

Mostri fra noi: *pets, cucina e politiche dell'alterità.*

La donna che cucinava tartarughe e il mangiagatti

Giulio Mangani

Abstract. The political practice of attributing a disgusting, criminal or monstrous eating habit to someone whom one wishes to keep at a distance or expel is as old as the world itself and is part of the strategies with which cultures establish their identity in relation to otherness. Taking a cue from Donald Trump's accusation of pet predation against Haitian immigrants during the last electoral campaign, we will analyze two Italian cases framed by the media in the realm of horror and adopted in the right-wing narrative as markers of the impossibility of cohabitation: the homeless woman who secretly cooked turtles in Rome and the man caught publicly roasting a cat in Livorno. The purpose of this paper is to investigate the preconditions for the effectiveness of this theme in political discourse, along with the tensions that arise between marginal local food practices, which are prohibited but tolerated, and those attributed to immigrants, which are conversely stigmatized without exception.

1. Introduzione

“In Springfield, they’re eating the dogs. The people that came in. They’re eating the cats [...] they’re eating the pets of the people that live there” (*ABC News*, 11 settembre 2024¹). Così Donald Trump chiama in causa la figura del nemico della Nazione. Rispetto ai “drugs, terrorists, violent criminals and child traffickers trying to enter our country”² della campagna del 2020, la figura che convoca nel 2024 re-inquadra la precedente in un altro ruolo tematico, mentre apre strategicamente ad un nuovo programma narrativo. Se il clandestino rappresentava un nemico che giungeva illegalmente da fuori, l’immigrato attuale è un *nemico residente*, la cui legalità dell’ingresso³ si trova narcotizzata rispetto all’alterità irriducibile che gli si attribuisce. Pertanto, come il clandestino implicava un programma strategico di contenimento all’esterno, così la nuova figura suppone una strategia attiva di *espulsione* che si annuncia nel programma di una “record-setting deportation” (*The Guardian*, 3 maggio 2024⁴). Questa dinamica complementare tra due figure del nemico e due programmi di esclusione, non è appannaggio solo di Donald Trump, ma è uno dei tratti distintivi del discorso delle destre contemporanee, tra le due sponde dell’Atlantico: l’espressione di una medesima cultura politica⁵. Centrali in questo campo sono le strategie di alterizzazione applicate ai migranti, per inquadrarli nel ruolo di nemico interno o esterno. Tra queste, la pratica politica di attribuire un’abitudine alimentare disgustosa, criminale o mostruosa ad

¹ <https://abcnews.go.com/Politics/harris-trump-presidential-debate-transcript/story?id=113560542>, visitato il 10/12/2024.

² Tratto dal video YouTube “Text ‘BORDER’ to 88022 (2019)” del canale di Donald Trump, disponibile al sito www.youtube.com/watch?v=8FU9_EI_VN4, consultato il 4 dicembre 2024.

³ Gli immigrati haitiani a cui fa riferimento Donald Trump sono immigrati legali, profughi a cui è stato riconosciuto il diritto di asilo, attirati a Springfield dal programma cittadino “Welcome Springfield” del 2014 volto a recuperare la caduta demografica dovuta alla deindustrializzazione e a rilanciare l’economia della città.

⁴ www.theguardian.com/us-news/article/2024/may/03/trump-mass-deportations-detention-camps-military-migrants, visitato il 5/12/2024.

⁵ Per un’analisi del fenomeno, cfr. Inglehart, Norris (2019).

un altro che si vuole tenere a distanza o espellere è vecchia come il mondo⁶ ed è parte delle strategie con le quali le culture in generale si costituiscono in relazione all'alterità. Se “ogni cultura si crea il suo tipo di barbaro” (Lotman 1985, p. 139), il cibo, reale o immaginario, è uno degli “apparati” che consentono di comprendere l’Altro, di “catturarlo, per fargli posto all’interno della cultura che, proprio tramite la rappresentazione, cerca di appropriarsene” (Lancioni 2020, p. 13), nel nostro caso per allontanarlo. Nei confronti del nemico interno, l’accusa di antropofagia è stata una delle strategie storicamente più efficaci e diffuse. Il bambino, in particolare, è sempre stato l’*anti-cibo* per antonomasia, un cibo *orrifico* eccedente il mero disgusto e il divieto, il cibo di un altro assoluto in agguato nello spazio prossimo, da cacciare collettivamente. In questo senso, la comparsa di un “nuovo mostro” sulla scena funziona da “promemoria semiotico, un semioforo sociale” (Fabbri 2015) che rivela e fa da monito per un mutamento politico-culturale in atto, che a sua volta prefigura scenari più o meno *apo*, *iper* o *ipo-calittici* (Lancioni 2020, pp. 82-90). Nell’accusa di Trump agli haitiani di Springfield, come nei due casi di studio italiani che analizzeremo qui, il fatto che il *pet* sostituisca il bambino come anti-cibo evidenzia una variazione significativa nella narrazione tradizionale attorno al nemico residente e alle sue abitudini alimentari, che suggerisce mutamenti profondi nella costituzione dei collettivi da cui queste strategie hanno sempre tratto la propria efficacia. Considerare il *pet* un anti-cibo, se, da un lato, manifesta l’assemblaggio di un collettivo ibrido umano/non umano – esito, dunque, di un processo di inclusione – dall’altro segnala la rimozione della fame dall’orizzonte di possibilità dello stesso collettivo – eccezione che storicamente aveva giustificato pratiche alimentari di norma escluse – che manifesta, al contrario, un processo di espulsione dallo stesso collettivo. Dinanzi al migrante accusato di cibarsi di *pet* si presenta un *collettivo sazio* che esclude a priori la possibilità della fame e del bisogno dell’Altro, per consegnarlo al campo del mostro, del criminale o del folle. Il *collettivo affamato*, la cui presenza è suggerita nei nostri casi di studio, per contro, non riesce a presentarsi, incapace di prendere parola, resta un’entità latente, un’eccezione individuale, un resto impensato.

Muovendo da una prospettiva semio-culturale (Lotman 1985; Lotman, Uspenskij 1975) e antroposemiotica (Fontanille 2021; Fontanille, Couégnas 2018), lo scopo di questo contributo è indagare, appunto, le precondizioni di efficacia di queste strategie nel discorso politico, assieme alle tensioni che si sviluppano tra lo stigma attuale e pratiche alimentari tradizionali, connesse al retaggio della locale memoria della fame, proibite ma, a determinate condizioni, tollerate, e le pratiche attribuite agli immigrati, viceversa, come vedremo, stigmatizzate senza eccezione. Prendendo spunto dal discorso di Donald Trump, assunto a testo-prototipo per le strategie di alterizzazione delle destre, cercheremo di ricostruire una topologia delle figure dell’Altro in relazione alle sue pratiche alimentari reali o immaginate. In secondo luogo, metteremo alla prova la topologia risultante con due casi italiani inquadrati dai media nel campo dell’orrore in virtù di pratiche alimentari ritenute mostruose e riprovevoli e assunti nella narrazione delle destre italiane come marcatori dell’impossibilità della convivenza: quello di una donna che, a Roma, cucinava in segreto tartarughe e quello, a Livorno, di un uomo sorpreso ad arrostire un gatto in pubblico. Infine, ne confronteremo le configurazioni discorsive emergenti con la nostalgia delle ricette della *gastronomia della fame* italiana, in relazione alle condizioni della loro praticabilità-dicibilità differenziale.

2. Il disgusto e l’orrore: nemici, pietanze e tavole apparecchiate

Gli altri non sono tutti uguali, così come non si nutrono delle stesse cose e il loro cibo non provoca le medesime passioni. Con alcuni di loro è immaginabile condividere la mensa, mentre con altri l’ipotesi sarebbe semplicemente terrificante. Ciò che è dirimente non sono solo i caratteri o le abitudini, reali o immaginate, dell’Altro, quanto piuttosto *il luogo* in cui avviene l’incontro⁷. Lo stesso atteggiamento verso

⁶ I primi cristiani, per esempio, nel mondo pagano subiscono un’accusa – la pratica segreta dell’antropofagia (Lotman 1998) – analoga a quella che nel medioevo i cristiani faranno subire agli ebrei, v. Jesi (1993).

⁷ Lo stesso vale per il cibo, per il quale “a essere significativo non è l’animale in sé, ma la relazione che, attraverso i luoghi che abita, esso stabilisce con noi” (Marrone 2016, p. 22).

l'antropofagia è molto diverso se si considera *il cannibale distante* incontrato dall'etnografo, che *preda altri* (compreso l'incauto avventuriero) e *il serial killer vicino* che, nascosto, *preda noi*. In campo politico, il discorso di Donald Trump presenta un repertorio esaustivo e molto franco di figure dell'Altro in relazione alla loro collocazione spaziale, che è facile ritrovare nei discorsi delle destre contemporanee ad ogni latitudine. A partire dalle figure del nemico che convoca, integrate da quelle storicamente attestate nell'immaginario occidentale⁸, proveremo a produrre un'ipotesi succinta di topologia delle figure dell'Altro in relazione al suo cibo, alle passioni che genera, alle pratiche e alle interazioni consentite o escluse che ne definiscono l'incontro. Per definire il modello ci siamo basati sullo schema prodotto da Gianfranco Marrone (2019, p. 254) riletto alla luce della ridefinizione delle *zone antropiche* fatta da Jacques Fontanille (2021), declinato a scala collettiva-culturale e correlato ai delimitanti di *paura* e *vergogna* (Lotman, Uspenskij 1975, pp. 271-276). Se lo schema di Marrone descrive la tassonomia alimentare a partire dal soggetto individuale che mangia, il nostro obiettivo è cogliere l'altro-collettivo: il cibo dell'altro assieme all'altro che si ciba.

Prima di procedere con l'analisi, ci sembra opportuno ripercorrere brevemente le relazioni interne al modello delle zone antropiche di Fontanille (2021, pp. 211-213) per inquadrarlo nel mutamento di scala cui accennavamo sopra. Si tratta di un modello di derivazione enunciazionale articolato su quattro zone distali a partire dalla deissi fondamentale, la *zona endotopica*, che costituisce il centro di referenza a partire dal quale si dispiegano le altre. È questo lo spazio della persona soggetto (io/noi) e della dimora (qui), uno spazio intimo che diventa *spazio identitario* a scala politica, occupato da un attante collettivo che si presenta e assume la posizione di soggetto (noi). La *zona peritopica* delimita l'intorno prossimo del centro di referenza (qua-attorno) caratterizzato dalla reversibilità dei ruoli e dall'interazione tra persone (io-tu, noi-voi); a scala politica descrive lo *spazio sociale* al di qua del confine, orientato alla convivenza tra simili. La *zona paratopica* delimita l'intorno distante, disgiunto dal centro di referenza, posto oltre il confine (laggiù): il luogo della non-persona (egli/loro); a scala politica definisce lo spazio del confronto tra dissimili, quello in cui emerge propriamente il *politico* nell'accezione di Carl Schmitt (2013): il luogo in cui si incontrano il nemico o l'amico collettivi, lo spazio della guerra e dell'alleanza. La *zona uteopica*, infine, descrive uno spazio del tutto dissociato dal centro di referenza: è l'altrove, l'oltre, collocato su un altro piano di pertinenza e caratterizzato dall'assenza di persona (esso/essi); alla scala che ci interessa è il luogo della negazione del politico che delimita l'irrilevante, il marginale, il neutrale.

Nel discorso di Donald Trump, immediatamente fuori dal confine, nella *zona paratopica*, si incontrano due tipologie di nemici, la nazione nemica e il clandestino⁹. Un'*unità integrale*, la prima, individualizzata e dotata di volto, impersonata dal leader dell'Altro – egli – che minaccia il posto nel mondo della Nazione e un collettivo amorfo anonimo, il secondo, una *totalità integrale* – loro-tutti – che resta invisibile oltre il confine o percola confusamente dalle sue falte come massa¹⁰. Si tratta di uno spazio regolato sulla *paura* che prefigura due tipi di minacce: quella *invasiva* della nazione-nemica, che suppone un programma bellico, e quella *infettiva* del clandestino in grado di contagiare il corpo sano della nazione in maniera analoga ad un patogeno – “They're bringing drugs. They're bringing crime”¹¹ – che richiede, viceversa, una risposta di natura profilattica: eliminare le falte, alzare il muro¹², sottrarsi al contagio. Non a caso, tradizionalmente, questo nemico infettivo è stato figurativamente reso attraverso gli *animali-paria* per

⁸ Abbiamo basato le nostre considerazioni in particolare su Delumeau (1979); Douglas (1966); Harris (1977); Jesi (1993); Lotman (1998); Muchembled (1991).

⁹ Si tratta di una distinzione che ha radici molto profonde, che si ritrova ad esempio nell'opposizione latina tra *hostis* e *peregrinus*; tra l'Altro simmetrico territorializzato “che può beneficiare delle leggi dell'ospitalità” – con il quale si può stipulare o un patto o scendere in guerra (Benveniste 1969, pp. 68-71) – e l'Altro privo di *domus* che sta semplicemente *là fuori* (*ivi*, pp. 242, 276), oltre il confine dello spazio abitato, come il nomade o il viandante.

¹⁰ Trump 2019, “Text ‘BORDER’ to 88022 (2019)”, disponibile al sito www.youtube.com/watch?v=8FU9_EI_VN4, consultato il 4 dicembre 2024.

¹¹ Tratto dal discorso di candidatura alla presidenza americana di Trump (16 giugno 2015), la trascrizione è disponibile al sito www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-announcing-candidacy-for-president-new-york-city.

¹² Per un'analisi delle complesse implicazioni politico-simboliche del muro nella cultura americana contemporanea rinviamo a Brown (2010).

eccellenza, il ratto o l'insetto (es. Fig. 1), tipici portatori di epidemia¹³. L'aspetto alimentare, in questo caso, è narcotizzato dall'ostilità o dal rischio del contagio, che regolano le interazioni secondo le modalità del *non-potere* e del *non-dovere*. Ciò che il nemico mangia non è pertinente, poiché la condivisione della sua mensa è esclusa: mangiare con lui equivale a tradire la nazione o a contaminarla¹⁴.

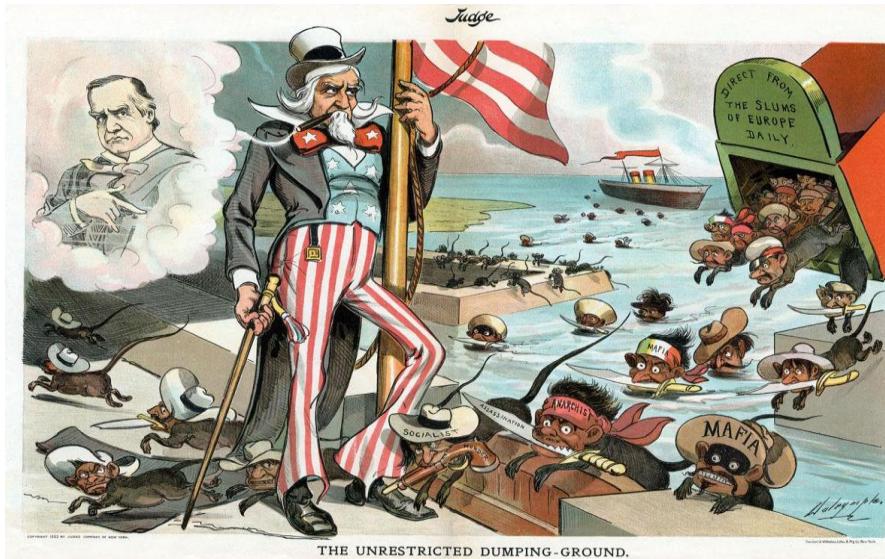


Fig. 1 – *The unrestricted dumping-ground*, Louis Dalrymple, 1903, illustrazione a stampa, *Judge*, vol. 4-45.

Lo spazio dell'Altro-distante, l'Altrove, delimita la *zona utopica* del sogno o dell'incubo (Lancioni 2020, pp. 123-146): storicamente la terra del cannibale (Arens 2001, p. 25) o la patria dei mostri come ai margini delle carte medievali, oppure l'Eden al di là del mare, giardino di delizie o Paese di Cuccagna, come nei sogni dell'Europa affamata dell'era moderna (Camporesi 2018; Montanari 1997). In generale, si tratta di uno spazio regolato sull'*assenza di vergogna*, abitato da un'altra cultura che segue le sue proprie norme (cfr. Fontanille 2021, p. 213), le cui abitudini alimentari, disgustose o proibite che siano, partecipano dell'identità stereotipa di popolo-altro: parte degli usi e costumi, appunto selvaggi e/o esotici che lo definiscono, spesso anche in maniera ambivalente (Fig. 2). Dato che si tratta di un altro distante, confinato nel suo altrove, affinché l'incontro sia possibile, presuppone un volere, da cui derivano due orientamenti culturali caratteristici: quello *centripeto* che rifiuta l'incontro e quello *centrifugo* che al contrario lo insegue, sotto forma di avventura o di ricerca. Questa polarità si ritrova, infine, sul piano alimentare come una continuità di atteggiamenti che vanno dal rigetto integrale del pasto dell'altro, qualunque sia l'ingrediente che usa, alla curiosità per il suo cibo o al coraggio di volerlo affrontare, come parte di percorsi di scoperta o di sfida (cfr. Marrone 2019, p. 253). Nel mondo saturo di nemici di Trump questo spazio si riduce a uno spazio-di-scarto oggetto di repulsione integrale: le terre dell'altro, come Haiti o l'Africa, sono "shitholes" (cit. in *AP News*, 12 gennaio 2018) così come Porto Rico è un "island of garbage" (*AP News*, 27 ottobre 2024¹⁵). In quanto sorgente lontana della minaccia infettiva del clandestino sul confine, l'Altro deve essere sigillato nel suo altrove, mentre per il resto può essere ignorato¹⁶.

¹³ Sulla rappresentazione dello straniero come male epidemico e sulla sua associazione al vampiro e al ratto portatore di peste v. Lancioni (2020, pp. 75-81).

¹⁴ Cfr. per es. nel video di Trump (www.youtube.com/watch?v=dCcmrG7peAE), in cui il brindisi tra Xi Jinping e Joe Biden è usato da Trump per sottolineare la sudditanza della nazione al nemico e quindi il tradimento dell'avversario.

¹⁵<https://apnews.com/article/trump-madison-square-garden-new-york-election-fcfe75be7f8281fde7bffa3adb3bba5d>, visitato il 10/12/2024.

¹⁶ Oppure, aiutato a "casa sua" come nella retorica tipica della destra italiana.



Fig. 2 – *America*, Stradanus, 1600, illustrazione a stampa, cm 27 x 20 cm, Metropolitan Museum of Art, New York¹⁷.

Lo spazio all'interno del confine, la *zona peritopica*, è lo spazio propriamente sociale regolato sulla *vergogna*. L'Altro che vi si incontra è colui che infrange una norma, soggetto a stigma, oppure colui che infrange un divieto, soggetto viceversa a punizione¹⁸: si tratta delle figure del *deviante* e del *criminale*. Dato che la minaccia che impersona è quella dell'infrazione dell'ordine o di confini interni, le strategie per mitigare il rischio sono volte a ristabilire il giusto ordine e il corretto comportamento, per cui si tratta di collocare l'Altro al *suo posto* all'interno (il carcere, il manicomio o il ghetto) o alla *giusta distanza* (la periferia) e contemporaneamente dissuadere il collettivo dalla reiterazione della pratica. Questa opposizione si ritrova sul piano alimentare tra cibi *disgustosi* o *impuri* – esemplificati dagli animali-paria – ovvero da *non-cibi*, cibi vietati, sottratti alla pratica alimentare e puniti come crimini – l'animale selvatico protetto o il *pet* – e oggetto di *riprovazione* oltre che di disgusto¹⁹. Condividere la mensa con questo altro incluso resta fattibile – è in ogni caso parte del collettivo – benché esponga al rischio del disgusto (es. Fig. 3) o alla complicità nel crimine.

¹⁷ Da notare il pasto antropofago sullo sfondo e l'ambivalenza erotico-orrifica che ne risulta.

¹⁸ Questa opposizione riprende, in forma semplificata, la distinzione tra riti di purificazione e giustizia punitiva, come modalità di gestione del pericolo sociale che troviamo in Douglas (1966, pp. 205 et seq.) che rileggiamo attraverso Foucault (1975) in relazione alle forme di spazializzazione che suggerisce.

¹⁹ Su questa distinzione e la sua variabilità culturale v. Harris (1985, capp. 8 e 9).

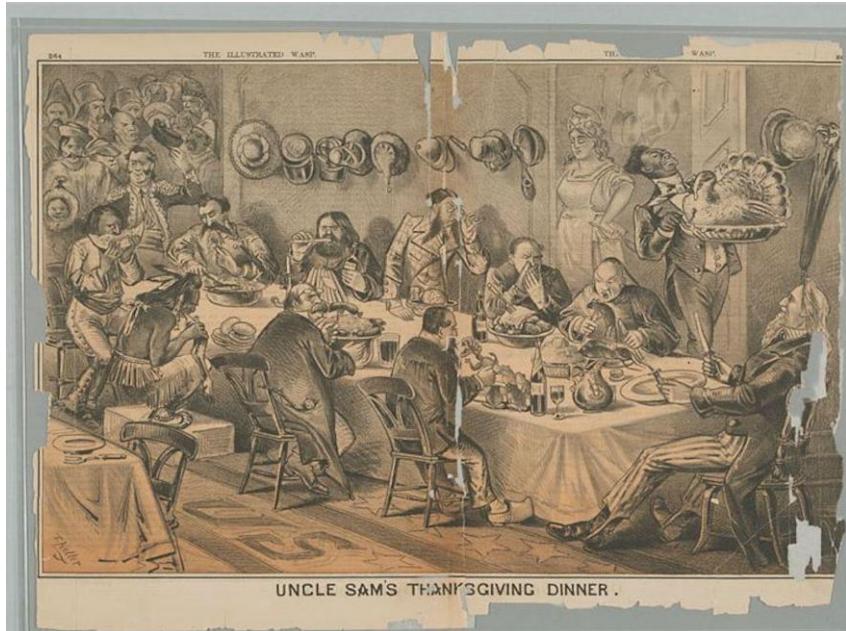


Fig. 3 – *Uncle Sam's Thanksgiving*, G. F. Keller, 1877, illustrazione a stampa, *San Francisco Wasp*²⁰.

Rispetto agli altri spazi che abbiamo descritto, normalmente esposti al rischio dell'incontro con l'Altro, quello identitario, la zona *endotopica*, è uno spazio *sicuro* in cui l'Altro non ha posto, regolato sulla fiducia e quindi sulla *negazione della paura*. L'unico modo per cui l'Altro può abitarvi è come *nemico nascosto* che dissimula la propria presenza con la *menzogna* e il *segreto*²¹, per cui deve essere preliminarmente scoperto e identificato. La natura di questa minaccia è stata tradizionalmente modellata sull'antropofagia secondo la sceneggiatura del *predatore in agguato* – la mano adunca dell'Altro che ghermisce nell'ombra e trascina nel segreto per cibarsi (Jesi 1993, pp. 52-53) – impersonato storicamente da figure come la strega, l'orco, il vampiro (Harris 1977, p. 129), tutte accumunate dall'accusa di pratiche antropofaghe tipicamente rivolte al bambino (cfr. Delumeau 1979, cap. 5). Dai primi cristiani, agli zingari, alle donne, ai comunisti, fino agli ebrei, numerosi gruppi nella storia hanno subito questo processo di costituzione a minoranza sospetta e terrorizzante, propedeutica allo stigma, al bando, alla persecuzione, al linciaggio o allo sterminio²². Sul piano patemico il cibo del mostro genera *orrore*, che si aggiunge al disgusto e alla riprovazione propri dei cibi impuri o criminali; è una forma di paura animale²³, regressiva e fortemente somatica, che riporta alla paura della preda dinanzi al predatore²⁴, lo scoprirsì cibo per l'altro. La comparsa dell'Altro oltre la soglia

²⁰ L'immagine, un repertorio di stereotipi alimentari dell'epoca, vuole essere una satira ostile nei confronti delle modifiche del diritto di cittadinanza negli Stati Uniti dopo la Guerra Civile. Occorre notare come il principale oggetto di disgusto sia il cinese intento a cibarsi di un ratto. L'attribuzione del *cibo-paria* a quello che allora era considerato la principale minaccia per la nazione da una parte dell'opinione pubblica, prefigura le leggi anti-cinesi che, negli anni successivi provvederanno alla chiusura selettiva delle frontiere e alla parziale espulsione della popolazione di origine asiatica.

²¹ Si tratta dello spazio tipico dell'agente doppio, della spia, del sovversivo e del traditore e delle loro caratteristiche *strategie di clandestinità* (Alonso Aldama 2023, pp. 129 et seq.), ma come ci ricorda Mary Douglas è anche lo spazio di soggetti interstiziali loro malgrado, come la strega: “equivalente sociale degli scarafaggi e dei ragni che vivono nelle spaccature delle pareti e nei soppalchi di legno” (Douglas 1966, p. 168).

²² La sceneggiatura estrema del predatore antropofago che “ghermisce”, “trascina con sé” e “si ciba” del proprio, fa da testo modello a tutta una serie di accuse di violazione dell'intimità (il corpo, la dimora, la famiglia) connesse a stereotipi ostili di gruppo come ad esempio la predazione sessuale (l'immigrato-stupratore), economica (il *tugh*, il delinquente senza volto che irrompe in casa) o personale (lo zingaro che rapisce i bambini).

²³ La sua etimologia rinvia al verbo latino *horrire* “drizzarsi dei peli del corpo” e “tremare per lo spavento”.

²⁴ L'orrore, non a caso, è messo in relazione da Sigmund Freud con il *perturbante* e dunque con il *ritorno di un rimosso* (ormai) estraneo nel familiare (Freud 1919).

dello spazio sicuro, in altri termini, rende reversibile ciò che era assunto come irreversibile (chi mangia *vs* cosa si mangia); rovescia i ruoli attanziali – il soggetto diventa oggetto di valore di un soggetto ostile. Allo stesso modo, sul piano enunciazionale, se si considera lo spazio sicuro la deissi (io-qui-ora) da cui si debraiano spazi rischiosi differenziati, la comparsa dell’Altro in questo spazio determina un *embrayage* impensato e perturbante, per cui chi enuncia si scopre enunciato nel discorso alimentare dell’Altro e quindi debraiato nel suo spazio di caccia. Se la relazione con il nemico all’esterno è *simmetrica e reciproca* – suppone il dialogo, che sia polemico o negoziale (vedi sopra) e quindi una forma di traducibilità – la relazione che qui si manifesta è del tutto *asimmetrica ed esclusiva*, che prefigura un’*intraducibilità assoluta*: o si è preda o si è predatori, da cui la *caccia* come scena predicativa tipica. Allo stesso modo, alla mensa dell’altro (es. Fig. 4), il posto del Proprio è solo al centro come pasto, oppure, se si trova intorno al tavolo, è perché è *divenuto altro*²⁵, un mostro tra i mostri, il demone, l’empio o il traditore.



Fig. 4 – *Description et Figure du Sabbat des Sorciers*, Jan Ziarnko, particolare; in Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, Paris, 1613.

Una delle caratteristiche fondamentali del discorso di Donald Trump, che ritroveremo anche nei casi oggetto di studio, consiste nel prefigurare l’utopia di uno spazio identitario integrale, *sicuro e puro*, privo di qualunque alterità, coincidente con lo spazio della Nazione. La sua è una *true America*, unica e sola, che si enuncia per suo tramite in un *noi esclusivo*, che non prevede alcun inter-locutore all’interno – un *tu* o un *voi* – ma solo un *noi* contrapposto a un *loro*²⁶ (sempre) esterno. Il male endemico è effetto del contagio (del clandestino) o del tradimento (delle élite *liberal* e “*globaliste*”) di agenti estranei, che lo hanno diffuso all’interno. Da un punto di vista topologico è come se si neutralizzasse la distinzione tra la zona *endotopica* e quella *peritopica*, per cui l’altro che si incontra nello spazio prossimo, quale che sia, non è più né un semplice criminale da punire né un deviante da tenere a distanza – di fatto, le politiche securitarie coincidono con quelle anti-migratorie – ma automaticamente un *mostro* che minaccia lo spazio intimo e familiare, un’espressione sineddotica-individuale di un predatore collettivo estraneo e ostile – *uno-di-loro* – presente abusivamente nello spazio prossimo, da identificare e da cacciare altrettanto collettivamente (schema riassuntivo Fig. 5).

²⁵ Una caratteristica tipica di alcuni mostri tra cui il vampiro, il lupo mannaro e lo zombi è, appunto, quella di unire l’atto di predazione a quello del contagio: nutrirsi del suo corpo è concomitante all’inclusione del soggetto nel collettivo mostruoso.

²⁶ In questo *loro* sono inclusi anche gli avversari e i loro elettori. Sullo stile enunciazionale di Donald Trump e sull’immaginazione dello spazio sociale che ne risulta cfr. Gilmore *et al.* (2020) e Löfflmann (2022).

zona endotopica	zona peritopica	zona paratopica	zona utopica
qui (<i>ici</i>)	qua attorno (<i>là, autour</i>)	là (<i>là-bas, au loin</i>)	laggiù, altrove (<i>ailleurs, au-delà</i>)
io-noi	tu-voi	egli-loro	esso-essi
non-paura	vergogna	paura	non-vergogna
spazio identitario	spazio sociale	spazio politico	spazio estraneo
anti-cibo – divenire cibo	cibi-paria/non-cibi	qualunque cibo	non-propriamente cibo, il cibo dell'altro
la mensa da fuggire	la mensa da evitare	la mensa esclusa	la mensa come sfida
il mostro	il deviante/il criminale	il nemico/il clandestino	l'estraneo ambivalente (esotico/orrifico)

Fig. 5 – Schema riassuntivo.

3. Una strega nei giardini di Roma

Rispetto al caso di Springfield evocato da Trump, rivelatosi immediatamente una *fake news*, quello avvenuto a Roma tra il 2022 e il 2023 è un caso documentato di predazione di *pets* da parte di una anonima “donna sudamericana, che parla solo spagnolo” (*La Repubblica Roma*, 15 aprile 2023²⁷), in cui si attualizza in modo paradigmatico il modello del predatore in agguato tratteggiato sopra. Ironicamente il *pet* predato – cioè alcune tartarughe acquatiche della specie *Trachemys scripta* – per la legge italiana, una volta uscite dall’ambito della cura in acquario, non sono più *pet*, ma *pest* (come i ratti), una “specie esotica invasiva” della quale è proibita la riproduzione, l’acquisto, la vendita e il rilascio in natura ed è soggetta a programmi di controllo ed eradicazione (D.L. 230/2017). Rispetto al ratto, tuttavia, la scena del suo consumo alimentare, ripresa dai media, non è quella del disgusto, quanto piuttosto quella dell’orrore. Nell’aprile del 2022, il ritrovamento di alcuni gusci di tartaruga in un parco della periferia di Roma è inquadrato dalla stampa in un *frame* di cronaca nera, secondo un’isotopia tipicamente *umana-criminale*: “brutalmente uccise”, “vile gesto”, “torturati e uccisi” (*greenMe*, 15 aprile 2022²⁸). La stessa isotopia si conferma nell’inquadramento della vittima secondo un’opposizione etica *malevolo/benevolo* (“non fanno del male a nessuno”, *ivi*) in luogo di una culinaria, *gustoso/disgustoso*, che colloca la tartaruga nel ruolo di vittima innocente anziché in quello di pasto. La sua predazione è un crimine che genera indignazione collettiva, aggravato dall’inermità della vittima e reso perturbante dall’apparente insensatezza della “strage” e dalla “crudeltà gratuita” (*ivi*) del carnefice. Mentre non emerge in alcun modo il sospetto dell’uso alimentare, si attiva un apparato di cattura, che prospetta invece il gioco sadico “di qualche pericoloso deviato” (*La Repubblica Roma*, 3 novembre 2022²⁹) o si evoca un complotto malefico, rintracciando anche una presunta motivazione simbolico-esoterica per la selezione vittimaria:

Tra le ipotesi spunta anche quella dei riti satanici. Non sarebbe, infatti, la prima volta che degli animali finiscono per essere vittime di chi organizza le cosiddette messe nere nei parchi delle periferie romane (*greenMe*, 15 aprile 2022).

²⁷https://roma.repubblica.it/cronaca/2023/04/15/news/roma_mangiatrice_tartarughe_identificata_foto_inagine_procura-396184415/, visitato il 5/12/2024.

²⁸ www.greenme.it/animali/tartarughe-uccise-parco-periferia-roma-caccia-colpevoli/, visitato il 10/12/2024.

²⁹https://roma.repubblica.it/cronaca/2022/11/03/news/40_tartarughe_uccise_e_mangiate-372788012/, visitato il 5/12/2024.

Il termine tartaruga deriva dal greco tardo tartaroûkhos e significa “abitatore del Tartaro”, in quanto nel simbolismo cristiano primitivo rappresentava lo spirito del male (*Roma Today*, 3 novembre 2022³⁰).

Che sia il deviato o l’adoratore di Satana, l’assassino misterioso non è un mero criminale, ma un *mostro plurale* anonimo – è sempre un *loro-essi* – estraneo al collettivo e nascosto, in agguato nell’ombra. In ogni caso, la reazione è quella della caccia collettiva: “La caccia ai colpevoli di questa strage è aperta” (*greenMe*, 15 aprile 2022).

A novembre del 2022 un consulente del VI municipio (a guida centro-destra) rintraccia l’antro segreto: “Mi sono imbattuto in qualcosa mai visto prima, in un’area dove stazionano senza fissa dimora, ho trovato i resti di circa 40 tartarughe squartate [...] esemplari [...] che sono stati mangiati in questo bivacco di fortuna” (*Roma Today*, 3 novembre 2022). Il luogo della “macabra scoperta” (*iv*) è un edificio abbandonato sottratto al “decoro” e percepito come fonte di minaccia per i residenti “regolari” da parte degli “abusivi” che vi trovano riparo, ai quali più volte si è tentato di interdire l’accesso (*Roma Today*, 5 novembre 2023³¹). La scoperta dell’uso alimentare delle tartarughe non muta l’isotopia umano-criminale del racconto, ma ne rafforza l’orrore in senso antropofago: “un banchetto, si teme, a base di tartarughe” (*La Repubblica Roma*, 3 novembre 2022). Le tracce della macellazione – “ferite letali inflitte da arma da taglio sulla corazza ossea” (*greenMe*, 4 novembre 2022³²) – e della preparazione del pasto diventano prove del crimine e della presenza di un nemico collettivo ignoto – si parla del “bivacco recente” di un “gruppo” di cui è riconoscibile il “modus operandi” (*iv*):

I carapaci sono incisi e spaccati al centro e gli animali potrebbero quindi essere [stati] violentemente uccisi. Poi, col supporto di un carrello per la spesa, ignoti hanno cucinato i corpi dei rettili e li hanno conditi con olio, peperone, patate. Ci sono anche resti di birre e pacchi di cous cous, che si cuoce in pochi minuti con dell’acqua calda (*La Repubblica Roma*, 3 novembre 2022).

La presenza di condimenti, di bevande (le birre) e di accompagnamenti (il cous cous), contribuiscono, infine, a rafforzare l’orrore della scena suggerendone il gusto e quindi il *piacere orrifico*: il bivacco non è solo un pasto improvvisato, ma un “macabro banchetto” (*greenMe*, 4 novembre 2022).

Nell’aprile del 2023 un comitato di residenti riceve “segnalazioni circa la presenza di diverse persone” (*Roma Today*, 26 ottobre 2023³³) all’interno dell’immobile abbandonato e decide di avventurarsi all’interno. Si ripete “il macabro ritrovamento” dei carapaci, ma la visita viene interrotta dall’incontro con l’Altro nel suo territorio: “I componenti del comitato lì incontrano una donna, ‘probabilmente cittadina straniera e di colore’ la quale brandiva un bastone di circa due metri, pronunciando alcune frasi incomprensibili” (*iv*). L’irruzione della donna estranea e minacciosa precisa il *frame* dell’intera vicenda, convocando il ruolo tematico della *strega*. Dinanzi all’incontro fallimentare dei comuni cittadini, evidentemente non competenti, viene richiesto l’intervento di un attore competente che assuma il ruolo dell’*inquisitore*, colui che è in grado di cacciare la strega. A seguito di una segnalazione, il protagonista del primo ritrovamento torna di nuovo nell’antro con alcuni agenti e, finalmente, la “mangiatrice di tartarughe” (*La Repubblica Roma*, 15 aprile 2023) colta in flagrante, si rivela:

Entrato nei ‘locali’ [...] ha trovato una donna presumibilmente straniera, vestita di nero, che stava cucinando su un fuoco e accanto a lei c’erano dei gusci di tartarughe sporchi di sangue fresco. Gli agenti hanno provato a parlarci. Lei ha risposto in spagnolo [...] poi ha tentato di spegnere le braci con i piedi ed è scappata [...] facendo di fatto perdere le proprie tracce (*iv*).

La scena è quella dell’incontro tipico con la strega (Fig. 6), del quale si recupera il corredo figurativo: l’antro nascosto e orrifico, l’elemento macabro (il sangue fresco), la pratica “raccapricciante”, la lingua

³⁰ www.romatoday.it/zone/torri/ponte-di-nona/tartarughe-morte-casale-ponte-di-nona.html, visitato il 10/12/2024.

³¹ www.romatoday.it/zone/torri/ponte-di-nona/ponte-nona-casa-degli-orrori-murata.html, visitato il 4/12/2024.

³² www.greenme.it/animali/carcasse-di-tartaruga-periferia-di-roma/, visitato il 10/12/2024.

³³ www.romatoday.it/attualita/ponte-di-nona-donna-killer-tartarughe.html, visitato il 4/12/2024.

altra e incomprensibile, il bastone-manico di scopa, la figura misteriosa e senza nome, velata e vestita di nero, il potere arcano, infine, di scomparire. L'inquisitore riesce comunque a svelare l'identità segreta dell'Altro, ovvero a stabilirne la collocazione abituale nello spazio proprio, non-nascosto: "ho avuto a che fare con la stessa persona, senza fissa dimora, che dormiva di fronte alla palestra Heaven" (*ivi*). L'esito della vicenda, che si scopre in un articolo successivo, è l'interdizione definitiva – la muratura degli accessi – dello spazio che dava riparo all'Altro e alla minaccia che rappresentava: la chiusura della "casa degli orrori" (*Roma Today*, 5 novembre 2023).



Fig. 6 – L'antro orrifico con le tracce del banchetto; il fuoco empio e la strega in fuga (da *La Repubblica Roma*, 15 aprile 2023).

4. Un orco in provincia di Livorno

Anche il secondo caso di studio che trattiamo è un caso documentato di predazione di *pets* – un gatto – da parte di un migrante senza fissa dimora³⁴ avvenuto a Campiglia Marittima in provincia di Livorno nell'estate del 2020. A differenza del caso precedente, che attualizzava la tipica sceneggiatura horror, fondata sul mistero e sul segreto, l'orrore si manifesta qui nello spazio pubblico, sotto gli occhi dei passanti e di un cellulare che riprende la scena diventando virale, mentre il colpevole è esposto e catturato. Rispetto al caso romano, il responsabile qui si mostra in grado di *prendere parola*, attualizzando da subito il tema della fame: "Ho fame, l'ho fatto per fame, non so cosa mangiare" (*La Nazione*, 30 giugno 2020³⁵).

Come nel caso precedente, la scena non è inquadrata nel disgusto per il pasto, ma in quella dell'orrore per il gesto – "Orrore e sconcerto a Livorno" (*Il Sole 24 Ore/24 zampe*, 30 giugno 2020³⁶); il disgusto è semmai riservato alla persona che lo compie – "schifoso"³⁷. La sua pratica è *estranea* – "da noi" vs "nel

³⁴ La stampa ne riporta la storia: "è originario della Costa D'Avorio ed è arrivato in Italia nel 2018. È stato sistemato per un periodo al centro per immigrati 'Le Caravelle' della vicina Riotorto. Ha poi chiesto la protezione internazionale ma gli è stata rifiutata. Il giovane ha fatto opposizione e adesso è in attesa che il procedimento al tribunale di Firenze faccia il suo corso. È tecnicamente senza fissa dimora ma non clandestino" (Papi 2020).

³⁵ www.lanazione.it/cronaca/campiglia-marittima-d352839d, visitato il 5/12/2024.

³⁶ guidominciotti.blog.ilsole24ore.com/2020/06/30/orrore-a-livorno-uccide-un-gatto-e-lo-cucina-per-strada/, visitato il 1/12/2024.

³⁷ Per comodità facciamo riferimento al testo presente sul canale *YouTube* di Fratelli d'Italia (www.youtube.com/watch?v=0z6hfLbtAH8), che rilancia il video in forma integrale, vi appone il logo del partito e aggiunge a guisa di titolo il commento del leader: "Giorgia Meloni: Toscana, immigrato cuoce come

vostro paese” (*vi*) – e *mostruosa* poiché preda l’analogo esplicito del bambino – “da noi i gatti si tengono in casa [...] come se fossero figli nostri” (*vi*). In questo senso, la figura che qui si convoca è quella dell’*orco*: “Homme sauvage qui mange les petits enfants” secondo la definizione classica di Perrault. Come l’orco, dotato di forza soverchiante (nell’iconografia è rappresentato come un gigante), il soggetto *irrompe* inatteso nello spazio quotidiano e agisce incurante delle norme del collettivo e del giudizio degli astanti, “come se nulla fosse” (*vi*): gli astanti sembrano poter inveire a una certa distanza contro di lui, ma risultano impotenti a interdirne la pratica (Fig. 7).



Fig. 7 – Fotogramma del video della cottura di un gatto ripreso dal passante.

La scena è talmente plateale che sfugge ai consueti schemi interpretativi, per cui, oltre all’orrore e allo sconcerto, evoca il sospetto dell’artefatto o della messa in scena. Nella cornice generale dell’evento, confermata dai carabinieri qualche giorno dopo, i commenti politici dispiegano due opposte strategie abduttive, orientate secondo le classiche faglie politiche. Da un lato, si assume il fatto come prova incontrovertibile che *tutti* gli “immigrati non hanno nessun interesse di integrarsi seguendo le nostre più basilari regole civili” (*Libero*, 30 giugno 2020³⁸) secondo la logica sineddottico-razzista dell’*uno per tutti loro*, contro i quali si chiedono “pene esemplari, perché nella nostra civiltà gli animali di affezione non si toccano e meritano la massima umanità ed il rispetto” (*vi*). Dall’altro lato, si ribadisce la gravità del fatto e lo si condanna, ma se ne cercano le cause, attribuendone la responsabilità all’altra parte (al governo di centro-destra) che ha “ridotto le risorse e [...] rivisto le politiche di accoglienza, lasciando gli immigrati per strada” (*La Repubblica*, 1 luglio 2020³⁹). Sulla stessa linea, accertata la veridicità del fatto, si suggeriscono attenuanti – il gatto non è stato ucciso per cucinarlo, ma sarebbe stato “già morto”⁴⁰ – come fa la sindaca di Campiglia in un’intervista radiofonica. Nella stessa intervista, infine, si ribadisce il sospetto sull’autenticità del video: la fiamma ripresa era troppo piccola “per cuocere una zanzara”, mentre il gatto appariva così “incenerito” che sarebbe risultato del tutto non commestibile (*iv*). Si tratta di due reazioni complementari orientate al *rifiuto* per l’Altro – *non deve essere* (stare qui) – o al *rigetto* del fatto – *non può essere* (tutto vero), ma che risultano ugualmente conseguenti al *frame* della presenza del

se nulla fosse un povero gattino. Tolleranza zero!”. Le frasi citate, fatta eccezione per quelle contenute nel titolo, appartengono tutte alla donna che inveisce contro la persona intenta nella cottura del gatto.

³⁸ www.liberoquotidiano.it/news/italia/23544067/livorno-immigrato-africano-uccide-gatto-cucina-strada.html, visitato il 8/12/2024.

³⁹ archivio.repubblica.extra.kataweb.it/archivio/repubblica/2020/07/01/immigrato-uccide-un-gatto-ceccardi-colpa-dellintegrazioneFirenze07.html, visitato il 2/12/2024.

⁴⁰ Podcast di *Controradio* del 2020 dal titolo “Campiglia Marittima. Alberta Ticciati”, disponibile al sito www.controradio.it/podcast/campiglia-marittima-alberta-ticciati, consultato il 10 dicembre 2024.

mostro-tra-noi, affermato o negato, accentuato o attenuato, ma di fatto condiviso. La fame, nonostante sia addotta esplicitamente dal responsabile a propria motivazione, in ogni caso è rigettata in quanto tale o rafforza il sospetto dell'artefatto: per entrambe le parti semplicemente *non può essere* (qui).

Alcune interviste ai cittadini del posto chiariscono ulteriormente le precondizioni e i limiti dell'efficacia politica del tema. A domanda dell'intervistatore che chiede: “La fame può giustificare un atteggiamento di questo genere?”⁴¹, il primo intervistato risponde: “Credo di no perché qui da noi c’è la Caritas e altre cose quindi può andare nella Caritas [...] oppure uno un panino te lo compra sempre” (*iv*), convocando, sotto forma di solidarietà generalizzata o istituzionalizzata, un soggetto universale antagonista della fame in grado di mantenerla *in ogni caso* a distanza⁴². Il secondo intervistato aggiunge: “Mi è venuto il sospetto che questo non sia tanto a posto perché se vuoi fare una cosa non particolarmente ortodossa non ti metti in mezzo a una piazza a bruciare un gatto soltanto perché hai fame” (*iv*). Se, da un lato, si ribadisce che la fame non ha signoria nel collettivo, per cui l’atto predatorio può essere solo la scusa di un mero appetito – una *scelta* e non un *bisogno* – dall’altro si prospetta un’uscita dal *frame* del mostro. La pratica orriblica diventa “una cosa non particolarmente ortodossa” (*iv*) che ne reinquadra l’autore nel ruolo del probabile *folle*: un soggetto che esercita in pubblico ciò che si suggerisce essere fattibile solo in segreto. Rispetto all’alterità assoluta dell’orco, l’evocazione della follia, se non altro, prospetta un’eccezione individuale a partire da una comune umanità, mentre la fattibilità in segreto della pratica proietta una forma di traducibilità tra Altro e Proprio e, quindi, un Altro a cui, forse, *si può dare del tu* includendolo nello spazio sociale comune. La stessa traducibilità è evocata, infine, in un commento su *La Repubblica* (1 luglio 2020⁴³), che, richiamando la “non verginità” (*iv*) degli italiani in fatto di dieta, ricorda l’accusa comune negli stadi di *mangiagatti* ai danni di alcune tifoserie: “Erano mica anche queste delle genti non integrabili in termini di valori e stili di vita? O piuttosto erano un po’ razzisti e ‘territorialmente discriminatori’ tutti quelli che da una curva all’altra urlavano loro ‘magnagatti?’” (*iv*).

5. Siamo (stati) tutti cannibali

Se la tartaruga ha avuto il proprio posto d’onore anche nell’alta cucina, il gatto è appartenuto al repertorio esclusivo della *gastronomia della fame* (cfr. Lorini 2012) di gran parte della cultura alimentare italiana ed europea⁴⁴. Proprio perché animale-prossimo, è stato una sorta di cibo di ultima istanza, una fonte di grasso a portata di mano per i tempi magri. Almeno fino al secondo dopoguerra e all’affermarsi della società dei consumi in Occidente, il regime alimentare prevalente era regolato sull’ubiquità della fame, intesa sia come presenza reale sia, soprattutto, come rischio sempre attuale, assunto come ineliminabile (Montanari 1997, p. 120). La preoccupazione quotidiana della gran parte della popolazione era quella di sottrarsi alla fame, conservando i cibi, sfruttando ogni occasione di consumo e differenziandone sistematicamente le fonti (*iv*, p. 10). Nelle campagne più povere questo atteggiamento si traduceva in una forma di predazione generalizzata verso gli animali selvatici, di cui si conserva traccia

⁴¹ Tratto dal video “Uccide un gatto e lo cucina in strada” (www.youtube.com/watch?v=-20B08OEjrQ), consultato il 4 dicembre 2024.

⁴² Lo stesso modello di denegazione della presenza della fame è ribadito dalla sindaca di Campiglia nell’intervista a cui abbiamo fatto riferimento (podcast *Controradio*). La cosa non è sorprendente, tanto che la si ritrova anche in molte sentenze penali, laddove si esclude *a priori* la possibilità di ricorrere alla “scriminante dello stato di necessità per la fattispecie della fame”, in quanto “alle esigenze delle persone che versano in tale stato è possibile provvedere per mezzo degli istituti di assistenza sociale” (*Altalex*, 9 giugno 2023, www.altalex.com/documents/news/2023/06/09/furto-generi-alimentari-stato-bisogno-non-scriminante, visitato il 5/12/2024.).

⁴³ archivio.repubblica.extra.kataweb.it/archivio/repubblica/2020/07/01/per-il-furore-anti-stranieri-di-susanna-vale-tuttoFirenze07.html, visitato il 4/12/2024.

⁴⁴ Oltre alle numerose ricette che lo riguardano (v. Lorini 2012; GRCR 1998), le tracce della presenza alimentare del gatto nella cucina europea si ritrovano nel lessico eufemistico – “lepre dei coppi”, “roof rabbit”, “lapin de gouttière”, “dachhase” – e in numerosi proverbi – “A Berlingaccio chi non ha ciccia ammazza il gatto” o il più famoso “Non dire gatto finché non l’hai nel sacco” che rinvia alle precauzioni e alle modalità della sua cattura-uccisione, cfr. Lorini (2012, p. 8).

in moltissime ricette (Lorini 2012). Dato che la caccia alla selvaggina pregiata era per lo più interdetta dalla diffusione delle riserve padronali (Montanari 1997, pp. 57 et seq.), restava questa una pratica marginale, gioco-forza festiva, regolata dall'occasione e rivolta anche a prede che oggi considereremo impensabili come la volpe, il riccio o il corvo (Lorini 2012). In pratica, fatta eccezione per rettili e insetti, qualunque animale poteva diventare una leccornia con cui integrare saltuariamente una dieta quasi del tutto basata su cereali, verdure e legumi (cfr. Montanari 1997, pp. 180 et seq.).

La traduzione del sistema gastronomico della fame in quello dell'abbondanza⁴⁵, narcotizzato lo sfondo di bisogno da cui emergeva e magnificazione gli aspetti euforici – salubrità, naturalità, sostenibilità, ecc – in un quadro di scelta, produce quei fenomeni di ri-scoperta che troviamo oggi molto diffusi (*ivi*, pp. 198 et seq.). Ciò che era povero, e del povero portava lo stigma – come il “pane nero” e le varie “zuppe del contadino” – si ritrova oggi a essere cibo *salutare* (*ivi*, pp. 205 et seq.). Lo stesso cibo del bisogno, percepito come parte di una memoria comune da ritrovare, diventa pasto identitario, una tradizione da preservare. Il cibo della fame diventa così oggetto di appetito: una scelta di identità e di gusto. Con le debite proporzioni, in questa *nostalgia della fame*, rientrano anche una serie di alimenti espulsi dalla nuova gastronomia dell'abbondanza e divenuti legalmente proibiti e socialmente stigmatizzati, ma che vengono recuperati come tradizionali o identitari a partire dal loro valore festivo, come, per esempio, il *mosciame* di delfino in Sardegna, i ghiri in Calabria o la *polenta e osei* in Veneto (*Luce!*, 3 marzo 2022⁴⁶). Rispetto ai cibi legittimi, tuttavia, in quanto cibi interdetti, il loro consumo costringe al segreto, per cui il loro valore culinario è accessibile solo agli iniziati di una *comunità esoterica di pratiche*, mentre il carattere illecito ne incrementa il valore distintivo, rendendoli una prelibatezza per pochi, magari da pagare a caro prezzo, un *lusso* – come nel caso, estremo, dei datteri di mare. L'esempio che qui riportiamo, tratto dalla tradizione vicentina, e riferito al gatto, illustra molto bene l'aspetto identitario-iniziativo di queste pratiche e le loro condizioni di dicibilità-praticabilità:

Ogni tanto nelle nostre case, per non venir meno alla tradizione che ci vuole *magnagati*, si mangiava il gatto. A volte come sostitutivo del coniglio, ma più spesso per fare uno scherzo a qualcuno. Si invitava a una cena – si diceva – di coniglio un gruppo di amici tra i quali ci fosse qualche schizzinoso, qualcuno che aveva giurato che mai avrebbe mangiato gatto in vita sua. Per fargli vincere il sospetto che si trattasse di un gatto si faceva in modo che uno del gruppo, suo intimo amico, lo assicurasse di aver personalmente seguito la preparazione del presunto coniglio. A fine cena si faceva apparire, tra i miagolii, la pelle impagliata del gatto cucinato, suscitando il disappunto, e spesso le reazioni, anche viscerali, del gabbato (GRCR 1998⁴⁷).

Ciò che viene presentato nella forma eufemistica di scherzo nei confronti dello schizzinoso è, nei fatti, un rituale di iniziazione alla pratica alimentare dei non-schizzinosi, che evidentemente apprezzano il pasto. L'intimo amico, nel ruolo di *iniziatore*, introduce l'*adepto* nel collettivo, attraverso la *prova* del coniglio apparente che si rivela essere gatto. Il superamento della prova – l'aver mangiato con gusto il cibo oggetto di disgusto – prevede l'acquisizione del *gusto* del gatto come *verità iniziatica* e contemporaneamente l'inclusione dell'*adepto* nella *comunità di gusto* (cfr. Landowski 2004) dei *magnagati*. In coerenza con la natura interdetta di questo tipo di pratiche, la loro narrazione è strettamente impersonale: l'enunciatore non assume mai la pratica, ma la debraia in un soggetto prossimo anonimo – un amico, un conoscente, un parente – che testimonia un *si dice/si fa* spesso declinato al passato, da cui chi parla prende le distanze⁴⁸. La loro presenza nel discorso collettivo è, in altre parole, simile all'*arreton*

⁴⁵ Si tratta di un passaggio paradigmatico che muta lo sfondo fobico collettivo – “il pericolo e la paura dell'eccesso hanno sostituito il pericolo e la paura della fame” (Montanari 1997, p. 210) – allo stesso modo con cui si assiste al passaggio tra due *ideologie dietetiche* contrapposte: dal *regime dell'aggiungere* dipendente dalla fame a quello *del levare* che presuppone l'abbondanza, cfr. Marrone (2016, pp. 23-24).

⁴⁶ luce.lanazione.it/attualita/bracconaggio-italia-centro-di-traffici-illegali-la-colpa-e-anche-della-cucina-tradizionale-ts6sshlc, visitato il 4/12/2024.

⁴⁷ Gruppo di ricerca sulla civiltà rurale (GRCR) 1998, “Il gato in técia”, in *L'alimentazione nella tradizione vicentina*, Vicenza, Accademia olimpica.

⁴⁸ A questo proposito, l'introduzione al testo di Tebaldo Lorini (2012) è un testo esemplare per il repertorio di strategie di distanziamento che attualizza. In ogni caso, leggendo i testi di queste “ricette proibite” sembra che

greco⁴⁹, che in alcuni casi diviene semplicemente un “segreto di Pulcinella” noto a tutti e magari oggetto di motti di spirito o cori da stadio. A queste condizioni, questo genere di pratiche interdette è in realtà largamente tollerato, a patto che esse non siano pubblicizzate o che non costituiscano “più grave reato”⁵⁰. L'inquadramento di queste pratiche resta comunque nell'ambito del gusto e del disgusto (lo schizzinoso/i non schizzinosi) anziché in quello criminale o orrifico. Non esistono dati sull'entità di questi fenomeni, ma a giudicare dai rapporti delle organizzazioni di tutela degli animali e delle denunce di scomparsa di gatti e altri *pet* da parte di associazioni animaliste in alcune zone d'Italia⁵¹, si tratta di un illegalismo tollerato quanto diffuso, benché certamente localizzato e marginale. In ogni caso, la politica non invoca mai “tolleranza zero”⁵² per i responsabili, come al contrario avviene nei casi precedenti, per cui si mostra tutto il potenziale di un caratteristico dispositivo di regolazione diseguale del potere (cfr. Foucault 1975, p. 303).

6. La fame e l'abbondanza, il *pet* e l'Altro

Probabilmente in Italia oggi non si muore più di fame, ma, secondo i dati *Eurostat*, nel 2023 4,9 milioni di persone (l'8,4% della popolazione) non riuscivano a fare un pasto completo almeno ogni due giorni⁵³. Umberto Eco definisce l'ideologia come “un'interpretazione parziale del mondo” (Eco 1975 p. 359) che presuppone un “occultamento [...] di concreti rapporti materiali di vita” (*ivi*, p. 360). Confrontata con questi dati, la negazione della presenza della fame che abbiamo evidenziato, si presenta indubbiamente come una forma di *ideologia* che chiarisce anche la duplicità semantica della *parzialità* convocata nella sua definizione. Negare la fame non è soltanto un'interpretazione carente o incompleta di un fatto, ma è soprattutto parziale in quanto *proprietà solo di una parte*, in questo caso di quella che è anche assolutamente egemone, l'unica che è in grado di *presentarsi*⁵⁴ prendendo parola e interpretando i fatti dal suo proprio punto di vista.

Dinanzi all'Altro che si nutre del *pet* si costituisce un *attante collettivo sazio* che ne moralizza l'agire a partire da un'assunzione dell'abbondanza, che avviene *a monte* delle normali distinzioni politiche. La fame espunta dall'orizzonte del rischio pensabile⁵⁵, si ritrova così degradata a *menzogna* – una scusa (volere mangiare per il piacere di farlo, seguire un appetito) magari aggravata da una colpa (non volere lavorare,

nessuno degli autori abbia mai assaggiato il cibo di cui parla mentre, tuttavia, se ne descrive il sapore: “se cucinata bene, la carne di gatto non differisce gran che da quella di coniglio ed è, anzi, meno filosa” (GRCR 1998).

⁴⁹ Letteralmente “ciò che non è dicibile” che diventa “ciò di cui non si deve parlare”, la verità esoterica appresa dall'iniziato nella pratica dei misteri. L'infrazione dell'*arrêtón*, raccontare e assumere la pratica, implica l'*òstrakon*, il bando. Il caso famoso di Beppe Bigazzi, noto gastronomo televisivo, è esemplare. Nel 2010 durante la una puntata de *La prova del cuoco*, dopo aver descritto la ricetta per cucinare il gatto, ne descrisse in prima persona l'esperienza, finendo per essere estromesso per anni dall'emittente, nonostante le numerose scuse e precisazioni (*Corriere della Sera*, 15 febbraio 2010, www.corriere.it/animali/10_febbraio_15/prova-cuoco-ricetta-gattissospeso-bigazzi_3d43cc14-1a49-11df-8cad-00144f02aabe.shtml, visitato il 17/12/2024).

⁵⁰ È quanto avviene, ad esempio, per i banchetti a base di ghiri caratteristici di alcuni rituali sociali dell'Ndrangheta, che vengono scoperti e perseguiti nel quadro di indagini più ampie (*Il Post*, 22 ottobre 2021, www.ilpost.it/2021/10/22/ndrangheta-ghiri-riti-tradizioni/, visitato il 10/12/2024).

⁵¹ Rinviiamo per es. ai vari rapporti annuali sulle zoomafie di Lav o al blog dell'associazione AIDAA, particolarmente attiva in questo genere di denunce.

⁵² Video Fratelli d'Italia “Giorgia Meloni: Toscana, immigrato cuoce come se nulla fosse un povero gattino. Tolleranza zero!” (www.youtube.com/watch?v=0z6hfLbtAH8).

⁵³ Rispetto alla sola popolazione infantile, nel 2019 c'erano circa 1.300.000 bambini a rischio di grave malnutrizione mentre, di contro, un terzo della stessa popolazione risultava obeso o in sovrappeso (*Il Sole 24 Ore* 2019, www.sanita24.ilsole24ore.com/art/notizie-flash/2019-01-22/helpcode-onlus-italia-quasi-13-milioni-bambini-sono-rischio-denutrizione, visitato il 8/12/2024).

⁵⁴ Sul concetto di *atto di presentazione collettiva*, che marca il passaggio da mera entità statistica a *attante collettivo* v. Fontanille (2021, pp. 7-10 e 201 et seq.).

⁵⁵ Nel regime fobico dell'abbondanza – la paura dell'eccesso, del grasso, del troppo – la fame è ammessa per lo più solo come effetto di un rifiuto patologico del cibo: l'anoressia, v. Soro (2013).

integrarsi o rivolgersi alle istituzioni). In questo confronto, l'altra parte *non si presenta*. Il *collettivo affamato* resta latente⁵⁶; è un'identità non rivendicata, un'entità meramente statistica, incapace di prendere parola, la cui voce è muta o inintelligibile, se non come grido isolato, come abbiamo visto destinato al paternalismo o al disprezzo. Sebbene le statistiche citate siano pubbliche – come sono pubblicamente visibili le centinaia di persone senza fissa dimora che popolano gli interstizi e i margini delle città italiane – la dimensione del bisogno e della necessità di questo collettivo – la fame e il riparo – si trova del tutto virtualizzata nel discorso politico, mentre la sua presenza viene di norma attualizzata solo in relazione a minacce di tipo *securitario* (la delinquenza, l'occupazione di immobili) o *estetico-igienico* (il degrado o il decoro); per il resto è come se appartenesse al paesaggio, parte della *natura urbana*.

Nei nostri casi di studio, è più che evidente l'allestimento di un collettivo ibrido umano-animale in cui al *pet* viene riconosciuta “la massima umanità” (vedi sopra) che lo colloca nel ruolo dell'innocente analogo a quello del bambino, il membro più debole del collettivo destinatario della *protezione*, da cui l'orrore antropofago per la sua predazione. In questo senso, si conferma l'ipotesi di un *ritorno all'animismo* (Marrone 2019) in quanto si riconosce al *pet* una *comune interiorità*⁵⁷, che lo rende simile a noi e quindi oggetto di empatia e di solidarietà. Tuttavia, il processo avviene qui al prezzo dello stabilimento di una nuova soglia che recupera la discontinuità tra interiorità, propria del più classico *naturalismo*, proiettandola all'interno dello stesso insieme umano – *umano vs dis-umano* in luogo di *umano vs non-umano* – o quanto meno gerarchizzandolo – *più-che-umano vs meno-che-umano* – come, peraltro, è già avvenuto più volte nella storia con esiti tragici.

Se la comune rimozione della fame e l'umanizzazione dei *pets* rappresentano le precondizioni di efficacia del tema nel discorso politico, d'altra parte la stessa natura dell'oggetto predato ne espone anche i limiti. Quella dell'usare il bambino come cibo rappresenta un'accusa politicamente estremamente efficace, poiché configura un'*alterità assoluta* con cui sono impensabili la convivenza e il dialogo. Una volta assunta collettivamente la veridicità dell'accusa, un agire alternativo rispetto alla caccia è escluso; la possibilità del *politico* è annullata: non esiste dibattito, c'è solo la violenza più meno legale (cfr. Alonso Aldama 2023, pp. 87-91). Di conseguenza, l'accusa, soprattutto se rivolta ad un gruppo, ha spesso costituito il dispositivo di base per la produzione del perfetto capro espiatorio. Al contrario, nel caso dei *pets*, come abbiamo visto, il dibattito politico si apre *a valle* dell'accertamento del fatto, dove si manifestano un'attitudine *spietata-escludente*, che suppone l'Altro come espressione di un'*anti-cultura* intraducibile (il Male), opposta a una *comprendiva-includente*, che lo inquadra, viceversa, in una *non-cultura* (il Caos), la quale, al contrario, può essere tradotta, integrata e “addomesticata”. Se da un lato, questo fenomeno mostra quanto l'assimilazione dei *pets* all'umano sia ancora imperfetta, dall'altro, benché produca un'accusa più credibile rispetto all'antropofagia infantile, a differenza di questa, l'*alterità* che presenta appare solo *relativa*. Si può credere all'accusa e comunque riconoscere *circostanze attenuanti* alla pratica, ma soprattutto è possibile trovare una *comunanza* con la pratica dell'Altro a partire da abitudini proprie, come fa il secondo intervistato (vedi sopra) che di fatto può suggerire il giusto modo per seguire un appetito proibito, ma tutto sommato tollerabile: *farlo in segreto e non lasciare tracce*. In questo senso, se l'accusa di antropofagia altera la *composizione* del collettivo, ricomponendo le distinzioni interne in un unico attante in grado di *fare corpo* integralmente contro l'Altro, in questi casi l'architettura composita e polemica iniziale ne risulta ribadita. Per chi promuove l'accusa, il fatto è solo una conferma o un aggravante di ciò che già è creduto e voluto, quando non ne espone l'intenzionalità strategica normalmente soggetta all'interdetto – il razzismo esplicito. Sull'altro versante, sebbene, come abbiamo visto, la fame non riesca mai a manifestarsi nel discorso come *presenza attuale*, i casi che abbiamo analizzato, soprattutto il secondo, riescono tuttavia a far balenare almeno la *memoria della fame*, a sottrarla per un istante al *dinego generalizzato* (cfr. Demaria 2006, p. 64 et seq.) di cui è vittima alla pari della fame stessa e a prefigurare forse una comunità politica possibile con l'Altro affamato.

⁵⁶ Sulle implicazioni politiche della fame e della sua memoria, sulle quali non possiamo qui soffermarci, rinviamo a Vernon (2009).

⁵⁷ Quando non ci si spinge a prospettare anche una medesima *esteriorità* in senso totemista, cfr. Giannitrapani (2018).



Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

Alonso Aldama, J., 2023, *La tension politique: Pour une sémiotique de la conflictualité*, Paris, Editions L'Harmattan.

Arens, W., 1979, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, New York, Oxford University Press; trad. it. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*. Torino, Bollati Boringhieri 2001.

Benveniste, E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit; trad. it. *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Torino, Einaudi 2001.

Brown, W., 2010, *Walled States, Waning Sovereignty*, New York, Urzone; trad. it. *Stati murati, sovranità in declino*, Roma-Bari, Laterza 2013.

Camporesi, P. , 2018, *Il paese della fame*, Milano, Garzanti.

Delumeau, J., 1979, *La peur en Occident. 14.-18. siècles une cité assiégée*, Paris, Fayard; trad. it. *La paura in Occidente. Storia della paura nell'età moderna*, il Saggiatore, Milano 2018.

Demaria, C., 2006, *Semiotica e memoria. Analisi del post-confitto*, Roma, Carocci.

Douglas, M., 1966, *Purity and Danger, an analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge and Kegan Paul, London; trad. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino 2014.

Eco, U., 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani.

Fabbri, P. , 2015, “Mostri, disintegritati e ipercalittici”, in A. M Lorusso, a cura, *50 anni dopo apocalittici e integrati di Umberto Eco*, Roma, DeriveApprodi.

Fontanille, J., 2021, *Ensemble: Pour une anthropologie sémiotique du politique*, Liège, Presses Universitaires de Liège.

Fontanille, J., Couégnas, N., 2018, *Terres de sens: Essai d'anthroposémiotique*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges et du Limousin.

Foucault, M, 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard; trad. it. *Sorvegliare e punire. nascita della prigione*, Torino Einaudi 2014.

Freud, S., 1919, “Das Unheimlich”, in *Imago*, pp. 298-324; trad. it. “Il perturbante”, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri 1991, pp. 269-307.

Giannitrapani, A., 2018, “To Eat or Not to Eat? A Short Path from Vegetarianism to Cannibalism”, in *International Journal for the Semiotics of Law - Revue Internationale de Sémiotique Juridique* 31 (3), pp. 531-60.

Gilmore, J. et al., 2020, “Exceptional ‘We’ or Exceptional ‘Me’? Donald Trump, American Exceptionalism, and the Remaking of the Modern Jeremiad”, in *Presidential Studies Quarterly* 50 (3), pp. 539-67.

Harris, M., 1977, *Cannibals and Kings: Origins of Cultures*, New York, Random House.

Harris, M., 1985, *Good to Eat. Riddles of Food and Culture*, New York, Simon and Schuster; trad. it. *Buono da mangiare*, Torino, Einaudi 2015.

Inglehart, R., Norris, P. , 2019, *Cultural Backlash. Trump, Brexit, and Autoritarian Populism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jesi, F., 1993, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Brescia, Morcelliana.

Lancioni, T., 2020, *E inseguiremo ancora unicorni: Alterità immaginate e dinamiche culturali*, Milano-Udine, Mimesis.

Landowski, E., 2004, *Passions sans nom*, Paris, Puf.

Löfflmann, G., 2022, “‘Enemies of the People’: Donald Trump and the Security Imaginary of America First”, in *The British Journal of Politics and International Relations* 24 (3), pp. 543-60.

Lorini, T., 2012, *Ricette proibite. Rane, asini, rondinotti, gatti e tartarughe nella tradizione alimentare*, Firenze, Sarnus.

Lotman, J. M., 1985, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo delle strutture pensanti*, Venezia, Marsilio.

Lotman, J. M., 1998, “Ochota za ved'mami. Semiotika stracha”, *Σημειοτική. Trudy po znakozym sistemam* 26, pp. 61-81; trad. it. in T. Migliore, a cura, *Incidenti ed esplosioni. A.J. Greimas, J.M. Lotman per una semiotica delle culture*, Aracne, Roma 2010, pp. 61-81.

Lotman, J. M., Uspenskij, B., 1975, *Tipologia della Cultura*, Milano, Bompiani.

Marrone, G., 2016, *Semiotica del gusto. Linguaggi della cucina, del cibo, della tavola*, Milano-Udine, Mimesis.

Marrone, G., 2019, “Cucina politica: percorsi semiotici”, in *E | C* n. 26, pp. 245-71.

Montanari, M., 1997, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Bari-Roma, Laterza.

Muchembled, R., 1991, *La sorciere au village: XV^e-XVIII^e siècle*, Paris, Editions Gallimard.

Schmitt, C., 2013, *Le categorie del ‘politico’: saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino.

Soro, E., 2013, “Dal pasto nudo al pasto bianco. Sul protocollo di riabilitazione dei disturbi dell'alimentazione”, in *E | C* n. 14, pp. 69-78.

Vernon, J., 2009, *Hunger*, Cambridge-Massachusetts, Belknap Press.