primi due mesi sono stati un incubo perché ci mettevo una vita a leggere gli ingredienti e ho capito che da vegetariana tante cose che non sapevo ho mangiato perché non ero abbastanza consapevole tipo la gelatina di pesce, lo strutto e il passaggio al veganesimo mi ha dato proprio la spinta a capire cosa mangiavo, cosa che prima non facevo e la spesa era molto più distratta*” (P#2).

“*L’unica difficoltà che sto incontrando ora che sono vegano è per la lana. Sebbene sia sempre stato poco attento alle etichette e al dress code, faccio un lavoro in cui non posso vestirmi sempre come voglio. E, per l’inverno, non ho ancora trovato un vero succedaneo vegano alla lana che permetta quel minimo di eleganza richiestomi in udienza. Oggi la tecnologia permette tanto e sto, bene o male, riuscendo*” (P#37).

In questo senso, la sfera privata del quotidiano degli individui è fortemente condizionata. Essi devono confrontarsi con un nuovo modo di vivere, secondo principi completamente differenti, spesso in antitesi a quelli con cui si è cresciuti. La ristrutturazione di azioni e gesti abituali dati per scontati prevede impegno, attenzione, dedizione. Tutto ciò che prima si acquistava, indossava, usava per le più differenti richieste della vita quotidiana, ora va analizzato, compreso, confrontato perché potenzialmente “pericoloso” per l’integrità del soggetto e della sua decisione. Anche questi cambiamenti contribuiscono a ridefinire la nuova identità del singolo.

6.8 Identità vegan

Il cambio di alimentazione influenza le pratiche alimentari, l'identità, le dimensioni psico-sociali, le norme e le interazioni sociali. Essere vegani, infatti, agisce sensibilmente anche nella relazione con se stessi.

"*È una scelta per me, che mi connota come persona. Una scelta etica, una filosofia forse, che mi ricorda in cosa credo e mi fa sentire molto bene nel senso che da quando sono diventata vegana mi sento molto più coerente con i miei principi di vita. Mi fa sentire, mi ricorda per me cosa è importante cioè ok, hai un valore e lo porti avanti quotidianamente… non mi sento arrivata, mi sento che posso migliorare però mi sento coerente con quello in cui credo e degli altri mi frega proprio poco!*" (P#31).

Quando i partecipanti si definiscono vegani davanti agli altri, essi vogliono dire di più di quanto non facciano perché il set di credenze e valori impliciti nell'aggettivo "vegan" manifesta da subito principi valoriali importanti per loro. "Sono vegan" è infatti un'espressione che denota un "modo di essere" a tutto tondo che si riferisce a tutti gli aspetti dell'esperienza individuale: include credenze, valori, identità, comportamenti abituali.

Lo stile di vita è sicuramente connesso al modo di essere in una forma più profonda di quello che siamo abituati a pensare e l'adozione del veganismo ne è una prova inconfutabile. I valori giocano un ruolo importante nella definizione di sé come vegan. Le credenze, i comportamenti, le pratiche, i valori piuttosto che i fattori demografici sono la chiave per comprendere scelte alimentari come il veganismo ed il vegetarismo, le quali possiedono un sostrato filosofico.

"*Ok, allora per me è uno stile di vita. Dieta è riduttivo. È uno stile di vita che contempla una scelta alimentare, una scelta etica, […]il pensare di sfruttare in qualche modo la morte di un animale nel cibo, nei vestiti… non fa più parte di me, non riesco. È uno stile di vita a 360° in favore di uno stile di vita più sostenibile. Cioè secondo me va a contemplare anche il consumo di acqua, non è che uno dice "eh ma io sono vegano, sono figo!" e poi si fa il bagno tutti i giorni, cioè la tua impronta ecologica poi ha un*

valore, no? Secondo me è uno stile di vita a tutto tondo… […] Io amo gli animali e non li uccido e questo è essere vegani… beh io estendo un po' l'essere vegan a tutto un discorso di sostenibilità ambientale. Abbraccia un po' tanti aspetti: ambiente, natura, animali, avvicinarsi alla natura e cercare di vivere più vicini alla natura, più secondo i ritmi della natura" (Valeria B., 33 anni).

"*Allora, la domanda è sbagliata perché vegano ha una definizione molto precisa. Alla parola veganismo do la definizione di chi l'ha inventata, cioè la Vegan Society e io sono molto rigido in questo. Il veganismo è una filosofia di vita basata sul rifiuto dello sfruttamento animale e la motivazione è solo una. Non indossare pelle non ha implicazioni salutistiche e chi mangia esclusivamente vegetale per salute, sta seguendo una dieta mentre il veganismo non si limita a una dieta, o meglio… il regime alimentare è solo una conseguenza di quello che tu abbracci. Così come il veganismo non è la morale completa di una persona ma fa parte della morale di una persona. Questo per rispondere alle critiche sul fatto che chi è vegano pensa solo agli animali. No. non è vero. Chi è vegano pensa anche agli animali per definizione. La domanda potrebbe essere: come vivi tu il veganismo? Lo vivo attraverso quello che compro al supermercato e nei negozi e attraverso l'aiuto che cerco di dare ad alcune associazioni con cui collaboro*" (P#29).

"*Per è compiere una scelta d'amore e credere in un mondo più gentile… accettare di essere pionieri di un futuro mondo meraviglioso. Ecco anche perché ho il pride, mi sento di avere avuto la fortuna di poter sperimentare quanto sia magnifico questo mondo. Visto che la motivazione principale era il non essere più un ingranaggio di morte e dolore, ok mi sono sottratta e faccio parte di un mondo costruito sul rispetto e l'accoglienza di tutti e questa è una fortuna, è bello poterlo dire. […] è una scelta che sembra piccola ma per come è fatta la società, che ti fornisce prdotti, indicazioni su cosa mangiare e una serie di punti di riferimento per quel tipo di struttura… allora da una piccola cosa capisci come devi cambiare tutte le coordinate di tutto. Abitudini, te stesso, schemi mentali… devi riconoscere certe cose, certo, è tutto una conquista, un*

capire, un mettersi in discussione fino alla fine. È un percorso ed è chiaro che la tua identità che si forma attraverso la tua esperienza, ne risente. Insomma noi siamo i pionieri, noi iniziamo. Un po' di cambiamenti li stiamo vedendo" (P#18).

Per la maggioranza dei vegani intervistati, la pratica di non nutrirsi di animali, esula dunque dalla mera scelta alimentare, diventando invece una componente essenziale della propria nuova identità incorporata. I vegani si confrontano con le tradizionali gerarchie alimentari razionalizzando le proprie scelte e tenendo conto della dimensione della responsabilità ("social altruism", Dietz, Frisch, Kalof, Stern & Guagnano 1995: 536) e della preoccupazione per le altre specie ("biospheric altruism", op. cit.: 536). I soggetti, così, cominciano ad assegnare importanza agli effetti delle proprie scelte su se stessi, i propri familiari, sugli altri umani, sui non-umani, sull'ambiente.

"*Io ho sempre avuto dentro questo, anche se prima ho detto che i miei genitori… loro sono abbastanza di ceto basso e quindi non si sono mai posti questo dubbio, però devo ammettere che da parte di mio padre specialmente, ho avuto un grande insegnamento cioè il rispetto per tutto. Io mi ricordo che quando ero piccolo mio padre prendeva i moscerini, le mosche, le cimici, le portava fuori… sembra una sciocchezza, ma questa roba qui mi ha avvicinato all'essere sensibile rispetto agli animali non umani*" (P#1).

Come già proposto da Shapiro (2014: 70), l'adesione alla filosofia vegetariana/vegana è una "*real way of being*", un modo di esperire e vivere associato a particolari forme di relazione col sé, con gli altri animali e la natura, con le altre persone. In questa nuova prospettiva l'animale non viene più visto come strumento o cibo ed il pensiero rispetto alla tutela e al benessere animale viene esteso anche ad altre aree dell'esperienza e delle pratiche quotidiane. In molti casi, ancora, le idee si sono sviluppate intorno al pensiero che gli animali possono provare emozioni, dolore, sofferenza, gioia ma anche alla connessione con i propri sentimenti ed emozioni.

"[gli animali] sono esseri viventi e per cui, nel senso, l'unica cosa che gli manca è la parola ma forse chiamarli sentimenti non è esatto però il legame che c'è tra una mamma e un figlio è lo stesso nella razza umana come tra gli animali. È un legame che non puoi spiegare, non c'entra il fatto di saper parlare, è un legame che c'è, ed esiste e non puoi portare via un cucciolo alla sua mamma. Ha il diritto di crescere con lei, imparare, muovere in spazi dignitosi e non essere rinchiusi in gabbie di metallo, torturati... poi vedi camion che trasportano animali uno sopra l'altro, che non hanno idea di cosa stia succedendo..." (P#10).

La risultante di questo processo di conoscenza approfondita e di presa di consapevolezza di una sostanziale incongruità del proprio stile di vita con la nuova identità fondata su nuovi valori, è stata l'adozione di una visione del mondo apparentemente condivisa da tutti i vegani intervistati - naturalmente con sfumature diverse - che prevede un principio di uguaglianza tra animali umani e non-umani. A partire da questa idea si sviluppa la base per tutte le considerazioni etiche che caratterizzano la scelta vegana, ma anche le scelte concrete nella vita di tutti i giorni.

L'identità vegetariana/vegana è composta da una miriade di relazioni cognitive, emotive, culturali, sociali e filosofiche che contestualizzano e giustificano la stessa pratica del vegetarismo/veganismo. L'identità è così un outcome di pratiche incorporate e le scelte alimentari possono fungere da marker di identificazione e distinzione del sé, lavorando per la costruzione e comunicazione di una identità nuova. Coloro che decidono di adottare la filosofia vegan e alimentarsi di conseguenza, allora, utilizzano la propria dieta come strumento di espressione del self, incarnando letteralmente tale pratica nella propria personalità e nell'elaborazione e messa in atto di prassi inedite. La dieta vegan e la sua filosofia, diventano determinanti nel processo creativo di rielaborazione di sé.

6.9 Impegno e identità collettiva

Strettamente legato al tema dell'identità personale e sociale, un altro argomento emerso dalle interviste è quello che viene definito come "committment" nel modello di McDonald (2000). Infatti, da alcuni colloqui emerge la dimensione della ristrutturazione delle abitudini e delle concezioni e, a volte, la fatica degli intervistati per mantenere coerenza con la scelta effettuata, in particolare nel perseguire lo stile di vita associato alla filosofia vegan poiché esso implica una ridefinizione di valori, abitudini, gerarchie personali ed un alto grado di attenzione verso le normali azioni, consuetudini e, in generale, verso gli aspetti normali dell'esistenza che gli attori hanno sempre dato per assodati. Con le parole di Adams essi dovranno vivere secondo una politica del "*living with attention*" (2000: 43), ovvero prestare una costante attenzione a ciò che li circonda, rendendo del tutto impossibile dare per scontate cose che prima erano ovvie, basti pensare agli ingredienti di qualunque cibo, agli abiti, ai cosmetici ed ai consumi in generale.

"*È stato un cambiamento grosso ma non ha cambiato la mia vita radicalmente cioè il mio stile di vita è continuato ad essere quello. Le mie attività non ne hanno risentito e quindi non è stato un cambiamento radicale. È stato ampio perché ha riguardato il modo di pensare, vedere le cose, di comportarsi! Dal cibo al vestirsi, al lavarsi, pulirsi. Qualsiasi comportamento quotidiano devi porre un'attenzione che prima non ponevi*" (P#7).

Il termine "committment", però, sembra assumere anche un significato positivo se pensato in relazione a obiettivi più elevati che auspicano un cambiamento di larga portata dello stile di vita e del conseguente benessere animale.

Quando si pensa al concetto di "impegno" all'interno del gruppo dei vegani, si può fare riferimento anche al lavoro di Kanter (1968). Egli descrive tre componenti principali in relazione alla dimensione del commitment in un gruppo: anzitutto le modalità di mantenimento dell'impegno; secondariamente la coesione interna; infine il controllo reciproco da parte dei membri. L'impegno individuale di ognuno viene aumentato dall'identificazione dell'assunzione di un ruolo sociale all'interno del

gruppo; ciò da una parte coinvolge le credenze dell'attore il quale si sente utile a quello stesso gruppo e dall'altro mantiene così la sua identità, "sacrificandosi" e investendo nella causa al fine di ottenere solidarietà dagli altri vegani.

"[…]in un gruppo c'è anche l'altra mia amica vegana e ci diamo forza" (P#31).

Per quanto riguarda, invece, il fattore coesione, questo è riconducibile agli aspetti emotivi ed affettivi nutriti nei confronti delle altre persone. Tematiche condivise entro i confini del gruppo quali l'emarginazione, il confronto, le perplessità rinforzano il senso di coesione degli attori, supportando l'identificazione in una identità collettiva. Tuttavia, l'aspetto più importante secondo Kanter (1968) per mantenere stabilmente l'impegno all'interno di un gruppo è la comune percezione di una sorta di esclusione (dinamica out-group) e "persecuzione", riferibile, in questo contesto, al fenomeno del "vegan shaming" o "vegefobia", trattato più in dettaglio successivamente. A differenza di comunità più estese, a tenere insieme lo sparuto gruppo dei vegan sembrerebbe essere la solidarietà (Lupton 1999), alimentata da frequenti episodi di stigmatizzazione.

Una teorizzazione simile a quella di Kanter è stata proposta anche da Lawler (1996, 2000) e definita "Teoria della Coesione Relazionale". Secondo Lawler esistono due fattori principali che conducono all'assunzione dell'impegno entro un gruppo sociale: la presenza di legami fra gli individui e la definizione di confini in-group, i quali difatti dipendono anche dalla costruzione di una solida identità personale e collettiva. La percezione di condividere una comune identità con gli altri veg* è molto presente nelle narrazioni degli intervistati, e si accompagna ad emozioni positive grazie alle quali vengono stabiliti affetto e comunanza.

Il controllo reciproco da parte degli aderenti al gruppo rispetto alla coerenza dei partecipanti è, infine, l'ultimo aspetto individuato da Kanter (op. cit.) e pone in relazione la scelta vegan alle norme e alle convenzioni del gruppo di cui si entra a fare parte. Questo genere di controllo, a tratti assume la forma di un giudizio rispetto al grado di compattezza del proprio impegno alla causa e fomenta malcontento e

discussioni fra i membri del gruppo, rendendo talvolta fragile e instabile l'adesione alla filosofia vegan.

"*Nel senso che poi ti rendi conto di quanta pochezza c'è anche in certi ambiti… io pensavo che avendo rispetto per gli animali, la gente attivista di questi movimenti, ce l'avesse pure per gli umani… mi sbagliavo!! Un sacco di personalismi, discussioni, volontà di rendersi noti… conta che anche il periodo era proprio quello di ascesa del movimento animalista anche a livello mediatico… ancora non si parlava di stili di vita, di etica, ma di diritti degli animali, della loro capacità di soffrire, etc. e insomma, tutti questi casini, litigi interni alle associazioni, "io ho fatto quello!", "no, non l'hai fatto", "tu non sei veramente vegano", "sei vegano livello 9", insomma ora ironizzo però davvero c'è gente che ragiona così, tuttora… ecco queste cose mi hanno fatta allontanare di brutto dalle associazioni… mi hanno resa un po' autonoma*" (P#4).

La scelta vegan, quindi, in quest'ottica può essere descritta non tanto come una dieta fine a se stessa, quanto piuttosto come un mezzo per confermare il proprio impegno o la validità di un più ampio orientamento o stile di vita. Nel corso del tempo, infatti, il veganismo diviene un fine in sé, trasformandosi in un set di pratiche simboliche e corporee che riflettono una moltitudine di relazioni ideologiche e filosofiche, e che si estendono ben oltre il benessere alimentare.

6.10 Interazioni con gli altri

I modelli alimentari condizionano fortemente anche le relazioni sociali: dal vissuto familiare a quello amicale, lavorativo ed amoroso. L'adesione alla filosofia vegan comporta numerose conseguenze nelle interazioni con gli altri: in particolare nella propria famiglia e all'interno della propria rete amicale. I parenti più stretti, al contrario di quanto ci si aspetterebbe, sono spesso i più grandi antagonisti della scelta veg* o perché preoccupati per la salute del proprio caro o perché la scelta, vegan in particolare, è interpretata come una devianza, una forma di ribellione, una moda.

"*…per me era abbastanza complicato abbracciare questa scelta perché comunque in casa quando ero sposato era difficile per me perché comunque la mia ex moglie non era sensibile come me a questo nuovo modo di alimentarsi e per lei già era davvero una rottura di scatole che fossi vegetariano, per me era un passo in più verso la mia futura separazione [ride]. Perché secondo me due persone che sono completamente distanti sotto questa cosa così importante, è difficile andare avanti e quindi per questo, cioè non è una scusa però secondo me il mio processo di diventare vegan è stato molto limitato anche da questo perché io ho dovuto fare un po' con calma perché se no… cioè già facendo così, con tutta la calma che avevo, già sembravo un pazzo per alcuni, non solo per la mia ex moglie ma anche parenti, perché nel mio caso non ho avuto nessuno che mi ha introdotto a questo, mi ha introdotto la rete e poi i primi attivisti che ho conosciuto quando ho fatto attivismo in LAV a Monza, però io ero solo completamente*" (P#1).

"*La mia ragazza ha reagito male perché… […] c'è stato un po' uno shock perché all'inizio mangiavamo pasta al pomodoro e insalata, una cosa tristissima! [ride]. E lì discussioni: "ma basta! Quando ti passerà 'sta cosa?? Guarda che è una moda!", ma no che non è una moda! Poi dopo hanno tutti capito, magari non condiviso, le mie argomentazioni e poi so che anche loro hanno cambiato il loro stile di vita*" (P#9).

In questo modo non solo viene svalutato il portato etico sotteso all'adesione al veganismo, ma viene anche sottratto valore alla capacità di raziocinio del soggetto che ha optato per questo stile di vita. "*È una moda, è un periodo, è un caso, passerà…*" sono frasi ricorrenti nelle parole degli intervistati, perché pronunciate da parenti, amici, partner, sconosciuti indiscriminatamente. Sebbene la strategia giusta sia forse quella di ignorare asserzioni del genere, è necessario sottolineare che queste ultime costituiscono uno strumento linguistico potente volto alla svalutazione di una scelta etica importante, o mirate a distrarre l'attenzione del soggetto per riportarla su binari conosciuti, condivisibili, normali.

"Eh… con mio padre io mi sono sempre scornata su qualsiasi cosa ed è così tuttora, quindi per lui era un colpo di testa perché ero la stramba della famiglia mentre mia madre è stata zitta, più che altro per andare incontro a mio padre, in mia presenza non si scontrano mai. […]. Invece mi è venuto in mente uno che mi rompe le scatole ed è mio zio! È una persona buonissima ma è limitato, su molti aspetti… lui è un "so tutto io" da sempre, tu hai torto a priori davanti a lui e ti spiega pure il perché, è così, non gli fai cambiare idea e di solito con lui non tocco l'argomento però lo fai lui! È andato a dire a mio padre "eh, vedrai, rimarrà single" e io mi sono incazzata da morire e mio padre "e perché scusa?" e lui "perché è vegana", e mio padre "e quindi?"… […]. Molti comunque hanno un giudizio esagerato su questa cosa, vanno in allarme appena sentono dire "vegano", hanno paura, una paura folle perché hanno paura che tu li attacchi, nel sentito comune è così perché quelli che emergono sono i fuori di testa che vanno in tv o che fanno i leoni da tastiera, mentre le persone normali non sono così, stereotipizzi i vegani!" (P#6).

"[…] per un periodo mi sono dovuta allontanare, davvero. Ogni occasione era buona per darmi contro. Ricordi intere feste trascorse a dissertare sul perché il cane, il coniglio sì, il cavallo allora è così, e bla bla". Insomma, poi quando hanno visto che era una cosa seria, a cui tenevo, hanno smesso. Si sono abituati!" (P#35).

Gli atteggiamenti di disprezzo, svalutazione, provocazione a volte complicano le cose al punto tale che gli intervistati sono costretti a ridurre i contatti con la famiglia, le visite o ad evitare di ritrovarsi insieme durante le feste comandate, momento in cui la tensione raggiunge spesso l'apice. Gli intervistati si trovano frequentemente a dover limitare i conflitti, negoziando la propria presenza in modo da renderla accettabile e non fonte di minaccia per gli altri commensali. L'adesione al veganismo, pertanto, sembra in qualche modo scombussolare, creare caos nell'ordine precostituito della vita quotidiana, nelle reti di relazioni del soggetto "deviante".

"Quando ho deciso di diventare vegana lo avrei fatto subito, così come ero diventata vegetariana. Abitavo però ancora con i miei genitori e mia madre non l'ha presa di buon grado…! Quando avevo deciso di smettere di mangiare carne e pesce non aveva fatto una piega, invece quando ho accennato all'idea di smettere con formaggi e uova apriti cielo! […]. Quindi ho cercato sempre più di coinvolgerla e alla fine ha dovuto cedere perché ho detto "così è, se ti sta bene oppure no!", però non l'ho mai convinta del tutto, anche ora mostra spesso dei dubbi in merito alla mia scelta. Spesso mi dice che sono esagerata quando controllo gli ingredienti! [ride] Si, beh, ora ne rido ma in effetti qualche volta mi fa davvero incazzare, mi dà quasi della viziata. Io rispondo che i viziati sono quelli che non riescono a mangiare la pizza se sopra non c'è la mozzarella, mentre io potrei farlo ma ho scelto di non farlo per ragioni etiche, che è ben diverso!! Spesso vado da lei a cucinare, visto che amo cucinare ma vivendo da sola e dovendo farlo solo per me, mi annoio e mi impegno poco… ecco, dicevo che appunto vado da lei la domenica e cuciniamo insieme vegano e poi mangiamo a pranzo tutti insieme, mangia di gusto lei e anche mio padre. Mi piace che stiano cominciando ad apprezzare questo genere di cucina. Hanno una certa età e non credo sia facile fargli cambiare opinione ma abbiamo trovato una buona via di mezzo e per ora non mi lamento..." (P#8).

Quando la scelta viene mantenuta nel tempo, la reazione più diffusa è molto vicina alla rassegnazione. La "stramberia" viene in qualche modo normalizzata ma etichettata comunque come tale.

Talvolta accade che solo la presenza - pur muta - di un vegano allo stesso tavolo con gli onnivori costituisca l'incarnazione di una minaccia, esacerbando così una situazione di tensione in cui il vegano diventa suo malgrado il capro espiatorio. Come osserva Bynum (1987), il concetto di famiglia e di convivialità include gli individui che si trovano a mangiare insieme. Rifiutarsi di mangiare con il proprio gruppo/famiglia o declinare di mangiare un certo alimento è come rifiutare simbolicamente le proprie origini, rovinare l'atmosfera, costituire una provocazione per la socialità e l'unione.

"Andavamo per le feste comandate tipo Pasqua, Natale, Capodanno… minchia, era un incubo. Da quando gli abbiamo detto che eravamo diventate vegetariane, sempre solite critiche, giù di commenti, non eravamo coerenti, recavamo un problema perché non sapevano cosa cucinare, facevano battute sugli animali morti nel piatto… e noi all'inizio cercavamo di glissare, anche se a dire il vero io gli avrei spaccato la faccia, mica facevo proselitismo, avevo solo cambiato pietanze da mangiare e non scassavo le palle a nessuno!" (P#4).

"…ma altre volte sono stata ospitata da amiche, vecchie compagne di università e mentre prima di ottobre 2014 mi adeguavo a quello che c'era in casa, poi molto titubante e con molta umiltà dico guarda io certe cose non le mangio per cui non farti problemi, va bene un primo, una pasta al pomodoro, un risotto, di secondo due verdure e per me va benissimo! Ecco quello manda un po' in crisi le mamme che non sanno cosa cucinarti, però io sono sempre tranquilla, rassicuro che va bene qualsiasi cosa e lo vedi negli occhi delle persone lo scetticismo però il problema è loro" (P#10).

I soggetti denunciano spesso un diffuso pregiudizio nei loro confronti nutrito dagli altri: non solo generalmente non ricevono alcun tipo di supporto o incoraggiamento e a malapena generano curiosità, ma la reazione più frequente è una ostilità non celata quando non addirittura stigmatizzazione e sbeffeggiamenti.

"Da vegana invece era l'inferno. Dovevo sottoporre il cameriere ad un interrogatorio, lui non sapeva mai un cazzo ovviamente e per ordinare stavo un sacco di tempo… mi rendevo conto di risultare pesante, mi scusavo e me ne fregavo… poi ho iniziato a mangiare solo con vegani perché i miei conoscenti/amici hanno iniziato a non chiamarmi più… vabbè, non commento neanche qui… inventavano scuse…" (P#4).

"… nessuno mi aiutava, nessuno mi capiva… tanti mi dicevano ah sì sì, ti stimo, non so come fai! però vedevo che a volte ero un fastidio…. Facevano cene e non (mi)

invitavano a volte, vedevo che facevano le cene… insomma, mi sono sentito un po' messo in disparte" (P#1).

"*In famiglia sono l'unica, quella strana che rompe le palle, che non sai cosa prepararle quando viene a cena*" (P#2).

La replica dei soggetti interpellati è all'inizio molto blanda: il senso di colpa è comune così come la volontà di non pesare sugli altri, ai limiti dell'auto-ghettizzazione. Inizialmente riportano una riduzione delle interazioni con gli altri e delle uscite soprattutto quando è prevista la condivisione di un pasto. In un secondo momento, tuttavia, presa coscienza delle proprie ragioni e acquisita la capacità di rispondere alle sollecitazioni negative e alle provocazioni, la reazione più frequente è l'indifferenza o l'autoironia al fine di evitare discussioni ulteriori e compromettere del tutto la socialità e la convivialità.

"*Per quanto riguarda gli altri, e questo è un tasto dolente… ecco, direi che tra gli aspetti negativi di essere vegana… direi… un allontanamento da parte di alcune persone con cui però alla fine della fiera non ho mai avuto molto in comune, anche se me ne sono accorta dopo, quando ci stavamo di fatto allontanando e coltivavamo interessi diversi… riflettendoci, comunque, sembra che la questione cibo sia un legante fondamentale nel rapporto tra alcune persone e alla prima, alla seconda volta in cui non partecipi a una grigliata o a una fiera di paese, alla terza non ti invitano più, anche se magari si tratta di una passeggiata, eh, che non ha nulla a che vedere col cibo… boh. Per me è stato difficile capire se determinate situazioni siano state causate dal mio essere vegana o semplicemente perché non sono stata simpatica a qualcuno in generale! Però chissà, probabilmente ho iniziato ad allontanarmi anche io inconsapevolmente nel momento in cui ho capito che non avrebbero mai neanche provato a eliminare gli animali dalla loro alimentazione e men che meno da tutto il resto. Tra l'altro non si sono mai mostrati curiosi di saperne di più, anzi… sembravano fra l'indifferente e lo scocciato! Ma non è che poi me ne sia crucciata tantissimo… sono*

arrivata a pensare che alla fine è molto difficile coltivare rapporti amicali con persone che la pensano in modo diverso su una cosa che per me è fondamentale e quindi ho lasciato un po' perdere. Ovviamente all'inizio ci sono rimasta male quando sapevo che loro uscivano senza chiamarmi… poi me ne sono fatta una ragione, diciamo. In compenso ho conosciuto altre persone che, almeno in questo, la pensano come me e spesso è davvero un sollievo poter dare questa cosa per scontata… Cioè, se ad esempio si decide di andare a mangiare fuori, non devo preoccuparmi che ci sia anche qualcosa di vegano, perché tutti saranno concordi su questo e quindi già sono più rilassata. Poi ovviamente possiamo essere diversissimi riguardo ad altri argomenti ma il fatto che siamo vegani è un collante abbastanza forte… diciamo che come presentazione mi conforta, ecco! [ride]… si sfonda una porta aperta, insomma" (P#24).

"*Mi rendo anche conto, però, che non tutti sono fortunati come me… che non accade la stessa cosa se si è soli in questa scelta. Infatti, se posso portare un esempio, ho vissuto direttamente io questa esperienza a confronto con le persone che non avevano condiviso questo pensiero con me...Cioè, mi riferisco alla mia famiglia di origine, gli amici e i colleghi di lavoro ai quali ancora oggi io sembro un alieno! Nonostante i discorsi sui quali poi in realtà concordano, non hanno fatto minimamente un passo avanti. Ore spese a spiegare, a cercare di farmi capire, ad arrivare addirittura ad avere la ragione per loro… ma poi, nel concreto, il nulla totale. Ed io percepisco la loro difficoltà nei miei confronti! La cosa mi imbarazza… e… soprattutto a tavola, dove onestamente io non mi faccio problemi a scegliere un alimento che non sia a base di cadaveri e loro mi parlano di "mancanza di convivialità… come fosse l'unica cosa che può legare o meno le persone. Io veramente sono lì che mi sforzo a non guardare nei loro piatti e a non pensare alla loro totale mancanza di sensibilità, e questi mi vengono a dire che il problema sono io, perché non sono conviviale…? Mah… Ciò accade quando dietro comunque non c'è altro. È chiaro che in quei momenti si capisce quali sono realmente i rapporti, se si ha voglia comunque di frequentare certe persone o no, quanto comunque siano importanti per se stessi o meno. Certamente ho fatto un po' di selezione a livello di affinità elettive, diciamo, ma ciò non significa che io mi isoli o*

smetta di parlare con queste persone o con nuove conoscenze, di tutto dico, compresa la mia scelta, nell'intento comunque di avvicinarle. Poi arrivano quei momenti in cui mi sento fuori del giro comune alla maggior parte delle persone. Ricordo, infatti, una volta in particolare, in quel periodo lavoravo e naturalmente nell'ufficio i miei colleghi sapevano da tempo della mia scelta. Un giorno vennero a Milano per servizio alcuni altri colleghi della sede aziendale romana. Quindi all'ora di pranzo si decide di fare la pausa e mangiare fuori tutti insieme. In zona c'erano diversi ristoranti, ma i più optarono per uno in particolare, dove si serviva SOLO pesce. Pur sapendo della mia scelta vegana non si offrirono di cambiare posto e quindi io non andai" (P#14).

Inizialmente alcuni intervistati, non potendo ovviamente sostituire parenti e colleghi, hanno costruito un gruppo di amici recente parallelo a quello abituale, accomunato però dall'adesione al veganismo; con il nuovo gruppo creato prediligono condividere i pasti o recarsi ad eventi benefit e manifestazioni.

"*Poi ho trovato tantissimi vegetariani o vegani, gente che magari lo è da 15 o 20 anni! Quando fai questa scelta di vita prendi consapevolezza delle cose e molti che intraprendono questi viaggi sono consapevoli di tutto...!*" (P#2).

"*Non ci son grandi problemi… anche perché ho mantenuto le amicizie e aggiunto un bel po' di persone nuove… anche se ormai sono circondato da vegani! Di solito quando una persona con cui mi trovo è un minimo sensibile e intelligente, una buona percentuale di possibilità è che sia vegana o vegetariana quindi si selezionano da soli, non devo fare nient'altro [ride]*" (P#11).

In una prima fase, dunque, gli intervistati sperimentano una sensazione di emarginazione che li spinge a ricercare amicizia e legami in genere con altre persone con cui hanno in comune il veganismo; tuttavia, nel tempo, essi manifestano la tendenza a volere mantenere il proprio gruppo di vecchie conoscenze, anche a costo di scendere a patti con le loro "indelicatezze" per essere riammessi nel gruppo.

"*… mi ero portato il tofu da fargli fare a loro [ride]. Io ho mangiato tipo il primo, pasta al sugo, e poi gli ho portato il tofu e me l'hanno riportato cotto da una parte e dall'altra… una merda, faceva schifo! Poi questo è un esempio per dire che sono sempre stato disponibile, pur di stare con loro in compagnia*" (P#1).

"*Da un lato la vedrei come un ghettizzarsi, nel senso che cercare un'amicizia solo perché è vegana, da un lato mi sembra sciocco, cioè una persona la devi conoscere per quella che è! Poi non metto in dubbio che se organizzano cene, raduni, ci sono persone sicuramente fantastiche però non mi lancio mai nei gruppi di persone che non conosco e anche quello mi ha frenato!"* (P#10).

Nonostante gli episodi di biasimo subiti, molti di loro sono aperti alla conoscenza di onnivori non solo per instaurare relazioni amicali ma anche amorose cosa che però riconoscono diventare difficile nell'eventualità di mettere al mondo un figlio. Essi non sembrano dunque giudicare sulla base delle preferenze alimentari pur nella consapevolezza che una tale diversità di orizzonti potrà costituire un problema in relazioni serie ed aspettative maggiori.

"*Io ho avuto relazioni con vegani e con non vegani e così come ho amici vegani e non vegani e l'attrazione che provo per gli altri non viene discriminata dal fatto che uno sia vegano o meno. Ho trovato vegani imbecilli con i quali non sarei andata a prendere un caffè, come ho incontrato carnivori estremamente affascinanti dei quali mi sono innamorata […]"* (P#5).

"*Certo se un giorno dovessi fare un figlio... io lo crescerei nella maniera più libera possibile nel momento in cui sia consapevole. Io sono stata cresciuta con i genitori che hanno scelto per me finché non sono stata capace di farlo da sola. Quindi quando faccio la spesa non è il bambino a scegliere come non lo sono stata io! Più che insegnare l'amore e il rispetto degli animali, io non posso fare altro e se un giorno*

dovessi avere un figlio, sarà vegano finché starà con me e nel momento in cui vorrà fare altro, lo farà!" (P#2).

"*Ho mantenuto il mio gruppo di amici, non ho cambiato. Però per quanto riguarda la relazione amorosa, se dovessi immaginarmi senza mia moglie adesso, boh… oddio… dipende! Se è una cosa da una notte, saltuaria, non avrei problemi però se dovessi instaurare un rapporto più… avrebbe il suo peso, sì. Perché su questioni di questo tipo… o ti ci trovi… o non puoi andare avanti! Sono questioni fondamentali per la condotta di vita che dettano i comportamenti. avrei dei modelli di comportamento inconciliabili con una persona non vegana… sarebbe impossibile, improbabile una relazione duratura, mai dire mai!"* (P#7).

"*Quello sarebbe molto più difficile nel senso che… vorrei avere figli nella vita e vorrei tirarli su vegani. Ovviamente non facendo di testa mia ma come nessuna mamma penso possa avere la presunzione... so che esistono pediatri che appoggiano la scelta vegana quindi seguita da un dottore che sa dirmi cosa faccio giusto e sbagliato. Quello però potrebbe essere un punto di rottura con un compagno che mi ostacola. Non so quanta elasticità mentale avrei per permettergli di farlo crescere con il latte vaccino. Nel senso che tu sei una persona adulta e puoi fare le tue scelte, il bambino no per cui, nel senso, voglio fare io le scelte migliori per lui. Questa è un'altra critica che spesso mi fanno nel senso che tutti mi dicono Ah ma tu così stai imponendo la dieta che vuoi tu al bambino, sì, come qualsiasi mamma impone quello che secondo lei è giusto al bambino. Su quello non mi ci metto neanche a discutere però potrebbe essere il problema più grande perché quando ci sono di mezzo dei bambini che non possono dire la loro, sarebbe veramente uno scontro solo tra me e lui quindi da quel punto di vista non so come potrebbe andare e quindi sarebbe da chiarire prima nel senso che se poi ti ritrovi nella situazione che inizi a scornarti e non è il massimo*" (P#10).

Naturalmente l'esperienza varia da persona a persona ma da ciò che è possibile notare esaminando la maggioranza delle interviste condotte, nel nostro campione non

paiono esistere pregiudizi nei confronti degli onnivori ed instaurare una relazione amicale prescinde dal regime alimentare seguito.

Certamente la volontà di condividere con un altro individuo una relazione più profonda, come nel caso di una coppia, potrebbe essere messa in crisi dall'arrivo di un figlio se i due coniugi sono in disaccordo rispetto all'educazione da impartire ma la decisione rispetto a questa istanza viene rimandata all'eventuale lieto evento. Abbiamo avuto modo di interloquire anche con partecipanti sposate la cui scelta non è stata mai condivisa dal partner. Nonostante ciò, lo spirito di adattamento e la resilienza di entrambi hanno giocato a favore della sopravvivenza della coppia che ha così trovato un punto di equilibrio, come nel caso qui di seguito:

"*[…] Invece l'altro pezzo è mio marito perché chiaramente invece vive con me e ha rispettato la mia scelta senza problemi. In realtà abbiamo deciso che lui è comunque onnivoro però a casa si cucina, anzi cucino perché lui non lo fa, solo vegano e quindi sostanzialmente lui mangia il panino al prosciutto fuori di casa questo perché anche per lui era importante ridurre e ha preso la palla al balzo dicendo vabbè tanto lo mangerei fuori e quindi non lo mangi poi la sera. E così ho risolto, non ho mai più comprato né carne né pesce. Se invece andiamo al ristorante ognuno mangi chiaramente come vuole. Non me l'ha mai fatto pesare, mi ha aiutato devo dire e anzi mi ha detto se sei convinta fallo! […] Anche il fatto che non abbiamo figli poi ci aiuta perché non dobbiamo scegliere per qualcun altro… io mi sono detta se mai avrò dei figli ci penserò al momento, è chiaro che anche per il lavoro che faccio visto che sono a contatto con i bambini, vedere che mangiano carne e derivati per me è una cosa che non darei a un bambino perché per me non è pensare alla sua salute e fare una cosa buona per lui e perciò sarebbe difficile però non lo so, non mi sono posta questo problema ma è anche vero che siamo due persone che arrivano sempre a dei compromessi quindi mi immagino che in casa continuerebbe lo stesso regime che mangia anche lui e fuori ci organizzeremmo in qualche modo. Si vedrà ma in realtà non c'è il progetto di fare figli, quindi non mi immagino perché non è una situazione che dovrò affrontare*" (P#31).

A dispetto dell'atteggiamento flessibile conservato dai partecipanti rispetto alle difficoltà incontrate, dalle interviste è emerso come, in merito alla scelta veg*, vi sia la consapevolezza di avere di fronte una società molto spesso ostile, a cui allo stesso tempo è necessario fare riferimento per poter diffondere attraverso l'esempio, le informazioni sul maltrattamento animale, e farne parte in modo attivo per poter far sentire una voce diversa. Nonostante gli episodi di schernimento, soprattutto iniziali, gli intervistati nel corso del tempo "tornano alle origini", ed operano strategie di adattamento per una convivenza non conflittuale con gli altri.

6.11 Il giudizio altrui: stigma e vegefobia

In alcuni casi i partecipanti alle interviste hanno segnalato degli episodi vissuti negativamente in cui altre persone, disapprovando la scelta vegan, hanno originato scambi comunicativi spiacevoli. Gli stralci riportati svelano una dimensione ricorrente subita dagli intervistati: lo stigma; essa verrà analizzata in questo paragrafo.

"*Vabbè, comunque mia madre mi ha preso per pazzo e tuttora mi dice che le ho dato un dispiacere perché mia madre è amante della cucina e per lei è stato un limite*" (P#1).

"*Quando sono diventata vegana stavo con un ragazzo vegetariano dalla nascita, fortunello tra l'altro, e lui mi fece problemi per diventare vegana! Ero un'estremista per lui*" (P#20).

Il termine "vegefobia", formulato per la prima volta nell'edizione del manifesto francese del Veggie Pride[59], indica il rifiuto di un comportamento di critica alla norma poiché implica aspetti politici. Allo stesso modo in cui l'omofobia rifiuta l'omosessualità, la vegefobia è il rigetto del veganismo o del vegetarismo adottato per

[59] www.veggiepride.org.

motivazioni etiche. Essa mira a screditare, minimizzare un comportamento e un atteggiamento tesi a porre in discussione i principi del dominio umano e dello sfruttamento degli animali.

"*Sì perché tra l'altro, all'epoca, io avevo un fidanzato che non appoggiava per niente, la sua famiglia mi prendeva in giro, andavo a mangiare da lui e trovavo l'arrosto e basta, una cosa proprio del tipo vabbè, è una moda!, non mi prendevano sul serio ed è stato difficile, quindi l'ho fatto da sola!"* (P#12).

"*Poi quando il mio ragazzo ha saputo che volevo diventare vegana, si è proprio incazzato, mi ha fatto una ramanzina che mia madre non mi ha mai fatto, mi ha dato della maniaca anoressica e giù di lì, quindi ho rimandato un po' la decisione. Dopo qualche mese mi ha mollata e ho approfittato della mia tragedia personale per cambiare abitudini alimentari, almeno provarci*" (P#4).

È necessario spendere due parole sugli "oppositori" di coloro che non mangiano carne e di quelle molteplici situazioni che, nella vita quotidiana come sui mezzi di comunicazione, espone ad assortite critiche i vegetariani ed i vegani e la scelta di non mangiare gli animali. Anzitutto, la dieta vegana è considerata intrinsecamente inferiore: non importa quanto venga integrata, non raggiungerà mai i valori nutritivi dei prodotti di origine animale (Simonsen2014). In televisione, sedicenti nutrizionisti ripetono giornalmente che i vegani rischiano di incorrere in carenze nutrizionali come la mancanza di ferro o della ormai celeberrima vitamina B12, tanto decantata quanto ignorata dalla stessa alimentazione onnivora che – se non addizionata al cibo ingerito dagli animali – incapperebbe nella medesima assenza di una (non bilanciata) dieta vegana. Il terrorismo psicologico a livello salutista che contraddistingue questa scelta, non ha forse eguali nella storia delle contro-culture. Accade spesso che nelle nefaste narrazioni scientifiche si metta in guardia dall'abbandonare la carne addirittura perché ne risentirebbe la salute sessuale.

Nutrirsi di carne è roba da persone normali che hanno rispetto per il proprio corpo, al contrario dei vegani, magri ed emaciati (o grassi e inspiegabilmente tali dacché non mangiano nulla) che preferiscono un maiale al proprio benessere. Non è un caso che in una società patriarcale come la nostra, rifiutarsi di uccidere esseri senzienti per mangiarne le carni costituisca a livello simbolico un attentato alla propria o altrui virilità. Il collegamento fra consumo di carne e virilità è un luogo comune ingiustificato, che ha origine sul piano simbolico, culturale, politico e che oggi finge di ammantarsi di scientificità. La stampa stessa tende a descrivere la filosofia e la dieta vegana come un mero trend appannaggio di ricchi ed eccentrici individui che trascorrono le giornate in balia della ricerca di ricette per cucinare ogni genere di verdura. Il fatto che un numero crescente di persone decida di divenire vegan, viene bypassato e ridotto ad una questione ideologica (quando non religiosa).

Paradossale anche il ruolo della gente comune che, appena saputo della scelta operata, dispensa consigli e frasi fatte, sentendosi in diritto di dire la propria spesso senza nemmeno conoscere chi si ha di fronte. "*La carne fa bene*" è il leit motiv di molti scambi fra vegani ed onnivori e la sacralizzazione di questa pietanza diviene nodale ogni qualvolta ci si appresti a condividere un pasto, al punto da diventare noioso rispondere con cognizione e pazienza.

"*…e quando fanno così… io lascio perdere! Ormai ho capito che non c'è speranza*" (P#28).

Anziché comprendere (non necessariamente condividere) e rispettare la dimensione della resistenza alla socializzazione alimentare che ci vuole tutti carnivori, si tende a ridicolizzare, mostrare disapprovazione, negare. Il veganismo si trasforma in una caratteristica su cui si focalizza l'attenzione e che permette di screditare il singolo individuo vegano (Simonsen 2014), stigmatizzandolo perché impossibilitati a ricondurre questa specifica espressione alla norma.

Simili atteggiamenti non sono rivolti tanto ai vegani, quanto piuttosto sono diretti agli animali; sono loro i reali destinatari del sarcasmo, delle battute e della tuttologia

dell'uomo medio. Il ridicolo nasce dalla contrapposizione tra i discorsi sulla dignità animale da una parte e l'immaginario sugli animali costruito dalla società e dalle nostre tradizioni dall'altro. Oggetti di divertimento allo zoo, cavie da laboratorio, borse di pelle all'ultimo grido, cosce di pollo e zamponi da regalare a Natale ai parenti. Corpi violati sistematicamente per il nostro uso, disseminati ovunque sotto forme irriconoscibili su cui certamente non è possibile disquisire e che strappano un sorriso ironico quando qualcuno li investe di importanza.

"*Ridere degli animali è uguale a negare di prenderli sul serio, escludere di considerare la loro dignità. Semplicemente, si respinge l'idea che esista una questione animale su cui riflettere. Ripudiare che esista la possibilità di nutrirsi in modo vegan significa solo negare che uccidere gli animali è una scelta, non un obbligo. Vuol dire negare a priori la possibilità che di essi si possa discorrere in termini morali e politici.*

[…] Vegefobia significa ridicolizzare i vegani per ridicolizzare gli animali. Vegefobia è negare la possibilità della dieta vegan al fine di rifiutare la possibilità di parlare di animali come individui senzienti, con bisogni da riconoscere e rispettare. Vegefobia vuol dire colpire i vegetariani per colpire gli animali, sfottere i vegetariani o ignorarli per sfottere o ignorare gli animali".[60]

Deridere i vegetariani ed i vegani per la loro scelta è solo una scusa per non vedere, per non pensare. Ciò che esiste – per davvero - è una imponente, feroce, grottesca svalutazione dell'esperienza degli oppressi ed il rigetto dei problemi che la loro esistenza solleva.

"*Erano tante frecciatine, provocazioni, insulti quando si scaldava la conversazione per cui mi sono beccata insulti da alcuni dei miei più cari amici che mai avrei pensato... cioè non cose pesanti però mi ferivano, sentirsi dire proprio da te che ho sempre pensato fossi una persona intelligente, non mi sarei mai aspettata una scelta del genere cioè come a dire che la mia scelta non è intelligente, sono stupida, che adesso*

[60] Si consulti http://it.vegephobia.info/ o http://www.veggiepride.it/index.php/vegefobia

hai meno considerazione di me perché ho fatto questa scelta. Magari non parolacce però commenti che ti feriscono!" (P#10).

Come suggerito dal filosofo Gaston Bachelard (1994), la simbolica presenza di un "dentro" e di un "fuori" dal gruppo, di una dinamica di in-group e di out-group, può provocare sentimenti di vicinanza tra i membri interni e di emarginazione e stigmatizzazione per chi è fuori dal gruppo. La sola esistenza dei vegani, a volte, causa astio e risentimento da parte di chi si sente minacciato e giudicato per la semplice differenza di abitudini e punti di vista.

"*…ho cominciato a donare il sangue subito e al policlinico a Milano non ho detto che sono vegana perché ho deciso di non farmi... discriminare*" (P#2).

"*Mio fratello è un grigliatore nato e spesso mi prende in giro per le mie scelte*" (P#6).

Da un punto di vista teorico, il problema percepito da molti vegetariani/vegani della stigmatizzazione e della creazione di distanza sociale è affrontato da Twine (2015). I vegani, come emblema della resistenza alla normatività della cultura carnea, sono spesso vittime di marginalizzazione e continua squalificazione (Cole 2014), poiché costringono alla riflessione sul dato per scontato del consumo di animali. Essi propongono nuovi significati attorno al cibo ed attorno alla relazione umani/animali, avvicinando l'uomo all'etica della compassione e dell'empatia. Il significato dell'etica vegana è allora associato alla rinuncia al privilegio specista e alla costruzione di nuove abitudini, alla collaborazione e partecipazione, all'edificazione di reti sociali basate sull'empatia (Cole 2014, Twine 2015).

A causa di un terreno (spesso ma non sempre) scarsamente ricettivo creato dalle persone che in qualche modo sono vicine ai partecipanti alla ricerca, è stato sollevato un altro importante tema che è quello legato alla comunicazione della scelta alla comunità di riferimento. Essa, talora, avviene come una sorta di coming-out (Simonsen 2014), la confessione di una vergogna con caratteristiche perturbanti.

"*Ma per esempio qualche collega che dice "meglio un figlio omosessuale che vegano", magari una battuta stupida ma io penso che loro ci credono veramente*" (P#1).

"*Non credo che debba essere una cosa personale e riservata, anzi. Penso che sia una cosa politica, che bisogna essere orgogliosi di dirlo e quando lo dico ci sono arie reazioni ovviamente: dal darmi dell'estremista, ma cosa mangi allora*?" (P#20).

Considerando l'importanza sociale e valoriale che il cibo riveste in moltissime culture, e la capacità del cibo di convogliare le attenzioni accentuando similitudini e differenze, i partecipanti allo studio hanno riferito, quindi, di sentirsi molto spesso marginalizzati in quanto vegani ma anche di avere trovato col tempo numerose modalità per affrontare tali stigma. Il "problema" dunque non è più loro ma sta "*negli occhi di chi mi guarda*" (P#18).

6.12 La risignificazione del gusto

In seguito alla scelta di diventare vegetarian o vegan, gli intervistati possono sperimentare la sensazione di impegnarsi nell'edificazione di un rapporto nuovo con l'ambiente circostante e con gli altri. Un aspetto interessante sorto dall'analisi delle conversazioni riguarda infatti la nuova sensibilità sviluppata verso il cibo animale e gli effluvi derivanti dalla cottura di essi nella cucina tradizionale. Se un cosiddetto "onnivoro" si reca al supermercato, non avrà alcun problema nell'approssimarsi al reparto macelleria o pescheria per l'approvvigionamento dei suoi alimenti. Invece, alcuni intervistati riportano nelle narrazioni un estremo fastidio nel vedere quel settore, accusando inoltre una intolleranza verso gli olezzi che le carcasse sezionate diffondono nell'ambiente.

"*[…] le solite cose tipo non sai cosa ti perdi, eh invece lo so, stronzo, la mangiavo una volta ma se la mangio adesso mi fa schifo per tutta una serie di cose, cambia la*

percezione del gusto, ti abitui… le cose vegetali non hanno quel sentore di secrezioni di schifo che hanno le cose animali. Cambia tutto e anche solo al supermercato entrare appesta metà supermercato di quella merda di odore e poi guardi 'sti così appesi e dici ma vedi te… ti dispiace e pensi che erano di qualcuno ma non ci puoi fare niente" (P#28).

Infatti, quello che le altre persone vedono semplicemente come cibo nei supermercati, nei negozi, anche alla televisione, sui giornali, per una persona che ha deciso di diventare vegan rappresenta qualcos'altro, diventa simbolo dello sfruttamento animale, emblema di tutto ciò che combatte con i suoi consumi e le sue azioni. È quello che la psicologa sociale Melanie Joy (2009) chiama "link": il collegamento fra l'animale vivo ed il pezzo di animale morto, riposto nella vaschetta bianca del grande magazzino. Ecco perché tutto ciò che ricorda la morte dell'animale assume una connotazione negativa che coinvolge tutti i sensi: l'olfatto, la vista, il tatto, il gusto (naturalmente anche l'udito qualora ci si trovasse di fronte all'uccisione di un animale ma non è questo il caso).

È possibile pensare, quindi, che le esperienze di vegetariani e vegani nella vita di tutti i giorni siano profondamente diverse da quelle degli onnivori. In prima istanza, è stata riferita l'esperienza delle feste in famiglia, in cui spesso per motivi culturali i prodotti animali sono al centro dei festeggiamenti. Allo stesso tempo, però, la decisione di partecipare o meno si accompagna a vissuti diversi: partecipare alla festa con i propri amici e familiari, ma dover stare a contatto con i prodotti di origine animale portati in tavola, crea senso di disagio e incoerenza.

"*Una cosa che però adesso mi dà molto fastidio è l'odore tipo quando la sera preparano la carne alla griglia, quell'odore mi fa proprio stare male per cui ad esempio arrivo io e apro tutte le finestre della casa perché sono arrivata al punto che la carne e gli affettati hanno un odore forte per me ma quello mi succede anche se usciamo a mangiare fuori con i miei amici in un pub e loro hanno le piadine con dentro degli affettati. Ecco ad esempio io il weekend lavoro in pizzeria ed a volte è un po' un incubo*

perché escono... la cosa peggiore per esempio è la pizza con sopra il salame piccante perché l'odore è fortissimo, è un pugno nello stomaco, per cui quando escono trattengo il respiro, la chiudo io ma l'odore continua a sentirsi" (P#10).

La risignificazione del gusto, ovvero l'assegnazione di emozioni negative o positive (disgusto o piacere) al cibo di origine animale a seconda della propria filosofia, ci porta ad affrontare brevemente la dimensione della repulsione.

"*… certo se vado in un mercato e vedo la faccia del maiale, mi dà fastidio, lo trovo proprio di cattivo gusto*" (P#1).

Alcune ricerche in questo ambito (Rozin et al., 1997; Jabs et al., 1998) hanno mostrato che i vegetariani che hanno effettuato una scelta etica provano un ribrezzo di livello maggiore per la carne rispetto ai vegetariani o vegani che seguono questa alimentazione per motivazioni salutiste.

Diversi approcci analitici giustificano questa asserzione in virtù dell'immoralità dell'atto di nutrirsi di carne e derivati; qualora l'atto di cibarsi di animali sia, appunto, contrassegnato come contrario alla propria etica, il cervello interpreterà questo pensiero come un incentivo all'assegnazione di una connotazione negativa alla pietanza, consentendo in questo modo di concepirla come rivoltante. In opposizione a questa proposta, invece, un diverso tipo di prospettiva afferma che l'emozione del disgusto sia un primo input rivolto verso la carne e che, solo successivamente, quest'ultima venga caratterizzata come disgustosa. La decisione morale, secondo questo orientamento, arriverebbe solo in seguito alla riflessione ragionata sull'emozione provata in modo inaspettato (Haidt et al., 1993; Nisbett e Wilson, 1977). Molte evidenze sembrano supportare questa seconda proposta (Beardsworth & Keil, 1992; Jabs et al., 1998; Janda and Trocchia, 2001; Kubberod, Ueland, Tronstad, e Risvik, 2002; Santos e Booth, 1996). Ad esempio, nonostante la scelta etica preveda il rifiuto di mangiare qualsiasi tipo di carne, in una fase iniziale le persone provano ad eliminare - secondo step di difficoltà crescente - gli alimenti disturbanti di origine

animale. Si comincia a togliere la carne rossa, che richiama in modo più diretto le caratteristiche dell'animale a causa della presenza di sangue, per poi eliminare progressivamente anche altre carni (Kenyon e Barker, 1998; Santos e Booth 1996) che invece si presentano bianche e hanno un minor potere evocativo. Si rimuove il consumo di pesce e, in ultima fase, i derivati come formaggi, latte e uova. In alcuni casi, in grande maggioranza per le intervistate di sesso femminile, il primo passo è stato quello di eliminare la carne dei cuccioli come conigli, agnelli, vitelli poiché la similarità con i bambini umani, le conduceva a sperimentare un disagio sempre più intenso.

"*Io sono convinto che uno dall'oggi al domani possa diventare vegan ma io per pigrizia ho iniziato a eliminare alcuni tipi di alimenti, anche per poco tempo, mi ricordo che ho iniziato ad eliminare i cuccioli, non mangiavo vitello, agnello… dopodiché poi tutti gli altri però per un periodo, un paio di mesi*" (P#9).

"*Avevo 18 anni e quello è stato un anno di cambiamenti per me perché lasciai la scuola a 14 anni e le ripresi col liceo serale e quell'anno sono diventata vegetariana. Era il 2007, mi pare, perché… era una cosa che sentivo già dentro in un certo senso. Provai in adolescenza, poi lasciai perché non ero sicura. Poi ho iniziato nel periodo di Pasqua, ho riflettuto… ma io non posso mangiare questi agnelli, sono come dei bambini… c'è da dire che era nata da pochissimo anche mia sorella che ha 17 anni meno di me, quindi devo avere fatto qualche connessione dentro di me tra mia sorella e i cuccioli di animale. Ho iniziato a non mangiare gli agnelli e i cuccioli. Dopo due mesi mi sono detta che sto facendo? Non ha senso e allora sono diventata vegetariana. Poi ti informi, conosci, guardi i video, allarghi le conoscenze, capisci che tutto ciò che deriva dagli animali comporta sfruttamento e uccisione e se diventi vegetariano per motivi etici, non dico che è un passo obbligato ma… è doveroso*" (P#20).

"*Anzi… oggi a distanza di qualche anno, mi domando come ho potuto non pensare mai da me a questa cosa, quante innocenti vite ho cancellato in nome della tradizione*

non dico religiosa, perché non mi appartiene, ma quella ad esempio del luogo di origine! Dove si festeggia con la morte di un cucciolo, come a Pasqua! È una cosa così logica e semplice, nella sua crudezza, che davvero non mi capacito di come possa essere stata così ingenua, sorda… mah" (P#34).

Il momento del pasto può essere caratterizzato da sentimenti di sconforto, inadeguatezza, e più in generale di difficoltà, pensando ad esempio alla situazione di ospitare altre persone a cena, ma ancor di più di essere ospiti presso qualcun altro. Come suggerito da Elizabeth Telfer (1996), il momento del pasto va oltre il semplice consumo di cibo, ma include anche aspetti sociali legati al commensalismo, alla convivialità, all'offerta di cibo, al ricevere o al rifiutare, allo scambio come simbolo del legame di amicizia e di fiducia tra ospite e padrone di casa.

L'ambito dell'alimentazione è connotato dall'assegnazione di significati personali e culturali, ed è associato anche alle emozioni (Barkow et al., 2001; Bourdieu, 1984; Rozin, 1999; Rozin, Fischler, Imada, Sarubin, & Wrzesniewski, 1999; Simoons, 1994) con le quali i vegani si trovano ogni giorno a doversi confrontare.

"*[…] siccome sono iscritta anche al gruppo delle mamme vegane su Facebook, sono molto condizionate su questa cosa dai genitori addirittura quando i bambini vanno dai nonni a mangiare, gli lasciano mangiare la carne perché… io non lo farei mai! Cioè se vuoi vedere mio figlio va bene, ma decido io e se lui non mangia la carne e il formaggio, tu non gliela dai! Io sarei molto categorica! Invece mi rendo conto che la società è molto influenzata dai rapporti parentali, di amicizie, su questo tema… perché magari decidi di essere vegano a casa ma fuori… non puoi!"* (P#3).

"*Quando ho smesso di mangiare carne ero in difficoltà perché se andavo da altri che avevano nel piatto un animale, io mi sentivo abbastanza male. Certo che non potevo e non posso vietare alle persone di mangiare quello che vogliono in mia presenza. Poi se me lo offrivano, dovevo spiegare il perché e il percome, impegolandomi in*

conversazioni nonsense. […] alla fine la questione è che io do tutto un altro significato a ciò che gli altri nel piatto" (P#37).

6.13 Informarsi e dare l'esempio

Tutti i partecipanti menzionano l'uso di internet e dei social networks come strumenti irrinunciabili adoperati al fine di accrescere le proprie conoscenze sull'argomento in modo imparziale; insomma, l'informazione è reperita principalmente online e la sensibilizzazione avviene sul web attraverso video e documentari, ma non mancano coloro che usufruiscono della classica modalità di erudizione ricorrendo al formato cartaceo di libri e articoli.

"*Mi informavo tramite internet... perché... io vegani non ne conosco, tu sei la seconda persona che conosco, a parte il mio compagno che lo è diventato da poco, però conosco un'altra persona ma ci siamo conosciute su Facebook però fisicamente non ne conosco quindi il confronto diretto non sono mai riuscita ad averlo quando sono diventata vegana e tuttora magari ce l'ho ma non diretto, sempre sui gruppi di Facebook […]. Ah sì, principalmente... Facebook e internet: internet andavo a cercare le informazioni e cercare le varie cose pubblicate sui gruppi, andavo a cercare le fonti, andavo a vedere le cose sulla salute, comunque principalmente tramite internet ho trovato informazioni e appoggio*" *(P#12).*

"*Sicuramente internet mi ha aiutato tantissimo a capire, come penso per molti e ricordo, mi pare nel 2008, tramite un social network, mi pare Facebook, avevo visto un video di un'associazione americana che si chiama Save the Pigs, e lì avevo visto come trattavano i maiali e ricordo benissimo che dopo aver visto quel video ho detto no… cioè, no! Io non voglio…*" (P#1).

I social networks in particolare, sono stati utili per affrancarsi dalla condizione di isolamento che coinvolgeva i soggetti nella prima fase della transizione, nonché per

contattare e costruire nuove interazioni sociali con gli altri seguaci della medesima filosofia di vita. Vengono spesso menzionati gruppi Facebook, pagine da seguire per ricette o segnalazione di prodotti vegani nella grande distribuzione, community di organizzazione di eventi rivolti ai vegani (visite in rifugi d'animali salvati, manifestazioni, fiere e sagre, vacanze vegan friendly); anche libri, riviste, siti internet.

"*Le informazioni le reperivo sui libri, internet… internet fa molto, l'altro giorno ho condiviso un video sul latte molto bello, molto furbo qualcuno mi ha fatto notare e io ho risposto "certo, se non si usa questo linguaggio cioè come si usa nel marketing…!" anche qui se hanno usato un linguaggio furbo hanno fatto bene secondo me... un video molto bello, dura 5 minuti, in cui una ragazza spiega tutte le torture agli animali e qualcuno mi ha scritto che era inorridito da questa cosa… ecco, bisogna inorridire un po' le persone e svegliarle. Inorriditevi perché è la realtà*!" (P#3).

"*No, beh il supporto ce l'hai attraverso la rete… fa un po' da supporto, i gruppi… Facebook su questa cosa qua può aiutare… ecco io su questo mi sono un po' appoggiata perché ho cominciato ad iscrivermi ai gruppi vegani e c'è gente che effettivamente dietro al computer riesce ad aprirsi un po' di più e quindi diceva "io però ho problemi, non riesco a fare questo passaggio" quindi vedevo che non ero solo io, no? E aiuta un po'… ma anche qualcuno che dava dei suggerimenti… però sono stata da sola, vabbè i miei genitori assolutamente no, contrarissimi, i miei amici nessuno*" (P#3).

"*…anche grazie a Facebook che magari ti fa inserire in qualche gruppo… ad esempio il mio attuale fidanzato l'ho conosciuto sulla base di questo. Ci siamo conosciuti alla prima manifestazione dell'orgoglio vegan nel 2011*" (P#20).

Leggere libri e scoprire informazioni su internet, partecipare a gruppi su Facebook, seguire blog di cucina diventano fonti primarie per chi si approccia a diventare e vivere vegan ma anche per rimanere aggiornati e mantenere i contatti, preservando le proprie (nuove) radici. Questi strumenti, naturalmente, contribuiscono a rinsaldare il

sentimento di solidarietà interno al gruppo oltre a concorrere al mantenimento della opzione vegana come stile di vita.

"*Poi mi sono iscritta ad altri gruppi Facebook sui prodotti vegani da supermercato, poi ad altri ancora e insomma, direi che la mia vita da vegana è diventata molto più semplice grazie al passaggio di informazioni tramite Facebook*" (P#30).

Gli intervistati menzionano libri di cucina, riviste specializzate, materiale prodotto dalle organizzazioni per gli animal rights; ormai la letteratura su questa tematica si spreca ed essa viene adoperata sia per imparare, informarsi, aprirsi al nuovo, sia per istruire i profani qualora richiesto. L'informazione così approfondita e appresa aiuta gli individui a cambiare prospettiva, aumentare la propria consapevolezza e comprendere le basi filosofiche del veganismo ma anche, dal punto di vista pratico, a leggere le etichette, cucinare nuovi cibi o pietanze tradizionali rivisitate in chiave vegan, capire le proprietà nutritive dei cibi o acquistare prodotti. Si può guardare al veganismo come ad uno stile di vita nuovo, più aperto al cambiamento (Dietz, Frisch, Kalof, Stern & Guagnano 1995), foriero di nuove possibilità.

Come emerso dalle interviste, gli utilizzi dei social media sono i più diversi e, per riprendere ancora una volta il modello di McDonald (2000), sono legati sia all'"instrumental learning", e quindi ad aspetti connessi alle competenze concrete dei soggetti e alle abilità come il sapere cucinare, riconoscere gli ingredienti di origine animale, acquistare i prodotti giusti, ma anche al "communicative learning," ossia alla comunicazione di idee a terzi e alla creazione di una rete in cui inserirsi.

"*…per il viaggio io ho fatto un blog, si chiama Una vegana in cammino su Tumblr, l'ho creato il mio primo giorno di aspettativa e l'ho portato avanti tutto l'anno*" (P#15).

"*…a furia di girare mi sono trovata in vari blog vegetariani e vegani e poi ho trovato questo evento su Facebook in cui praticamente ti invitavano a provare 3 settimane di dieta vegana e l'autrice si chiama Aida Vittoria Eltanin, per cui ho voluto provare nel*

senso che avevo già provato a fare un paio di ricette di dolci che erano le cose che mi venivano peggio, e comunque era interessante perché ti forniva un paio di ricette al giorno, avevi delle schede in cui ti dava delle informazioni a livello nutrizionale ed era organizzato bene perché avevi anche degli incontri su Facebook: c'erano delle sere in cui c'era una nutrizionista per cui potevi fare le domande che volevi e lei stava lì, per un paio d'ore e ti rispondeva e lei era anche quella che aveva messo le schede nutrizionali per cui non erano solo informazioni tratte da internet ma poi ti davano in realtà oltre alla scheda, anche dei video, ad esempio come venivano trattati gli animali negli allevamenti intensivi" (P#10).

Come già suggerito da Emirbayer e Goodwin (1994), infatti, i social networks non sono solo luoghi dove persone e organizzazioni si possono incontrare virtualmente, ma incarnano e propongono anche ideali, cornici discorsive e mappe cognitive. Forniscono uno spazio di discussione, supporto, di informazione e di identificazione in un gruppo. La rete costituita dai veg* appare come una delle più fertili, attive e numerose ed offre a profani e veterani un punto di ritrovo e di mescolamento.

Infine, per quanto riguarda le strategie di "proselitismo", gli intervistati dichiarano di non avere una vera e propria tecnica per avvicinare gli altri al proprio stile di vita. Affermano però che l'esempio e la spiegazione di esso siano le vie ad oggi più battute e feconde per generare nella mente degli individui perlomeno il dubbio di possedere delle alternative sane e gustose alla violenza della tradizione culinaria occidentale.

"*[…] certo non perseguitare le persone è un passo avanti!! Poi anche l'esempio, l'organizzazione di serate informative, scrivere libri, i giornali, il volontariato… tutto fa brodo! Tutto, purché fatto con intelligenza e cautela. So che non è un cambiamento che avverrà dall'oggi al domani ma far capire alla gente che su questo pianeta non siamo soli, cominciare a prendere in considerazione l'esistenza degli animali ed il loro barbaro trattamento, mi sembrano davvero concetti basilari per andare oltre noi stessi, oltre il nostro naso, oltre l'antropocentrismo… quindi strumenti culturali soprattutto ma poi anche strumenti politici e legislativi… leggi, sanzioni… soprattutto sanzioni! E che*

vengano fatte rispettare! Ma questo temo sia chiedere troppo… il cambiamento, purtroppo o per fortuna, nasce innanzitutto dentro di sé… bisogna rispondere alla propria coscienza… e molti la coscienza non ce l'hanno oppure gli fa comodo ignorarla" (P#17).

"*[…] pur pensando che io non sto facendo nulla per sensibilizzare gli altri, nello stesso tempo sai quante volte al lavoro mi capita che il collega "Ah sai che ti ho pensato? Ma se volessi mangiare così cosa devo fare? Non hai torto, sai che ho preso gli yogurt di soia?" e quindi anche involontariamente un po' di impatto rispetto a chi mi sta intorno, continuo a darlo*" (P#1).

"*Per esempio un ragazzo di Matera che ho conosciuto in Myanmar, pensa te, dopo che abbiamo condiviso qualche giorno, anche i pasti, è tornato in Taiwan e mi ha ricontattato per avere delle dritte su come cucinare vegano. Insomma non è difficile, è solo questione di volontà*" (P#2).

Grande rilevanza è dunque conferita all'azione di dare un esempio al prossimo, di mostrare l'esistenza di possibilità altre. Riconducendola alla "logica della testimonianza" (De Nardis 2006) tipica dei gruppi senza potere, la dimostrazione concreta di avere a disposizione delle alternative cui fare riferimento fornisce repertori etici e pratici da adottare. Dare l'esempio è l'unica strategia ritenuta efficace – seppure nel lungo periodo – per sensibilizzare il prossimo e avvicinarlo al veganismo.

Un simile risultato va a detrimento della comune osservazione secondo la quale sia i vegetariani che i vegani hanno il brutto vizio di voler convertire chi non la pensa come loro. Sembra piuttosto il contrario: essi mirano ad una resistenza silenziosa che sia d'esempio, senza forzature, per coloro che si interessano alla causa.

Un altro aspetto emerso dalle interviste e che necessita di essere segnalato è il tentativo da parte dei nostri partecipanti di "normalizzare" il veganismo agli occhi altrui. I rispondenti infatti tendono a semplificare le difficoltà ad esso associate nel tentativo di svincolarsi dalla retorica popolare che vede nei vegani individui votati

all'abnegazione, aderenti ad uno stile di vita complicato. Come notano Sneijder & Hedwig (2009): "*lo sforzo di essere ordinari è utilizzato normativamente come alternativa retorica alla complicatezza, in modo tale che chi è vegano ma, nonostante ciò, una persona normale non incorra nel biasimo*" (op. cit.: 627). Ciò corrisponde al concetto di "normificazione" definito da Goffman (1983: 41-42) come "*lo sforzo dello stigmatizzato di presentarsi come una persona normale*". I vegani cercheranno allora di mostrare che il loro modo di vivere è in sintonia con le norme sociali (Simonsen 2014). Effettivamente questo si evince da alcuni contributi:

"*[…] la chiave è anche quella di non dare peso, fare vedere che è possibile. Sinceramente forse 20 anni fa era diverso, ma adesso non ci sono più scuse, è molto più facile. […] Non dico che sia facile in assoluto, attenzione… perché non lo è. Però adesso se vuoi, puoi. Ecco*" (P#35).

"*Boh… io a posteriori non lo trovo poi così difficile essere vegani. Sì certo, ci devo riflettere e mi viene in mente tutto il percorso che ho fatto e che ancora sto facendo. Ma a me non sembra uno sforzo o una fatica. Mi pare normale. Anzi mi pare che prima non era normale eppure lo facevo. […] Questo poi è ciò che cerco di passare agli altri. Che questa è la normalità, che è giusto fare così e che è solo questione di abitudine, come per tutto*" (P#19).

6.14 Tra moda e cultura: il ruolo controverso dell'industria alimentare

Con il recente aumento del numero di vegetariani e vegani, con la diffusione delle intolleranze alimentari e di un'attenzione morbosa - ai limiti dell'ortoressia - alla salute, il mercato industriale è cresciuto, rispondendo in modo positivo al sensibile incremento della domanda da parte dei consumatori di cib veg*, gluten free, senza lattosio, senza additivi alimentari.

La reperibilità sempre maggiore di cibi vegetali nella grande distribuzione, inoltre, da una parte ha contribuito a rendere questo fenomeno più familiare e accettabile

anche per coloro che si trovano molto lontano dalle posizioni etiche della filosofia vegana, dall'altra rende questo percorso più facile da intraprendere.

"*Prevalentemente [faccio la spesa] nei supermercati perché è più comodo, sono vicini, è meno noioso… supermercati anche perché ormai hanno una buona varietà di cose. Adesso sono migliorate come sapore, ingredienti… all'epoca c'era la Valsoia che faceva merdate assurde però adesso ci sono milioni di marche, se c'è scritto vegetale, lo prendo e lo compro. All'inizio invece ero sempre a leggere le etichette. Poi chiaro che le aziende hanno interesse commerciale venduto per etico o salutistico, fa ridere però a volte lo prendi lo stesso il marchio Granarolo. Da un lato gli è calato un po' il business e dicono vabbè compensiamo facendo le cose vegane, tanto loro ci guadagnano comunque. Fanno ridere ma nel mondo reale, una conversione totale non avverrà di botto quindi la strada penso sia comunque quella*" (P#19).

Gli intervistati riferiscono di fare la spesa principalmente nei grandi supermercati, dove vi è un'offerta varia e a prezzi ragionevoli (la questione del prezzo è una discriminante molto importante per le persone interrogate). È evidente che le grandi aziende si siano accorte della direzione che ha preso negli ultimi anni il trend dei consumi alimentari: vuoi per moda, vuoi per necessità, vuoi per filosofia. All'adeguamento delle aziende, non corrisponde necessariamente un atteggiamento critico da parte degli intervistati perché consapevoli che oggi la dimensione del consumo sia preponderante ed il fatto di condizionarla porterà, nel lungo periodo, dei cambiamenti significativi all'interno del mercato.

"*Per me va bene, è l'unico punto sulla privacy che ho concesso a Esselunga di monitorare i miei acquisti. Primo per avere più prodotti e secondo per dare loro un messaggio…"* (P#33).

"*Sicuramente si, basta vedere la diffusione esponenziale che il cibo vegano\vegetariano ha avuto nella GDO in generale ma anche nei menu dei vari*

ristoranti. Il vero motivo è che il veganismo è uno degli argomenti caldi degli ultimi anni e ovviamente viene sfruttato a livello di marketing e commercio. Non ritengo sia una cosa negativa perché questo permette di avere sempre più scelta di prodotti sul mercato a prezzi ragionevoli" (P#37).

Anche i ristoranti tendono ad avere un ruolo cruciale nel legittimare il veganismo, così come l'introduzione nei fast-food di panini vegetariani o – addirittura - vegani gioca un ruolo cruciale nella normalizzazione del veganismo. I vegetariani/vegani infatti sono comunemente tacciati di essere coloro che "non possono": non possono mangiare, non possono godersi il gusto di un cibo. Un simile preconcetto suggerisce che la dieta vegana sia sottoposta a controllo e restrizioni piuttosto che essere ascrivibile ad una scelta ponderata più ampia, frutto di consapevolezza e raziocinio.

Il fatto di inserire nel menu opzioni veg* non solo smentisce lo stereotipo del vegano che può mangiare solo insalata e che – letteralmente – rovina la "*gioia della convivialità*" (Twine 2014 trad. mia) a tavola, ma restituisce ordine ad una pratica ritenuta deviante e consente all'individuo di rimanere inserito nella sua rete amicale anche durante i pasti.

"*Non so, a me sembra che vivere a Milano aiuti nel senso che ormai c'è talmente tanta gente e scelta che tutto sommato posso andare in qualsiasi ristorante e avere una scelta vegetale, quindi questo ha aiutato perché se ti siedi a tavola nello stesso posto e sai cosa mangiare, aiuta anche la convivialità, nessuno ti chiede niente. Io non voglio entrare nell'argomento, non voglio fare la solita vegano VS onnivori*" (P#6).

"*Sì è un trend di mercato, ma mi è indifferente. Anche se non nego che la scelta relativamente ampia faciliti l'essere vegano. "Sfrutto" a favore il fatto che siamo diventati fonte di guadagno!"* (P#36).

La diffusione, anche grazie al mercato, dell'alternativa veg* sotto la forma di menu dedicati, cibi e pietanze, possiede dunque un duplice risvolto: da una parte essa

semplifica gli acquisti, rendendo familiare la presenza di taluni cibi al supermercato, stuzzicando gli appetiti degli onnivori anche per mera curiosità; dall'altra però presenta dei limiti. Tale crescita, infatti, può essere letta secondo un'altra prospettiva: la scelta vegan, anziché configurarsi come un'azione politica che si esprime anche attraverso il consumo, sembra essere stata fagocitata dallo stesso mercato capitalista cui – almeno nelle intenzioni – vorrebbe opporsi. L'opzione vegetariana e quella vegana sembrano diventate solo due fra le tante scelte alimentari possibili nella società dei consumi, incorrendo in questo modo in un indebolimento del loro portato rivoluzionario. La domanda diventa, allora, "*siamo veg* o mangiamo veg**?".

"*Sono molto felice. Qual è l'obiettivo del vegano? Che lo sfruttamento animale smetta e siccome non è possibile che si diventi vegani dall'oggi al domani per tutto il mondo, è un po' alla volta, ci sono aziende che magari iniziano a perdere quote di mercato sui loro prodotti tradizionali o magari hanno intravisto potenzialità per un nuovo business, anche perché i vegani stanno crescendo e, beh, sono da condannare? No. un'azienda per definizione deve produrre lucro, altrimenti si chiamerebbe onlus. C'è la richiesta e quindi loro sopperiscono a questa richiesta di carne, latte… per cui sono ben felice che aziende come Beretta o Granarolo immettano sul mercato prodotti vegani perché vuol dire che c'è molta richiesta. Se poi mi chiedi se compro quei prodotti ti dico tendenzialmente no. Però se una persona sul mercato onnivora compra quel prodotto perché lo vuole provare o ne ha sentito parlare, e ha deciso una volta la settimana di bere il latte di soia, io sono contento perché la loro scelta al supermercato fa sì che a lungo andare risparmino la vita di altri animali*" (P#29).

Dunque, se da una parte la varietà di cibo disponibile, i luoghi in cui trovarlo, la diffusione delle ricette vegetali sono elementi determinanti nella rimozione del pregiudizio secondo il quale si tratterebbe di un'alimentazione priva di gusto e bontà ed il veganismo una mera moda (quando non una religione), dall'altra però si rischia di diluire l'identità dei vegani, rendendola frammentata, instabile, incapsulata in un'economia di sfruttamento. Il veganismo non dovrebbe essere inteso come una

scelta privata di consumo critico o di boicottaggio economico ma come una presa di posizione disturbante, deviante (Simonsen 2014). Tuttavia, come molti fenomeni contro-culturali moderni, lo scotto da pagare per una minima "visibilità" è forse anche questa perdita di radicalità. Tenere a mente l'obiettivo, più che arroccarsi su una presunta incoerenza rispetto ai valori di riferimento, potrebbe senza ombra di dubbio facilitare il percorso e avvicinare gli individui.

D'altronde è necessario contestualizzare il fenomeno di cui si parla nell'hic et nunc: Milano, Italia, Europa, 2018, economia fondata sul capitalismo. Ciò non ne legittima una completa "assimilazione", ma offre una ulteriore dimensione di riflessione.

Commento

Ciò che emerge dalle interviste effettuate, è un quadro per certi versi omogeneo: il percorso compiuto dai soggetti intervistati verso l'acquisizione della filosofia vegan e dello stile di vita ad essa associato è, in generale, abbastanza simile per tutti, così come sono simili le difficoltà riscontrate durante il cammino e i punti di connessione comuni rispetto alle pratiche adottate.

Alla luce di quanto affiorato, crediamo sia possibile affermare che gli intervistati siano perfettamente capaci di fare aderire il proprio nuovo sistema di credenze alle pratiche agite nella vita di tutti i giorni, rivendicano un grado di autonomia che si esplicita anche attraverso un uso personale del proprio corpo e della nutrizione, oltre che servendosi di scelte di consumo mirate. Le pratiche – letteralmente – incorporate e il consumo "critico" sono gli elementi precipui della scelta vegan: essi coinvolgono gli interagenti in modo attivo, inducendo il cambiamento di prospettiva e dando risalto alla dimensione della responsabilità tout court. Gli attori, così, si trovano non solo ad agire il cambiamento, favorendolo, ma sono essi stessi i vettori della trasformazione. A partire dalla problematizzazione dell'atto di nutrirsi e del paradigma in cui questo è inscritto e ordinato, gli attori sperimentano nuove modalità di scelta e costruzione del self a partire dal quotidiano.

Riflessioni conclusive

Lo scopo del presente studio è quello di offrire un quadro generale entro il quale comprendere la scelta di un numero crescente di individui di intraprendere un percorso alimentare ed esistenziale alternativo: lo stile di vita vegan. Tale ricerca è stata guidata sostanzialmente da una volontà di carattere esplorativo, mirante da una parte ad aprire la strada ad analisi più approfondite su questo tema e, dall'altra, a fornire una descrizione del contesto storico-sociale e culturale in cui ci si muove.

Le domande principali che hanno sollecitato la nostra riflessione riguardano l'influenza che l'accoglimento dell'orientamento vegan determina sugli individui che vi aderiscono in termini di cambiamento di regime alimentare e di trasformazione di pratiche e valori fino ad allora dati per scontati. La ricostruzione della propria identità rispetto all'acquisizione di questa nuova consapevolezza etica porta il soggetto a ridefinirsi su nuove basi, le quali tuttavia devono essere necessariamente negoziate entro i confini della rete in cui si è inseriti. L'ipotesi che ha accompagnato il presente lavoro riguarda la possibilità, per coloro che diventano vegan per motivi etici, di mettere in discussione il taken for granted a partire da un'azione basilare qual è l'atto di nutrirsi. La messa a tema del dato per scontato di una simile pratica conduce alla capacità di un soggetto di costituirsi autonomamente come tale e di edificare la sua propria identità e le sue reti in rapporto ad essa, rivendicando un grado di libertà che affonda le radici nella critica alla norma carnista ed utilizzando come strumenti precipui il proprio corpo e le scelte di consumo.

Abbiamo scelto di suddividere questo lavoro in tre parti principali: la prima parte è dedicata alla contestualizzazione del fenomeno culturale del veganismo nelle sue più diverse sfaccettature; le poliedriche dimensioni di cui è composto, sono state indagate e decostruite in modo da fornire i nodi cruciali della questione. Si è scelto inoltre di proporre l'analisi della relazione uomo/animale secondo una prospettiva critica che potrebbe trovare nella "sociologia partigiana" (cfr. par. 1.4) un valido alleato, capace di analizzare e denunciare il dato per scontato a partire dalla riflessione sulla (in)esistenza degli animali non-umani.

Nella seconda parte abbiamo descritto il disegno della ricerca ovvero il metodo e la tecnica utilizzati, inserendo un breve cappello teorico circa la diatriba tra ricerca qualitativa e quantitativa. Impiegando una metodologia qualitativa, ci siamo avvalsi dello strumento dell'intervista semi-strutturata al fine di indagare la ristrutturazione dei valori, dell'identità e delle pratiche agite nella vita di tutti i giorni dei soggetti intervistati.

Infine, nella terza ed ultima parte, abbiamo inserito la restituzione dei risultati e l'analisi degli stessi. Il tentativo è stato infatti quello di esaminare l'universo individuale (inteso come sistema di valori, convinzioni, relazioni, nuove abitudini) dei partecipanti che hanno scelto di operare la transizione da onnivoro/a a vegano/a, una scelta tacciata spesso di estremismo che prevede delle fasi di adattamento allo scopo di mantenere nel tempo la decisione intrapresa. Nel corso della stesura del presente elaborato si è cercato di operare mediante una de-costruzione teorica delle categorie e delle credenze che, elaborate ed interiorizzate dagli intervistati, hanno permesso loro di avvicinarsi al veganismo e, nel contempo, di opporsi attivamente allo status quo per mezzo dell'adozione e della diffusione di pratiche alternative agite individualmente. Attraverso queste interpretazioni, abbiamo esaminato il percorso intrapreso dai soggetti nello sviluppo di prassi capaci di riflettere il proprio sistema di valori. A partire dall'esperienza biografica vissuta dagli individui per quanto riguarda l'avvicinamento alle tematiche dello sfruttamento animale, siamo giunti ad indagare il nuovo sistema valoriale a cui essi fanno riferimento per poi valutare se le pratiche da loro effettivamente agite aderiscono o meno alle convinzioni manifestate in sede di colloquio.

Quello che emerge chiaramente dalle interviste effettuate è un quadro abbastanza omogeneo: il percorso compiuto dai soggetti verso l'acquisizione di una "coscienza vegan" è per molti simile, così come simili sono le difficoltà riscontrare durante il cammino e i punti di connessione comuni rispetto alle pratiche adottate. Un altro dato da sottolineare pare essere l'importanza attribuita dagli intervistati al tema della partecipazione attiva individuale: essi, difatti, sono convinti che il primo passo da fare per modificare l'attuale stato delle cose, sia quello di mettersi in gioco personalmente,

assumersi le proprie responsabilità e divenire vettori di cambiamento. L'individuo, in questa cornice, non si trova a dover operare singolarmente, bensì diventa membro attivo di un movimento più ampio in cui ciascuno è incoraggiato a portare le proprie competenze, il proprio contributo e, non da ultimo, il proprio esempio entro una complessa rete di relazioni. Gli attori sociali, in tal modo, non solo favoriscono il cambiamento, ma sono essi stessi il cambiamento che vogliono vedere nel mondo.

A partire dalla problematizzazione del paradigma culturale vigente, le persone sperimentano nuove modalità di partecipazione e collaborazione, non demandando a terzi l'attuazione delle proprie richieste. Essi costruiscono da sé la realtà in cui vogliono vivere, a partire dalla propria vita quotidiana. Il veganismo sembra pertanto promuovere la trasformazione culturale e sociale attraverso il cambiamento individuale degli attori sociali, agito mediante il proprio corpo e le azioni quotidiane dimensioni entro le quali si reclama indipendenza e autodeterminazione.

Il cibo influenza fortemente le relazioni: basti pensare alla tensione che si crea quando, a tavola, ci si trova di fronte a qualcuno che mangia in modo differente dal nostro ma anche, più semplicemente, a come uno stile alimentare diverso possa influenzare la scelta degli amici, dei compagni di vita e, a volte, il proprio lavoro. Nel corso della ricerca abbiamo vagliato le motivazioni che portano ad effettuare questo genere di scelta e ad esaminare e comprendere in che modo le abitudini, le prassi, le credenze ed i valori interiorizzati dagli attori sociali nel corso della loro esistenza vengano condizionati dall'adesione al veganismo e come il cambiamento di abitudini esercitato sia percepito ed esperito dagli individui stessi.

Inoltre, sembra che il nutrito gruppo di vegetariani e vegani che lentamente vediamo crescere e di cui sempre più di frequente sentiamo parlare, stia assumendo i tratti di un movimento sociale post-politico (Melucci 1982) privo di avversari univoci ma basato sulla solidarietà e agente attraverso forme di partecipazione e azione collettiva abbastanza coordinate con l'obiettivo di ottenere, mediante rivendicazioni culturali e politiche, un cambiamento radicale. In questo senso, si sono identificati i meccanismi che consolidano e rinsaldano le convinzioni degli individui circa il

mantenimento e la coerenza di tale stile di vita attraverso la costruzione di reti sociali di appoggio più o meno fisse.

L'obiettivo finale della ricerca è stato dunque quello di sondare le conseguenze affrontate dagli individui rispetto alla filosofia e scelta vegan. Perché si diventa vegani? L'adozione di una simile prospettiva influenza le identità degli individui? E le interazioni con gli altri? I comportamenti rispetto alla "norma"? Cosa cambia e come si cambia quando si decide di diventare vegani? Queste sono alcune delle domande principali che hanno guidano fattivamente il progetto e a cui abbiamo tentato di rispondere. Poiché le issues da esplorare sono potenzialmente tendenti ad infinito ed è accaduto che durante la ricerca sul campo sorgessero ulteriori interrogativi o problematiche, ostacolando la risposta a taluni quesiti, per limitare al minimo la confusione, abbiamo pensato di suddividere i temi da sondare in macro-aree da cui però abbiamo espunto molto materiale per non creare troppo caos nella restituzione dei risultati dell'indagine e per focalizzare i nostri sforzi sulle dimensioni a nostro avviso più importanti.

Dalle parole degli intervistati, comunque, sembra che aderire al veganismo, diventare vegani, sia un processo molto importante per la propria biografia; spesso è visto come un nuovo inizio, altre volte come momento di rottura tra un sé incosciente ed un sé responsabile. Si tratta di una rivoluzione (da qui, il titolo della tesi) che arricchisce l'identità, decostruisce i paradigmi e le convinzioni, i valori, le gerarchie con cui i partecipanti alla survey sono stati cresciuti, mira a scardinarli nel profondo ed a ricostituirli in un processo evolutivo volto al futuro, un futuro che coinvolge e rispetta – per quanto possibile - tutti gli organismi viventi.

Adottare uno stile di vita ispirato ai principi del veganismo prevede una ristrutturazione della propria identità e delle proprie abitudini e non solo di consumo come invece teorizzato da Fischler (1988). Diventando vegan, non solo gli individui rigettano la tradizionale gerarchia e il tradizionale disequilibrio in termini di potere che gli umani usano sui non-umani, ma ricostruiscono percorsi alternativi di educazione di sé e degli altri.

Il fatto che l'adozione di una simile scelta implichi una serie di strategie di "riallineamento" dell'identità, potrebbe spiegare il motivo per cui tale trasformazione

sia difficoltosa per molte persone. Anche la mancanza di supporto, quando non l'ostilità della propria famiglia e degli affetti, contribuisce a rendere difficile questa scelta poiché costringe i soggetti a negoziare e gestire comportamenti che risultino accettabili in contesti sociali differenti, pur mantenendo un certo grado di equilibrio e coerenza con la propria visione, a costo di sacrificare – temporaneamente - i propri valori al solo scopo di non isolarsi.

Decidere di diventare vegan può risultare travolgente, soverchiante. Eppure la transizione al veganismo non è un fine in sé ma un processo di sviluppo continuo, un perpetuo flusso di coscienza verso una maggiore chiarezza riguardo al mondo. Lo sviluppo di una coscienza vegana sembra radicarsi entro una "politica del disvelamento": i soggetti rivendicano un alto grado di autonomia nella ricostruzione della propria identità a partire dalla pratica del non mangiare carne e derivati animali, per poi giungere a mettere in discussione i principi coi quali sono stati cresciuti e attraverso i quali la società continua a riprodurre le proprie gerarchie e ineguaglianze. La conseguenza è una pratica riflessiva rispetto alla propria "*choice-making lived expecience*" (Fox & Ward 2008: 2592).

A questo punto la riflessione si allarga, portandoci a considerare la relazione che intercorre fra l'essere umano e l'animale. Il rapporto dell'uomo con l'animale è da sempre mediato da stereotipi o da rappresentazioni irrealistiche, distorte, largamente immaginarie, corrispondenti ai nostri bisogni e finalizzati a legittimare comportamenti crudeli. Per la nostra eredità culturale appaiono ad esempio rilevanti le rappresentazioni all'interno delle quali l'animale incarna le forze malefiche, l'oscurità, il disordine, la bestialità. È di fatto radicato nella nostra cultura il meccanismo di distanziamento in base al quale gli animali non-umani vengono descritti come esseri privi di soggettività e passioni, rafforzando in tal modo un sentimento di estraneità nei loro riguardi che ne sancisce l'esclusione dal nostro mondo morale. L'animale, anziché il referente concreto di una relazione, diviene un essere immaginario, inventato, su cui si proiettano emozioni e desideri rimossi, e nei cui confronti si sviluppano sentimenti ambivalenti di attrazione e angoscia. L'animalità è raramente considerata per se stessa; quasi sempre ciò che viene percepito, entra a fare parte di una rete simbolica

che assume una sorta di valore paradigmatico positivo (raramente) o negativo (molto spesso) per l'umano.

Sulla base di queste premesse, è sembrato doveroso chiedersi come ci si possa rapportare con l'alterità, nello specifico quella animale. A nostro parere il diverso va difeso non pensandolo come simile a noi, ma assumendone la differenza. È questa diversità ad offrirci nuove opportunità di incontro e di arricchimento, ed è questa diversità a dover essere rivendicata. La diversità crea tensione, mette a disagio, inquieta; l'essere umano è naturalmente portato a reagire aggressivamente di fronte a ciò cui non è abituato. La negazione dell'altro, eventualmente attraverso la sua reificazione o mediante la sua antropomorfizzazione fino ad arrivare alla sua distruzione, costituiscono altrettante strategie di relazione con il diverso con il fine ultimo di renderlo simile a noi e ricondurlo ad una "norma": la nostra.

La prospettiva accettabile dovrebbe tuttavia consistere nel riconoscere all'altro la sua specificità: si tratta di comprendere l'animale per quello che è, non paragonandolo in toto all'uomo poiché la nostra specie, con le proprie peculiarità, rappresenta un metro di giudizio relativo. L'altro è colui che, guardato, non restituisce all'osservatore l'immagine speculare di se stesso, delle proprie categorie e certezze, bensì è chi lo costringe a mettersi in discussione, rammentandogli il suo essere "un punto di vista". L'altro non è solo al di fuori di chi guarda, abita anche al suo interno (Filippi 2011). Il fatto che non sia possibile tradurre nel linguaggio umano le esperienze di vita di altri esseri viventi non comporta che si debba negarne l'esistenza. Ciò significa accettare gli animali in quanto tali senza osservarli attraverso le nostre lenti, deformate dall'antropocentrismo. Il primo passo verso la nuova visione è dunque un decentramento dell'importanza umana e un rovesciamento dello sguardo tale da consentire di ricollocare l'osservatore nella rete dei processi osservati, mentre il secondo passo è la considerazione dell'empatia come base delle interazioni con l'altro-da-sé. Tutto ciò implica il passaggio da un vedere "oggettivante", che pensa l'altro come mero oggetto, ad un "sentire" in prima persona, che consente di vedere e percepire l'altro (chiunque esso sia) nelle sue plurime manifestazioni e differenze (Filippi 2010).

Dal momento che le sorti di tutte le specie esistenti sul pianeta sono intimamente legate, lo sfruttamento degli animali non può non generare ripercussioni sul mondo degli umani. Gli attori che si impegnano a promuovere i diritti degli animali o lo stile di vita veg(etari)ano si occupano di fatto di un'ampia gamma di problematiche sociali: lo sfruttamento umano, quello animale e quello ambientale sono così interconnessi che sembra molto difficile eliminarne uno senza sopprimere anche gli altri. È necessario evidenziare che non è possibile abolire lo sfruttamento degli animali senza rimettere in discussione il capitalismo che oggettiva, mercifica, consuma l'intero pianeta. La distruzione della natura e degli animali è a sua volta resa possibile da rapporti sociali gerarchici e asimmetrici. Una efficace lotta di liberazione richiede il cambiamento delle politiche distruttive e, per diretta conseguenza, delle istituzioni economiche, politiche e giuridiche che le riproducono. Si tratta pertanto di identificare ciò che accomuna tutte le forme di oppressione (specismo, patriarcato, capitalismo e così via) per poi mettere in discussione il fenomeno sistemico del dominio.

Tuttavia, è la liberazione animale a racchiudere in sé il potenziale per imporre un cambiamento del paradigma culturale in direzione di un'etica nuova, radicata nel rispetto per la vita tout court. Le prassi e l'etica adottate nel privato ed affinate in condivisione con gli altri, diventano testimonianza ed esempio per la società trasformando le pratiche personali in pratiche pubbliche cui ispirarsi e su cui ragionare per dare origine ad un sistema culturale inedito.

Per sintetizzare: almeno in linea teorica, pensiamo di essere riusciti a seguire un percorso coerente con i fini conoscitivi per ciò che concerne la descrizione del contesto culturale e sociale in cui il fenomeno del veganismo si esplica, tentando così di motivare (ed arricchire) la ricerca in un campo tradizionalmente avulso da studi di tal genere. Sebbene chi scrive sia certo che l'indagine in oggetto sia perfettibile e non possa di certo assurgere a verità scientifica incontrovertibile, riteniamo tuttavia che si possa trattare di un piccolo tassello, un mattoncino che permette ad altri studiosi, appassionati o semplicemente curiosi, di approfondire un tema che in Italia non è ancora particolarmente esplorato dal punto di vista accademico e, come ci preme ripetere, sul quale possono – devono - porre il proprio interesse differenti discipline.

Il veganismo, ed il cambiamento che questo porta con sé, è un fenomeno poliedrico che coinvolge tanti aspetti individuali e sociali, economici, biologici, psicologici e filosofici. Si tratta di un fenomeno in continua evoluzione - spesso declassato a mero trend – che non è possibile marginalizzare nell'oblio della coscienza accademica. È infatti ormai noto che l'argomento vegetarismo/veganismo sia uno dei temi più dibattuti, ridicolizzati, banalizzati, depotenziati del proprio potere politico in televisione, sui giornali, sulle riviste, sui social networks e sul web in generale. Non c'è giornata in cui non si discuta e pontifichi su "chi sono i vegani, cosa dicono, cosa vogliono, cosa fanno, la loro incoerenza, il loro estremismo". Può tutto questo interesse, a tratti morboso, sicuramente spesso controproducente, essere ignorato? Possono essere ignorate le ripercussioni che l'adozione di uno stile di vita differente veicola con sé? Ma, soprattutto, siamo disposti ancora per molto a trascurare, sottovalutare, svalutare il ruolo che gli animali hanno avuto e posseggono - ora più che mai - nel percorso delle nostre vite umane?

Noi crediamo che sia giunto il momento di mettere a tema questo controverso argomento, con tutti i limiti che la ricerca qui esplicata presenta, dal punto di vista di fallacie teoriche o a causa di discutibili modalità di interpretazione dei risultati con le quali dovremo necessariamente misurarci. Quel che conta, tuttavia, è che l'argomento trattato possa generare un dibattito e che le scienze sociali, filosofiche, economiche, psicologiche, educative si facciano carico di questa analisi e degli infiniti collegamenti che essa contiene.

Il proposito centrale del veganismo e dei vegani, dunque, sembra quello di voler creare una società più compassionevole e rispettosa mediante la trasformazione culturale operata dai cambiamenti individuali agiti nel quotidiano. La transizione al veganismo è profonda e spesso complessa, portatrice di un ventaglio di emozioni plurime. Essa può indurre a creare vicinanza con alcuni individui, mentre allontana o provoca tensioni in famiglia o con il gruppo dei pari. La pressione sociale, la richiesta di conformismo, il desiderio di essere accettati giocano un ruolo altrettanto ambivalente nella riedificazione dell'identità di un soggetto e possono far vacillare la fiducia in se stessi e dunque la stabilità della scelta. Riconoscere le qualità distintive dei vegani e

identificare l'etica vegana come l'unica forza coalescente di un gruppo così eterogeneo di persone, dovrebbe peraltro favorire la de-istituzione degli stereotipi costruiti attorno a questa pratica. Allora forse, prima di obliare, delegittimare, screditare chi compie una scelta diversa dalla propria, sarebbe opportuno allargare la prospettiva e comprendere che proprio questa potrebbe essere la chiave di volta per scoprire cosa significa essere umani oggi. partendo dalle basi.

La scelta vegan implica una dimensione di riflessività che non ha eguali, proprio in virtù dei molteplici intrecci e intersezioni che la cosiddetta "questione animale" - e la questione politica del mangiare carne o dello sfruttamento animale - posseggono in relazione alla storia e civilizzazione umana. In questo senso si chiarisce ed esplica tutto il portato di responsabilità che, proprio in virtù di esseri "superiori" – come amiamo definirci - abbiamo nei confronti di noi stessi, delle generazioni future, dell'ambiente, degli animali-non umani. Potrebbe dunque essere giunto il momento per operare un ragionamento e prendere una decisione o, perlomeno, avere consapevolezza rispetto alla propria posizione nel mondo.

Questo lavoro non si presenta affatto come la "bibbia del vegano" o un manuale di fenomenologia del veganismo, anche perché è stato umanamente impossibile scandagliare in modo approfondito tutte le dimensioni che l'analisi delle interviste avrebbe richiesto. I limiti di spazio e tempo imposti potrebbero dunque rappresentare una ulteriore criticità di questo lavoro, il quale potrebbe avere tralasciato dimensioni rilevanti. Noi comunque ci auguriamo che le redini della presente ricerca vengano saldamente prese in mano da altri studiosi. Nello specifico, sarebbe utile analizzare il rapporto che i veg* intrattengono con il mercato dal punto di vista del consumo critico e sostenibile o anche la rappresentazione mediatica che il giornalismo italiano offre rispetto alla scelta veg* in modo più sistematico rispetto a quello che abbiamo brevemente introdotto noi. Dal punto di vista della sociologia visuale, sarebbe interessante un confronto tra le rappresentazioni evocate da una stessa immagine sottoposta ad onnivori e vegani. Di rilievo anche il tema dell'educazione all'empatia proposto da genitori veg* ai propri figli e lo scontro che ciò genera nell'ambito scolastico e amicale.

In conclusione, questo lavoro di ricerca mira a suggerire un punto di vista alternativo da cui è possibile generare il dubbio sulla liceità di alcune pratiche, difese perché parte della cosiddetta “tradizione”; esso propone un ripensamento circa la strada da intraprendere in un avvenire che si sta avvicinando a passi da gigante. In questo senso, pensiamo che - dopo un ragionamento critico - sia doveroso che ognuno tragga le proprie valutazioni e agisca di conseguenza.

Il mondo sarà dunque modificato grazie *all’azione individuale collettiva*?

Bibliografia

Acampora R. (2006), Corporal Compassion. Animal Ethics and Philosophy of Body, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh (trad. it. Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo, Sonda, Casale Monferrato, 2008).

Adams C. J. (1990), The inner heart of vegetarianism. Spiritual practices for body and soul, New York, Lantern Book.

Adams J. C. (1990), The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory, Continuum, New York.

Adams J. C. (2007), Living among meat eaters: The vegetarians' survival handbook, Lantern Books, New York.

Adams J. C. (2008), How to eat like a vegetarian even if you never want to be one: More than 250 shortcuts, strategies, and simple solutions, Lantern Books, New York.

Addeo F. e Montesperelli P. (2007), Esperienze di analisi di interviste non direttive, Aracne, Roma.

Adler E. (2002), Constructivism and International Relations, in Carlsnaes W., Risse T., Simmona B. A. (a cura di), Handbook of International Relations, Sage, London: 95-118.

Adorno T. W. (1951), Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben (trad. it. Minima Moralia, Einaudi, Torino, 1994).

Albert A. and Bulcroft K. (1987), “Pets and urban life” in Anthrozoös 1: 9–25.

Alger J. M. and Alger, S. F. (1999), “Cat culture, human culture: An ethnographic study of a cat shelter” in Society & Animals, 7: 199–218.

Alger J. M. and Alger, S. F. (2003a), Cat Culture: The Social World of a Cat Shelter, Philadelphia: Temple University Press.

Alger J. M. and Alger, S. F. (2003b), “Drawing the line between humans and animals: An examination of introductory sociology textbooks” in International Journal of Sociology and

Social Policy, 23: 69–93.

Alger J. M., Alger S. F. (1997), “Beyond Meat: Symbolic Interaction between Humans and Felines” in Society and Animals, 5: 65-81.

Alger J. M., Alger S. F. (2003), “Drawing the Line”, in International Journal of Sociology and Social Policy, 23, 69-93.

Anderson P., Tushman M. L. (1990), Technological Discontinuities and Dominant Design: A Cyclical Model of Technological Change, “Administrative Science Quarterly”, 35: 604-633.

Appadurai, A. (1981), “Gastropolitics in Hindou South Asia”, in American Ethnologist, n. 8.

Arluke A. (1987), “Reasons for sociological study of animal research: The experimenter as guinea pig” in Bulletin of Psychologists for the Ethical Treatment of Animals 6: 8–9.

Arluke A. (1988) “Sacrificial symbolism in animal experimentation: Object or pet?” in Anthrozoös, 2: 98–117.

Arluke A. (1989), “Living with contradictions” in Anthrozoös 3: 90–99.

Arluke A. (1990a), “From an animal’s point of view” in Behavioral and Brain Sciences, 13: 13–14.

Arluke A. (1990b), “The individualization of laboratory animals” in Humane Innovations and Alternatives in Animal Experimentation, 4: 199–201.

Arluke A. (1990c), “The ethical thinking of animal researchers” in New Biologist, 3: 1–2.

Arluke A. (1990d), “Uneasiness among laboratory technicians” in Lab Animals, 19: 20–39.

Arluke A. (1991), “Going into the closet with science: Information control among animal experimenters” in Journal of Contemporary Ethnography, 20: 306–330.

Arluke A. (1992), “Trapped in a guilt cage” in The New Scientist, 134: 33–35.

Arluke A. (1993) “Bringing animals into social scientific research” in Society & Animals 1: 5–7.

Arluke A. (1994a), “We build a better beagle: Fantastic creatures in lab animal ads”, in Qualitative Sociology, 17: 143–158.

Arluke A. (1994b), “The ethical socialization of animal researchers” in Lab Animal, 23: 30–35.

Arluke A. (2002), “Animal abuse as dirty play” in Symbolic Interaction, 25: 405–430.

Arluke A. (2003), “Ethnozoology and the future of sociology” in International Journal of Sociology and Social(Policy, 23: 26–45.

Arluke A. (2004a), Brute Force: Animal Police and the Challenge of Cruelty, West Lafayette, IN: Purdue University Press.

Arluke A. (2006), Just a Dog: Understanding Animal Cruelty and Ourselves, Philadelphia: Temple University Press.

Arluke A. (2010a), “Our animals, ourselves” in Contexts, 9: 34–39.

Arluke A. (2010b), “Animal-assisted activity as a social experience” In Handbook on Animal-Assisted Therapy, 401–419, ed. A. Fine. London: Academic Press.

Arluke A. and Hafferty F. (1996), “From apprehension to fascination with “dog lab”: The use of absolutions by medical students” in Journal of Contemporary Ethnography, 25: 201–225.

Arluke A. and Lockwood R. (1997) “Understanding cruelty to animals” in Society & Animals 5: 183–193.

Arluke A., Levin J., Luke C. and Ascione F. (1999), “The relationship between animal abuse to violence and other forms of antisocial behaviour” in Journal of Interpersonal Violence, 14: 245–253.

Ascione F. (2010), Animal Abuse and Scholarly Research. Reflections on the Past and a Contemporary View, Purdue University Press.

Atkinson P. A. and Silverman D. (1997), “Kundera's Immortality: The interview society and the invention of the self” in Qualitative Inquiry, 3 (3): 304-325.

Atkinson R. (1998), The Life Story Interview, Sage, London (trad. it. L'intervista narrativa, Cortina, Milano, 2002).

Augè M. (1992), Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Le Seuil (trad. it. Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità, Elèuthera, Milano, 2009).

Bachelard G. (1994), The poetics of space, Beacon Press, Boston.

Barbour R. (2003), Introducing Qualitative Research, Sage, London.

Barkas J. (1975), The Vegetable Passion, Charles Scribner's Sons, New York.

Barkow J. H., Taslilm N. A., Hadju V., Ishak E., Attamimi F., Silwana S., Dachlan D. M., Ramli, & Yahya A. (2001), "Social competition, social intelligence, and why the Bugis know more about cooking than about nutrition" in Proceedings of the British Academy, 110: 119–147.

Barthes R. (1961) "Pour une psychosociologie de l'alimentation contemporaine" in Annales ESC XVI (5), Paris, pp. 977-986 (trad. it. "Alimentazione contemporanea", in Marrone G. e Giannitrapani A. (a cura di) La cucina del senso. Gusto, significazione, testualità, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 27–43).

Barthes, R. (1993), Mythologies, Vintage, London.

Battaglia L. (a cura di) (1997), Etica e diritti degli animali, Laterza, Roma-Bari.

Beardsworth A. (2004), "Comprendere il vegetarismo. Una prospettiva sociologica sull'astensione dalle carni nell'occidente contemporaneo" in Rassegna Italiana di Sociologia, a. XLV, n. 4, pp. 543-569.

Beardsworth A. and Keil T. (1992b), "The vegetarian option: varieties, conversions, motives and careers" in Sociological Review, 40: 253-293.

Beardsworth A., Bryman A.E. (2004), "Meat Consumption and Meat Avoidance Among Young People – An Eleven Year Longitudinal Study"in British Food Journal, 106: 313-327.

Beardsworth A., Keil T. (1991a), "Health-related beliefs and dietary practices among

vegetarians and vegans: a qualitative study"in Health Education Journal, 50: 38-42.

Beardsworth A., Keil T. (1991b), “Vegetarianism, veganism and meat avoidance: recent trends and findings”, British Food Journal, 93 (4): 19-24.

Beardsworth A.D., Kiel E.T. (1997), Sociology on the Menu: An Invitation to the Study of Food and Society, Routledge, London.

Beck U. (1986), Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. it. La società del rischio. Verso una seconda modernità, Carocci, Roma, 2000).

Beck U., Giddens A., Lash S. (1994), Reflexive Modernization, Polity Press, Cambridge (trad. it. Modernizzazione riflessiva, Asterios, Trieste, 1999).

Beck U. (1996), “World risk society as cosmopolitan society? Ecological questions in a framework of manufactured uncertainties” in Theory, Culture and Society, 13(4):1-32.

Bekoff M. (1977), “Social Comunications in Canids: Evidence for the Evolution of a Stereotyped Mammalian Display” in Science, 197: 1097-1099.

Bekoff M. (1995), “Play Signals as Puntuaction: the Structure of Social Play in Canids” in Behaviour, 132: 419-429.

Bekoff M. (2007), Encyclopedia of Human-Animal Relationships, Westport.

Benney M. and Hughes E. (1956), “Of Sociology and the Interview” in American Journal of Sociology, LXII (July): 137-142.

Bentham J. (1998), An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, British Library, London (trad. it. Introduzione ai principi della morale e della legislazione, UTET, Torino, 1998).

Benton T. (1998), “Rights and Justice on a Shared Planet: More Rights or New Relations” in Theoretical Criminology, 2 (2): 149-175.

Berger P. and Kellner H. (1981), Sociology Reinterpreted: an Essay on Method and Vocation, Achor-Doubleday, New York (trad. it. L'interpretazione sociologica, Officina, Roma, 1991).

Bertaux D. (1981), Biography and Society: the Life History Approach in the Social Sciences, Sage, London.

Bianchi B. (2012), Ecofemminismo: il pensiero, i dibattiti, le prospettive, “DEP” (Rivista Telematica di Studi sulla Memoria Femminile), 20, pp. I-XXVII.

Bichi R. (2002), L'intervista biografica: una prospettiva metodologica, Vita e pensiero, Milano.

Bichi R. (2007), La conduzione delle interviste nella ricerca sociale, Carocci, Roma.

Bisogni C., Connors M., Devine C. & Sobal J. (2002), “Who we are and how we eat: a qualitative study of identities in food choice” in Journal of Nutrition Education and Behavior, 34: 128-139.

Blumer H. (1939), “Collective behaviour” in Principles of Sociology di McLung Lee A., New York, Barnes and Noble, pp. 201-211.

Blumer H. (1951), “Social Movements” in McLung, Lee, Principles of Sociology, Barnes & Nobles, New York.

Blumer H. (1969), Symbolic Interactionism: Perspective and Method, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Bond R., McCrone D. & Brown A. (2003), “National identity and economic development: reiteration, recapture, reinterpretation and repudiation” in Nations and Nationalism, 9 (3): 371-391.

Boudon R. (1984), La place du désordre. Critique des théories du changement social, Puf, Paris (trad. it. Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale, Il Mulino, Bologna, 1985).

Bourdieu P. (1979), La distinction, Éditions de Minuit, Paris (trad. it. La distinzione. Critica sociale del gusto, Il Mulino, Bologna 2001).

Bourdieu P. (1998), La domination masculine, Edition du Seuil, Paris (trad. it. Il dominio maschile, Feltrinelli, Milano, 2009).

Bourdieu P., Wacquant L. J. D. (1992), An Invitation to Reflexive Sociology, Chicago University

Press, Chicago.

Brandt K. (2004), “A Language of their Own: an Interactionist Approach to Human-Horse Communication” in Society and Animals, 12: 299-316.

Breidenstein B. (1988), “Changes in consumer attitudes toward red meat and their effect on market strategy”, Food Technology, 41: 112-116.

Briggs C. (1986), “Learning how to Ask: a Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview” in Social Science Research, Cambridge.

Bruner J. (1990), Acts of Mind, Harvard University Press, Cambridge (trad. it. La ricerca del significato, Bollati Boringhieri, Milano 1992).

Bryant C. D. (1979), “The Zoological Connection: Animal-Related Human Behaviour” in Social Forces, 58: 399-421.

Bryman A. (2003), Social Research Methods, Oxford University Press, Oxford.

Buchanan I. (1997), “The problem of the body in Deleuze and Guattari, or, what can a body do?” in Body & Society, 3: 73-91.

Bukawoy M. (2005), “For Public Sociology” in American Sociological Review 70: 4-28.

Bynum C. (1987), Holy Feast and Holy Fast: the Religious Significance of Food to Medieval Women, University of California Press, Berkeley.

Calarco M. (2011), “Identify, Difference, Indistinction” in CR: The New Centennial Review, vol. 11, 2: 41-60.

Calarco M. (2014), “Being Toward Meat: Anthropocentrism, Indistinction, and Veganism”, published online.

Callea N. (2009), Il tempo della carne. Riflessioni su identità e antispecismo, www.liberazioni.org.

Cardano M. (2005), Tecniche di ricerca qualitativa, Carocci, Roma.

Cardano M. (2011), La ricerca qualitativa, Il Mulino, Bologna.

Castignone S. (1997), Povere bestie. I diritti degli animali, Marsilio, Venezia.

Cavalieri P. (1999), La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani, Bollati Boringhieri, Torino.

Cerulo A. K. (2009), "Nonhumans in Social Intercaction" in Annual Review of Sociology, 35: 531-552.

Cherry E. (2006), "Veganism as a Cultural Movement: A Relational Approach"in Social Movement Studies, 5, 2: 155-170.

Cipolla C. (1995), Teoria della metodologia sociologica, Franco Angeli, Milano.

Cipolla C., De Lillo A. (a cura di) (1996), Il sociologo e le sirene. La sfida dei metodi qualitativi, Franco Angeli, Milano.

Cohen J. L. (et. al.) (1987), Strategia o identità: nuovi paradigmi teorici e movimenti sociali contemporanei, in I nuovi movimenti sociali, Franco Angeli, Milano, pp. 36-48.

Cole M. (2011), "From "Animal Machines" to "Happy Meat"? Foucault's Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to 'Animal-Centred Welfare Discourse" in Animals, 1: 83-101.

Cole M. (2014), ''The Greatest Cause on Earth': The historical formation of veganism as an ethical practice', in N. Taylor & R. Twine (eds) The Rise of Critical Animal Studies – From the Margins to the Centre, London: Routledge.

Cole M., Morgan K. (2011), "Vegaphobia: Derogatory Discourses of Veganism and the Reproduction of Speciesism in UK National Newspapers" in The British Journal of Sociology, 62, 1: 134-153.

Cole M., Stewart K. (2009), The Conceptual Separation of Food and Animals in Childhood.

Comte A. (1975), Auguste Comte and Positivism: the Essential Writings, Harper Torchbooks, New York.

Corbetta P. (1999), Metodologia e tecniche della ricerca sociale, Il Mulino, Bologna.

Cosmides L., & Tooby J. (2000), “Evolutionary psychology and the emotions” in M. Lewis & J. M. Haviland-Jones (Eds.), Handbook of emotions (2nd ed.) (pp. 91–115). New York: Guilford Press.

Cronbach L. J. (1982), Designing Evalutaions of educational and social programs, Jossey-Bass, San Francisco.

Cronbach L. J. (1982), Designing Evalutaions of educational and social programs, Jossey-Bass, San Francisco.

Cudworth E. (2008), “Most Farmers Prefer Blondes. Dynamics of Anthroparchy in Animals’ Becoming Meat” in The Journal for Critical Animal Studies, 6 (1): 32-45.

Cudworth E. (2011b), “Climate Change, Industrial Animal Agriculture and Complex in Equalities” in The International Journal of Science in Society, 2 (3): 323-334.

Damasio A. R. (1994), Descartes’ error: Emotion, rationality and the human brain. Grosset Putnam, New York.

Dawkins M. S. (1998), Through our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness, Oxford University Press, Oxford.

De Lillo A. (a cura di) (2010), Il mondo della ricerca qualitativa, Utet, Torino.

De Nardis F. (2006), Introduzione alla sociologia dei movimenti, Editori Riuniti, Roma.

Della Porta D. (2010), L'intervista qualitativa, Laterza, Roma-Bari.

Della Porta D., Diani, M. (2004), Movimenti senza protesta? L’ambientalismo in Italia, Il Mulino, Bologna.

Della Porta D., Diani M. (1997), I movimenti sociali, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

Delphy C. (1979), “Sharing the same Table: Consumption and the Family” in The Sociological Review, 28.

Denzin N. K. 1970), The Research Act, Aldine, Chicago.

Devine C., Connors M., Bisogni C. & Sobal J. (1998), “Life course influences on fruit and vegetable trajectories: qualitative analysis of food choices” in Journal of Nutrition Education, 30 (6): 361-370.

Devine C., Connors M., Bisogni C. & Sobal J. (1998), “Life course influences on fruit and vegetable trajectories: qualitative analysis of food choices”, Journal of Nutrition Education, 30 (6): 361-370.

Diani M. (1988), Isole nell’arcipelago. Il movimento ecologista in Italia, Il Mulino, Bologna.

Dickinson R., Hollander S. C. (1991), “Consumer votes”, Journal of Business Research, 22, 4: 335-346.

Dietz T., Frisch A., Kalof L., Stern P. & Guagnano G. (1995), “Values and Vegetarianism: An Exploratory Analysis”, Rural Sociological Society, 60 (3): 533-542.

Donovan J. (2007), “The Feminist Care Traditional” in Adams, Carol J., Animal Ethics, Columbia University Press, New York.

Douglas M. (1970), Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo, University of Arizona Press, Tuscon.

Douglas M. (1972), “Deciphering a meal”, in Daedalus, 101, 1: 61–81 (trad. it. Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale, il Mulino, Bologna, 1985: 165-191).

Douglas M. (1975), Implicit Meanings. Essays in Anthropology, Routledge, London (trad. it. parziale Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale, il Mulino, Bologna, 1985).

Douglas M. (1984), Food in the Social Order: Studies of Food and Festivities in Three American Communities, Russell Sage Foundation, New York.

Downton J. J., Wehr P. (1997), The Persistent Activist: How Peace Commitment Develops and Survives, Westview Press, Boulder.

Dwyer J. T., Mayer L. D., Dowd K., Kandel R. F., Mayer J. (1974), “The New Vegetarians: the Natural High?” in Journal of the American Dietetic Association, 65: 529-536.

Eisenitz G. (1997), Slaughterhouse: The Socking Tales of Greed Neglect and Inhumane Treatment Inside the US Meat Industry, Prometheus Books, New York.

Elias N. (1939a) “Über den Prozess der Zivilisation”, vol. I, Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Suhrkamp, Frankfurt (trad. it. Il processo di civilizzazione, Il Mulino, Bologna 1988).

Emirbayer M. & Goodwin J. (1994), “Network analysis, culture, and the problem of agency” in American journal of sociology, 99(6): 1411-1454.

Falese J., Unnevehr L. (1988), “Demand for beef and chicken products: separability and structural change” in American Journal of Agricultural Economics, 70: 521-532.

Falese J., Unnevehr L. (1988), “Demand for beef and chicken products: separability and structural change”, American Journal of Agricultural Economics, 70, 521-532.

Ferrarotti F. (1986), Trattato di sociologia, Utet, Torino.

Fessler D. M. T. & Navarrete C. D. (2003), “Meat is good to taboo: dietary proscriptions as a product of the interaction of psychological mechanisms and social processes” in Journal of Cognition & Culture, 3: 1–40.

Fiddes N. (1991), Meat: a Natural Symbol, Routledge, London & New York.

Filippi M. (2009), *Note introduttive su specismo e antispecismo*, www.oltrelaspecie.org.

Filippi M., Trasatti F. (a cura di) (2010), Nell’albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia, Mimesis, Milano-Udine.

Filippi M. (2011), I margini dei diritti animali, Ortica, Aprilia.

Filippi M., Trasatti F. (2013), Crimini in tempo di pace. La questione animale e l’ideologia del dominio, Eléuthera, Milano.

Fischler C. (1980), “Food Habits, Social Change and the Nature/Culture Dilemma”, in Social Science Information XIX, n.6, pp. 937–953.

Fischler C. (1988), “Food, self and identity” in Soc. Sci. Inform., 27: 275-292.

Fischler C. (1990), L'homnivore. Le goût, la cuisine et le corps, Odile Jacob, Paris (trad. it. L'onnivoro, Mondadori, Milano, 1992).

Flynn C. P. (2008), “A Sociological Analysis of Animal Abuse”, in Ascione F. R. The International Handbook on Animal Abuse and Cruelty: Theory, Research and Application, Purdue University Press, Indiana.

Foer S. J. (2009), Eating Animals, Little, Brown and Company, New York (trad. it. Se niente importa. Perché mangiamo gli animali?, Guanda, Milano, 2010).

Fox M. (1999), Deep Vegetarianism, Temple University Press, Philadelphia.

Fox N. & Ward K. (2006), “Health identities: from expert patient to resisting consumer” in Health, 10 (4): 461-479.

Fox N. & Ward K. (2008), “Health, ethics and environment: a qualitative study of vegetarian motivations” in Appetite, 50 (2-3): 422-429.

Fox N. (2002), “Refracting health: Deleuze, Guattari and body/self” in Health, 6 (1): 347-364.

Frey R. G. (1983), Rights, Killing and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics, Blackwell, Oxford.

Fudge E. (2010), “Why it’s easy being a vegetarian” in Textual Practice, 24: 149-166.

Gaard G. (2002), “Vegetarian eco-feminism: a review essay” in Frontiers, 23 (3):117-146.

Gaard G. 2001), “Ecofeminism on the Wing: Perspectives on Human-Animal Relations” in Women & Environments, 52/53: 19-22.

Garfinkel H. (1984), Studies in Ethnomethodology, Polity Press, Cambridge.

Ghiglione R. (1988), La comunicazione è un contratto, Liguori, Napoli.

Gianturco, G. (2005), L'intervista qualitativa. Dal discorso al testo scritto, Guerini Scientifica, Milano.

Giddens A. (1990), The Consequences of Modernity, Polity Press, Cambridge (trad. it. Le conseguenze della modernità, Il Mulino, Bologna, 1994).

Giddens A. (1991), Modernity and self-identity: Self and Society in the late modern age, Polity, Cambridge.

Giddens A. (1999), Runaway World. How Globalisation is Reshaping our Lives, Profile Books, London (trad. it. Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita, Il Mulino, Bologna, 2000).

Glaser B. and Strauss A. (1967), The Discovery of Grounded Theory. Strategies for qualitative research, Aldine, Chicago.

Goffman E. (1959), The Presentation of Self in Everyday Life, New York.

Goffman E. (1963), Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity (trad. it. Stigma. L'identità negata, Giuffrè, Milano, 1983).

Goffman E. (1974), Frame Analysis, Harvard University Press, Cambridge (trad. it. Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza, Armando Editore, Roma, 2001).

Goodall J. (1986), The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behaviour, Harvard University Press, Boston.

Goody Jack (1982), Cooking, Cuisine and Class: a Study in Comparative Sociology, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Gostkowski Z. (1974), "Toward Empirical Humanization of Mass Survey" in Quality and Quantity, VIII: 11-26.

Greene J. D., Sommerville R. B., Nystrom L. E., Darley J. M., & Cohen J. D. (2001), "An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment" in Science (Washington DC), 293:

2105–2108.

Guidicini P. (1995), Questionari, Interviste, Storie di vita. Come costruire gli strumenti, raccogliere le informazioni ed elaborare i dati, Franco Angeli, Milano.

Guseman P., McIntosh A. & Sapp S. (1987), “Traditional and nontraditional explanations of food consumption: the case of beef” in Southern Rural Sociology, 5: 12-21.

Habermas J. (1971), Knowledge and Human Interests, Boston.

Haenfler R., Bret J., Ellis J. (2012), “Lifestyle Movements: Exploring the Intersection of Lifestyle and Social Movements” in Social Movements Studies, 11(1): 1-20.

Haidt J. (2001), “The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment” in Psychological Review, 108: 814–834.

Haidt J., Koller S. H. & Dias,M. G. (1993), “Affect, culture, and morality, or is it wrong to eat your dog?” in Journal of Personality & Social Psychology, 65: 613–628.

Halbwachs M. (1912), La classe ouvrière e les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines, Alacan, Paris.

Halpin Z. (1989), “Scientific Objectivity and the Concept of the Other” in Women’s Studies International Forum, 12, 3: 285-94.

Hamilton M., (1993), “Wholefoods and health foods: beliefs and attitude” in Appetite, 20 (3): 223-228.

Hammersley M. (1998), “Sociology, What’s It For? A Critique of Gouldner, in Sociological Research Online, 4 (4).

Haraway D. (1997), Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMale meets Oncomouse, Sage, London.

Harris M. (1985), Good to Eat. Riddles of Food and Culture, Simon and Schuster, New York (trad. it. Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari, Einaudi, Torino, 1990).

Harvey D. (1989), The Condition of Modernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change, Blackwell, Oxford.

Held D., Mcgrew A. (1999), Global Transformations: Politics, Economics, and Culture, Standford University Press, California.

Held V. (1993), Feminist Morality: Transforming Culture, Society and Politics, The University of Chicago Press, Chicago (trad. It. Etica femminista. Trasformazioni della coscienza e famiglia post patriarcale, Feltrinelli, Milano, 1997).

Herzog H. (1993), "The Movement is My Life: The Psychology of Animal Rights Activism" in Journal of Social Issues, 49, 1: 103-119.

Herzog H. (2010), Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why it's so Hard to Think Straight About Animals, Harpers Collins, Pennsylania (trad. it. Amati, odiati, mangiati. Perché è così difficile agire bene con gli animali, Bollati Boringhieri, Torino, 2012).

Hoek A., Pieternel A., Stafleu A. & de Graaf C. (2004), "Food-related lifestyle and health of Dutch vegetarians, non-vegetarian consumers of meat substitutes, and meat consumers" in Appetite, 42: 265-272.

Horkheimer M. (1974), Dämmerung:Notizen in Deutschland, (trad. it. Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931, Einaudi, Torino, 1977).

Irvine L. (2004a), "Providing for Pets during Disasters: An Exploratory Study" in Quick Response Research, 171, Natural Hazards Research Center, University of Colorado.

Irvine L. (2004b), If You Tame Me: Understanding our Connection with Animals, Temple University Press, Philadelphia.

Irvine L. (2004c), "A Model of Animal Selfhood: Expanding Interactionist Possibilities" in Symbolic Interaction, 27: 3–21.

Irvine L. (2006a), "Providing for Pets during Disasters, Part II: Animal Response Volunteersin Gonzales, Louisiana", in Quick Response Research, Report 189. Natural Hazards Research Center, University of Colorado.

Irvine L. (2006b), “Animals in Disasters: Issues for Animal Liberation Activism and Policy” in Critical Animal Studies, 4: 2–16.

Irvine L. (2008), “Animals and Sociology” in Sociology Compass, 2/6: 1954-1971.

Jabs J. (1997), Vegetarianism: a qualitative investigation of adoption, maintenance, self-identity, and interpersonal interactions, nonpublished thesis master.

Jabs J., Devine C. & Sobal J. (1998a), “Maintaining vegetarian diets: personal factors, social networks, and environmental resources” in Canadian Dietetic Practice Res., 59 (4):183-189.

Jabs J., Devine C. & Sobal J. (1998b), “A model of the process of adopting vegetarian diets: health vegetarians and ethical vegetarians” in Nutr. Educ., 30, 196-202.

Jabs J., Devine C., & Sobal, J. (1998), “Model of the Process of Adopting Diets: Health Vegetarians and Ethical Vegetarians” in Journal of Nutrition Education, 30, 196-202.

Janda S. & Trocchia P. J. (2001), “Vegetarianism: toward a greater understanding” in Psychology & Marketing, 18: 1205–1240.

Jasper J. (1997), The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements, University of Chicago Press, Chicago.

Jedlowski P. (1993), Senso comune e esperienza, “Rassegna Italiana di Sociologia”, XXXV, 1, pp. 49-77.

Jedlowski P. (2003), Senso comune, esperienza e innovazione sociale in Fogli nella valigia. Sociologia, cultura, vita quotidiana, Il Mulino, Bologna, pp. 57-68.

Jenkins R. (2004), Social identity, Routledge, London.

Jenkins S., Twine R. (2014), “On the limits of food autonomy – rethinking choice and privacy”, in Taylor, N. & Twine, R., The Rise of Critical Animal Studies – From the Margins to the Centre, Routledge, London.

Jonas H. (1979), Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt, (trad. it. Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica, Einaudi, Milano, 2002).

Joy M. (2009), Why we Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism, Red Wheel/Weiser, San Francisco (trad. it. Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche, Sonda, Casale Monferrato, 2012).

Kahn R. L. & Cannell C. F. (1968), "Interviewing: Social Research" in International Encyclopedia of the Social Sciences, VIII: 149-161.

Kandall T. R. (1988), The Woman Question in the Classical Sociological Theory, Florida University Press, Miami.

Kanter R.M. (1968), "Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities" in American Sociological Review, 33: 499-517.

Kaufmann C. J. (2007), L'entretien compréhensif, Armand Colin, Paris (trad. it. L'intervista, Il Mulino, Bologna, 2009).

Kelle U. (1995), "Theory as Heuristic Tools in Qualitative Research" in Openness in Research, a cura di Maso I., Atkinson P. A., Delamont S. and Verhoeven J. C., Assen, Van Gorcum.

Kenyon P. M. & Barker M. E. (1998), "Attitudes towards meat-eating in vegetarian and non-vegetarian teenage girls in England: an ethnographic approach" in Appetite, 30: 185–198.

Kerr M., Charles N. (1986), "Servers and Providers: the Distribution of Food within the Family" in The Sociological Review, 34: 115-157.

Kheel M. (1989), "Liberazione animale ed etica ambientale: può l'ecofemminismo accorciare le distanze?" in "Etica & Animali", 2: 46-52.

Kheel M. (2004), "Vegetarianism and Ecofeminism: Toppling Patriarchy with a Fork" in Sapontzis, Steve, Food for Thought: The Debate over Eating Meat, Prometheus Books, New York.

Kheel M. (2008), Nature Ethics. An Ecofeminist Perspective, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland.

Kieli R., Bechhofer F., Stewart R. & McCrone D. (2001), "The markers and rules of Scottish national identity" in The Sociological Review, 49 (1):33-55.

Kohlberg L. (1984), The psychology of moral development: The nature and validity of moral stages (1st ed.), San Francisco, Harper & Row.

Kriesi H. (1993), Sviluppo organizzativo dei nuovi movimenti sociali e contesto politico, “Rivista Italiana di Scienza Politica”, 1: 67-118.

Kubberod E., Ueland O., Tronstad A. & Risvik E. (2002), “Attitudes towards meat and meat-eating among adolescents in Norway: a qualitative study” in Appetite, 38: 53–62.

Kurtines W. M., & Gewirtz J. L. (1991), Handbook of moral behavior and development. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum.

Kvale S. (1996), Interviews: an Introduction to Qualitative Research Inteviewing, Sage, London.

Lapsley D. K. (1996), Moral psychology, Boulder, CO: Westview Press.

Latour B. (1979), Laboratory Life: the Construction of Scientific Facts, Sage Publications, Beverly Hills.

Lawle E. and J. Yoon (1996), “Commitment in Exchange Relations: A Test of Relational Cohesion” in American Sociological Review, 61: 89-108.

Lawler E. et al (2000), “Emotion and Group Cohesion in Productive Exchange” in American Journal of Sociology 106:616-57.

Lea E. & Worsley A. (2001), “Influences on meat consumption in Australia” in Appetite, 36 (2):127-136.

Leccardi C. (2000), L'intervista narrativa, dattiloscritto, Dipartimento di Sociologia e Scienza della Politica, Università della Calabria.

Lerner G. (1986), The Creation of Patriarchy, Oxford University Press, New York.

Lerner J. E., Kalof L. (1999), “The Animal Text: Message and Meaning in Television Advertisements” in The Sociological Quarterly, 40 (4): 565-586.

Lévi-Strauss C. (1958), Anthropologie structurale, Plon, Paris (trad. it. Antropologia strutturale,

Il Saggiatore, Milano 1966).

Lévi-Strauss C. (1962), La Pensée sauvage, Plon, Paris (trad. it. Il pensiero selvaggio, Il Saggiatore, Milano 1964).

Lévi-Strauss C. (1964), Mythologiques I. Le cru et le cuit, Plon (trad. it. Mitologica I. Il crudo e il cotto, Il Saggiatore, Milano 1966).

Lévi-Strauss C. (1965), « Le triangle culinaire », in L'Arc, n.26, pp. 19–29 (nuova ed. in Le Nouvel Observateur Hors-Série, December 2009: 14-17)

Lévi-Strauss C. (1966), Mythologiques II. Du miel aux cendres, Plon, Paris (trad. it. Mitologica II. Dal miele alle ceneri, Il Saggiatore, Milano 1970).

Lévi-Strauss C. (1971), Mythologiques IV. L'homme nu, Plon, Paris (trad. it. Mitologica IV. L'uomo nudo, Il Saggiatore, Milano 1974).

Lévi-Strauss, Claude (1968), Mythologiques III. L'origine des manières de table, Plon, Paris (trad. it. Mitologica III. Le origini delle buone maniere a tavola, Il Saggiatore, Milano 1971).

Lewis J. (2003), "Design Issues" in Ritchie, J. and Lewis, J. (a cura di), Qualitative Research Practice. A Guide for Social Science Students and Researchers, Sage, London.

Lindeman M. & Sirelius M. (2001), "Food choice ideologies: the modern manifestations of normative and humanist views of the world" in Appetite, 37: 175-184.

Livolsi M. (1964), "L'intervista non direttiva" in Ricerche motivazionali, 1: 34-49.

Losito G. (2004), L'intervista nella ricerca sociale, Laterza, Roma-Bari.

Lupton D. (1996), Food, the Body and the Self, Sage, London (trad. It L'anima nel piatto, Il Mulino, Bologna, 1996).

Manzoni A. (2006), Noi abbiamo un sogno. Riflessioni ed emozioni nel rispetto degli animali, Bompiani, Milano.

Manzoni A. (2009), In direzione contraria. Pensieri, parole e passioni dalla parte degli animali,

Sonda, Casale Monferrato.

Manzoni A. (2014), Sulla cattiva strada. Il legame tra la violenza sugli animali e quella sugli umani, Sonda, Casale Monferrato.

Marradi A. (2005), Raccontar storie. Un nuovo modo per indagare sui valori, Carocci Roma.

Marradi A. e Fideli R. (1996), “Intervista” in Enciclopedia delle scienze sociali, vol. V, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma: 71-82.

Marx K, Engels F. (1932), Die Deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, Dietz Verlag, Berlin (trad. it. L'ideologia tedesca, Editori Riuniti, Roma, 1967).

Mascia M., Tintori C. (a cura di), (2015), Nutrire il pianeta? Per un'alimentazione giusta, sostenibile, conviviale, Mondadori, Milano.

Mason J. (2005), An Unnatural Order: Roots of our Destruction of Nature, Lantern Books, New York (trad. it. Un mondo sbagliato. Storia della distruzione della natura, degli animali e dell'umanità, Sonda, Casale Monferrato, 2007).

Masson M. Jeffrey (2009), The Face on your Plate. The Truth about Food, Norton & Company, New York, (trad. it. Chi c'è nel tuo piatto? Tutta la verità su quello che mangi, Cairo, Milano, 2009).

Maurer D. (1995), “Meat as a social problem: rhetorical strategies in the contemporary vegetarian literature” in Maurer D., Sobal J., Eating Agendas: food and nutrition as a social problem, Aldine de Gruyter, New York, pp. 143-163.

Maurer D. (2002), Vegetarianism, Movement or Moment?, Philadelphia: Temple University Press.

Maurer M. (1989), Becoming a Vegetarian: Learning a Food Practice and Philosophy, unpublished paper.

Maurizi M. (2012), Cos'è l'antispecismo politico, Per Animalia Veritas, Roma.

Maurizi M. (2011), La genesi dell'ideologia specista, www.liberazioni.org.

McCauley C. R., Rozin P. & Schwartz B. (1989), The Origin and Nature of Preferences and Values, unpolished manuscripts.

McDonald, B. (2000), “Once you know something, you can’t not know it. An Empirical looks at becoming vegan”, in Society and Animals, 9, 1-25.

McMichael P. (2008), Development and Social Change: a Global Perspective, Pine Forge Press, California.

Mead H. (1934), Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviourist, University of Chicago Press, Chicago.

Melucci A. (1982), L’invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni collettivi, Il Mulino, Bologna.

Melucci A. (1984), Altri codici. Aree di movimento nella metropoli, Il Mulino, Bologna.

Melucci A. (1994), Passaggio d’epoca. Il futuro è adesso, Feltrinelli, Milano.

Melucci A. (2000), Culture in gioco. Differenze per convivere, Il Saggiatore, Milano.

Melucci A. (1998), Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura, Bologna, Il Mulino.

Mennell S. (1985) All Manners of Food: Eating and Taste in England adn France from the Middle Ages to the Present, Blackwell, Oxford.

Mennell S., Murcott A. & van Otterloo H. (1992), The sociology of Food and Eating: Essays on the Sociological Significance of Food, Gower, Aldershot.

Merton R. K. (1949), Social Theory and Social Structure, The Free Press, New York (trad. it. Teoria e struttura sociale, Il Mulino, Bologna, 1971).

Messer E. (1984), “Anthropological Perspectives on Diet” in Annual Review of Anthropology, 13: 205-249.

Mezirow J. (1991), Transformative dimensions of adult learning, Jossey-Bass, San Francisco.

Mezirow J. (1995; 1998), “Transformation theory of adult learning” in Welton M., In defense of the lifeworld, Albany, State University of New York Press, pp. 39-70.

Midgley M. (1983), Animals and why They Matter, Penguin, Harmondsworth.

Mies M. (1983), “Towards a Methodology of Feminist Research” in Bowles and Duelli, Klein.

Mills C.W (1959), The Sociological Imagination (trad. it. L'immaginazione sociologica, Il Saggiatore, Milano, 1970).

Mintz S. W., Du Bois C. M. (2002), “The Anthropology of Food and Eating” in Annual Review of Anthropology, 31: 99-119.

Montanari M. (2006), Il cibo come cultura, Laterza, Roma-Bari.

Montesperelli P. (1998), L'intervista ermeneutica, Franco Angeli, Milano.

Munro L. (2005), “Strategies, Action Repertories and DIY Activism in the Animal Rights Movement” in Social Movement Studies, 4 (1): 75-94.

Murcott A. (1983), The Sociology of Food and Eating, Gower-Aldershot, England.

Murcott A. (1988), “Sociological and Social Anthropological Approaches to Food and Eating” in World Review of Nutrition and Dietetics, 55: 1-40.

Murcott, A. (1982), The Sociology of Food and Eating, Gower-Aldershot, England.

Negrin L. (2002), Cosmetic surgery and the eclipse of identity, Body & Society, 8 (4): 21-42.

Nibert D. (1994), “Animal Rights and Human Social Issues”, in Society & Animals, 2: 115-124.

Nibert D. (2002), Animal Rights/Humans Rights: Entanglements of Oppression and Liberation, Rowman and Littlefield, Lanham.

Nibert D. (2003), “Humans and Other Animals: Sociology’s Moral and Intellectual Challenge” in International Journal of Sociology and Social Policy, 23, 3: 5-25.

Nicod M. (1980), “Gastronomically Speaking: Food studies as a medium of Communication” in Turner, M., Nutrition and Lifestyle, Applied Science Publishers, London.

Nisbett R. E., & Wilson T. D. (1977), “Telling more than we can know: verbal reports on mental processes” in Psychological Review, 84: 231–259.

Parker G. (1999), “The Role of the Consumer-Citizen in Environmental Protest in the 1990s” in Space and Polity, 3, 1: 67-83.

Parsons T. (1937), The Structure of Social Action, 1, New York.

Patterson C. (2002), Eternal Treblinka. Our Treatment of Animals and the Holocaust, Lantern Books, New York (trad. it. Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto, Editori Riuniti, Roma, 2003).

Peggs K. (2010), “Nonhuman Animal Experiments in the European Community: Human Values and Rational Choices” in Animals and Society, 18, 1-20.

Peggs K. (2012), Animals and Society, The Palgrave Macmillian, London.

Pepperberg I. (1991), “A Communicative Approach to Animal Cognition: a Study of Conceptual Abilities of an African Grey Parrot” in Cognitive Ethology: the Minds of Other Animals, 153-186.

Pinto R. (1964), Mèthodes des sciences sociales, Paris.

Pitrone M. C. (1984), Il sondaggio, Franco Angeli, Milano.

Piven F. F. (2008), “Can Power from Below Change the World?”, in American Sociological Review, 17: 1-14.

Plumwood V. (1993), Feminism and the Mastery of Nature, Routledge, London.

Pollan M. (2008) In defense of food. An eater’s Manifesto, Penguin Press, London.

Polletta F., Jasper J. M. (2001), “Collective Identity and Social Movements”, Annual Review of Sociology, 27: 283-305.

Poulain J. (2002), Sociologies de l'alimentation, les mangeurs et l'espace social alimentaire, PUF, Paris (trad. it. Alimentazione, cultura e società, Il Mulino, Bologna, 2008).

Radcliffe Brown A. R. (1922), Tha Andaman Islanders, Cambridge University Press, Cambridge (trad. It. Gli isolani delle Andamane).

Regan T. (1983), The Case for Animal Rights, University of California Press, Los Angeles (trad. it. I diritti animali, Garzanti, Milano, 1990).

Regan T. (2004), Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights, Rowman and Littlefield, Lanham.

Regan T., Singer P. (1976), Animal Rights and Human Obligations, Prentice Hall, Hew Jersey (trad. it. Diritti animali, obblighi umani, Gruppo Abele, Torino, 1987).

Reinharz S. (1983), "Experiental Analysis: a contribution to family research" in Theories of Women's Studies, a cura di Bowles G., Duelli Klein R., Routdlege & Kegan Paul, London.

Reynolds L. T., Murray D. L., Wilkinson W. (2007), Fairtrade: the Challenges of Transforming Globalization, Rowtledge, New York.

Ricoeur P. (1983), Temps et récit, vol. I-III, Editions du Seuil, Paris.

Ricolfi L. (a cura di) (2001), La ricerca qualitativa, Carocci, Roma.

Rifkin J. (1992), Beyond Beef. The Rise and Fall of the Cattle Culture, Plume, New York (trad. it. Ecocidio. Ascesa e caduta della cultura della carne, Mondadori, Milano.

Righetti N. (2016), "L'inchiostro vegetale è vegano? La rappresentazione del veganismo sulla stampa", in Cambio, 11, 4: 181-194.

Rivera A. (2010), La bella, la bestia e l'umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo, Ediesse, Roma.

Roberts H. (1981) (a cura di) Doing Feminist Research, Routdlege & Kegan Paul, London.

Robins D., Clinton R., Sanders and Spencer E. Cahill (1991), "Dogs and their People: Pet-

Facilitated Interaction in a Public Setting" in Journal of Contemporary Ethnography, 20, 3-25.

Rogers C. (1942), Counselling and Psychoterapy, Boston.

Rollin E. B. (1989), The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain and Science, (trad. it. Il lamento inascoltato. La ricerca scientifica di fronte al dolore e alla coscienza animale, Sonda, Casale Monferrato, 2011).

Rowlands M. (2002), Animals Like us, Verso, New York.

Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Belknap, Cambridge (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008).

Rozin P. (1999), "Food is fundamental, fun, frightening, and far-reaching" in Social Research, 66: 9–30.

Rozin P., Fischler C., Imada S., Sarubin A. & Wrzesniewski A. (1999), " Attitudes to food and the role of food in life in the USA, Japan, Flemish Belgium and France: possible implications for the diet-health debate" in Appetite, 33: 163–180.

Rozin P., Markwith M. & Stoess C. (1997), "Moralization and becoming a vegetarian: the transformation of preferences into values and the recruitment of disgust" in Psychological Science, 8(3): 67-73.

Rubin H. J. & Rubin I. S. (1995), Qualitative Interviewing: the Art of hearing Data, Sage, London.

Ryder R. (1970), Speciesism, privately printed leaflet, Oxford.

Sanders C. (1990), "Excusing Tactics Social Responses to the Public Misbehaviour of Companion Animals" in Anthrozoos, 4: 82-90.

Sanders C. R. (1990) ,"The Animal 'Other': Self Definition, Social Identity and Companion Animals", in NA - Advances in Consumer Research Volume 17, eds. Marvin E. Goldberg, Gerald Gorn, and Richard W. Pollay, Provo, UT : Association for Consumer Research, pp: 662-668.

Sanders C. R. (1993), "Understanding dogs: Caretakers' attributions of mindedness in canine–human relationships" in Journal of Contemporary Ethnography 22: 205–226.

Sanders C. R. (1994a), “Annoying owners: Routine interactions with problematic clients in a general veterinary practice” in Qualitative Sociology 17: 159–170.

Sanders C. R. (1994b), “Biting the hand that heals you: Encounters with problematic patients in a general veterinary practice” in Society & Animals 2: 47–66-

Sanders C. R. (1995), “Killing with kindness: Veterinary euthanasia and the social construction of personhood” in Sociological Forum 10: 195–214.

Sanders C. R. (1999), Understanding Dogs: Living and Working with Canine Companions, Philadelphia: Temple University Press.

Sanders C. R. (2000) “The impact of guide dogs on the identity of people with visual impairments” in Anthrozoös 13: 131–139.

Sanders C. R. (2003), “Actions speak louder than words: Close relationships between humans and nonhuman animals” in Symbolic Interaction 26: 405–426.

Sanders C. R. (2006), “The dog you deserve: Ambivalence in the k-9 officer/patrol dog relationship” in Journal of Contemporary Ethnography 35: 148–172.

Santos M. L. S. & Booth D. A. (1996), “Influences on meat avoidance among British students” in Appetite, 27: 197–205.

Sassatelli R. (2004), “L'alimentazione: gusti, pratiche e politiche”, in Rassegna Italiana di Sociologia, a. XLV, n. 4, presentazione.

Schütz A. (1932), Der Sinnhafte aufbau der sozialen welt (trad. it. La fenomenologia del mondo sociale, Il Mulino, Bologna, 1974).

Schütz A. (1954), Concept and Theory Formation in the Social Sciences, in “The Journal of Philopshy”, 51, 9: 257-273.

Schwartz H. & Jacobs J. (1979), Qualitative Sociology, The Free Press, New Tork (trad. it. Sociologia qualitativa, Il Mulino, Bologna, 1987).

Sclavi M. (1991), Seguendo un’altra donna come un’ombra, in “Memoria”, 32, 2: 67-80.

Shapiro K. (2014), “I am a Vegetarian: Reflections on a way of being” in Society and Animals, pp. 1-20.

Sharman A. et. al. (1991), Diet and domestic life in society, Philadelphia, Temple University Press.

Sherpell J. A. (2002), “Anthropomorphism and Anthropomorphic Selection. Beyond the Cute Response” in Society and Animals, 10, 4: 437-454.

Siciliano E. (1998), “Approccio biografico”, supplemento metodologico su cd del volume di A. Melucci, Verso una sociologia riflessiva, Bologna, Il Mulino.

Simonsen R. Rasmus (2012), “A Queer Vegan Manifesto”, in Journal for Critical Animal Studies, n.10, (trad. it. Manifesto Queer Vegan, Ortica Editrice, Aprilia, 2014).

Simoons F. J. (1961), Eat not this Flesh: Food Avoidances in the Old World; University of Wisconsin Press, Madison.

Simoons F. J. (1994), Eat not this flesh: Food avoidances from prehistory to the present (2nd ed.), Madison: University of Wisconsin Press.

Singer P. (1975), Animal Liberation, Pimlico, London (trad. it. Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo, NET, Milano, 2003).

Singer P. (1981), The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology, Clarendon Press, Oxford.

Smart B. (1993), Postmodernity, Routledge, London.

Sneijder P., Molder H. (2009), “Normalizing Ideological Food Choice and Eating Practice. Identity Work in Online Discussions on Veganism” in Appetite, vol. 52 (3): 621-630.

Sobai J., Bisogni C., Devine C. & Jastran M. (2006), “A conceptual model of food choice process over the life course” in Shepherd R. & Raats M. (Eds.), The psychology of food choice, CABI, Wallingford, pp. 1-18.

Spencer C. (2000), Vegetarianism: A History, Grub Street, London.

Stanley L. & Wise S. (1983), “Back into Personal or: our Attempt to construct Feminist Research” in Theories of Women’s Studies” a cura di di Bowles G., Duelli Klein R., Routdlege & Kegan Paul, London.

Statera G. (1982), Metodologia della ricerca sociale, Palumbo, Palermo.

Steger M. B. (2009), Globalization: A Very Short Introduction, Oxford University Press, New York.

Stewart A. J. (1994), “The Women's Movement and Women's Lives: Linking individual development and Social Events” in Lieblich, A. and Josselson, R. (a cura di), “The Narrative Studies of Lives”, vol. 2, Sage, Thousand Oaks.

Sydie, R. (1987), Natural Women, Cultural Men: a Feminist Perspective on Sociological Theory, Open University Press, Milton Keynes.

Tanke J. J. (2007), “The Care of the Self and Environmental Politics: Towards a Foucaultian Account of Dietary Practice” in Ethics and the Environment, Vol. 12, 1: 79-96.

Taylor C. (2010), “Foucault and the Ethics of Eating” in Foucault Studies, 9: 71-88.

Taylor N. (2013), Humans, Animals, and Society, Lantern Books, New York.

Taylor V., Whittier N. (1992), “Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization” in Frontiers in Social Movement Theory, Yale University Press, Connecticut, 104-129.

Tedeschi E. (2016), “Animals, Human and Sociability” in Italian Sociological Review, 6 (2): 151-184.

Telfer E. (1996), Food for thought: Philosophy and food. London: Routledge.

Thomas E. M. (1993; 2000), The Hidden Lives of Dogs: the Grace of Canine Company, Simon & Schuster, New York.

Thomas E. M. (1994), The Tribe of Tiger: Cats and their Culture, Simon & Schuster, New York.

Thomas W. I. & Znaniecki F. (1918), The Polish Peasant in Europe and America: a Classic Work in Immigration History, University of Illinois Press (trad. it. Il contadino polacco in Europa e in America, Comunità, Milano, 1968).

Tonutti S. (2007), Diritti animali: storia e antropologia di un movimento, Forum, Udine.

Torres B. (2002), Making a Killing. The Political Economy of Animal Rights, AKpress.

Tosi S. (a cura di), Sociologia, cibo, alimentazione: alcuni appunti, www.nettuno.unimib.it.

Touraine A. (1984), Le retour de l'acteur. Essai de sociologie, Fayard, Paris, (trad. it. Il ritorno dell'attore, Editori Riunti, Roma, 1988).

Trentini G. (a cura di) (1980), Manuale del colloquio e dell'intervista, Utet, Torino.

Troiano C. (2000), Zoomafia. Mafia, Camorra e gli altri animali, Cosmopolis, Torino.

Turiel E. (1983), The development of social knowledge: Morality and convention, New York: Cambridge University Press.

Tuttle W. (2005), The World Peace Diet, Lantern Books, Brooklyn (trad. it. Cibo per la pace, Sonda, Casale Monferrato, 2014).

Twigg J. (1979), “Food for thought: purity and vegetarianism” in Religion, 9: 13-35.

Twigg J. (1983), “Vegetarianism and the Meaning of Meat” in The Sociology of Food and Eating, Gower-Aldershot, England, 18-30.

Twine R. (2014), “Vegan Killjoys at the Table - Contesting Happiness and Negotiating Relationships with Food Practices” in Societies, 4: 623-639.

Twine R. (2015), “Negotiating Social Relationships in the Transitions to vegan eating process” in Critical Perspectives on Meat Culture, Potts, A., Brill Publishers (forthcoming).

Twine R., Jenkins S. (2014), “On the limits of food autonomy – rethinking choice and privacy”, in Taylor, N. & Twine, R., The Rise of Critical Animal Studies – From the Margins to the Centre, Routledge, London.

Twine R., Taylor N. (2014) The Rise of Critical Animal Studies. From the Margins to the Centre, Routledg, New York.

Valles M.S. (1997), Técnicas cualitativas de investigación social, Síntesis, Madrid.

Volpato C. (2011), Deumanizzazione. Come si legittima la violenza, Laterza, Bari.

Von Wright G. H. (1971), Explanation and understanding, Cornell University Press, Ithaca.

Weber M. (1978), Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology, University of California Press, Berkeley.

Williams S. & Bendelow G. (1998), The lived body, Routledge, London.

Wrenn C. L. (2011), "Resisting the Globalization of Speciesism: Vegan Abolitionism as a Sito for Consumer Based Social Change", in Journal for Critical Animal Studies, 9, 3: 9-27.

Zabonati A. (2012), (a cura di) Ecofemminismo, numero monografico, DEP, 20.

Zabonati A. (2013), (a cura di) Femminismo e questione animale, numero monografico, DEP, 23.

Zabonati A. (2017), Introduzione all'ecofemminismo in Il nostro corpo, il corpo del mondo di Bruno C., De Bernardi M. (a cura di), Iaph Italia, Roma.