

"La Questione Animale" di Anna Maria Ortese: *Alonso e i visionari* e l'etica del soccorso

Rossella Di Rosa
University of Georgia, USA
rossella.dirosa@uga.edu



Abstract

L'elaborato si propone di analizzare il pensiero ecologico di Anna Maria Ortese, concentrandosi su *Alonso e i visionari*, testo che, seppur trascurato dal pubblico e dalla critica, può essere considerato il manifesto dell'intera poetica ortesiana. Il credo dell'autrice è infatti rivolto ad annullare la differenza tra umano e non umano, a combattere per l'inclusione dell'animale nel circolo etico, a difendere i diritti di tutti gli esseri viventi e non viventi, alla ricerca di una forma di pensiero più inclusiva e che si fondi su nuovi valori come l'amore, la pietà, la partecipazione al dolore e il "soccorso" a tutte le creature e alla Terra stessa. Propongo di rileggere *Alonso e i visionari* da una prospettiva ecologica al fine di dimostrare non solo come l'autrice partecipi al dibattito su "La questione animale" al centro degli studi sull'animalità, ma come anticipi il pensiero sul postumano di Braidotti e le riflessioni di altri filosofi e pensatori del Novecento, tra cui Agamben, Cavalieri, Derrida, Deleuze e Guattari.

Parole chiave: Ortese, ecocritica, postumano, pietà, soccorso.

Abstract

This essay aims to analyze Anna Maria Ortese's ecological thought, which significantly distinguishes her last novel, *Alonso e i visionari*. I believe that the novel, which has been overlooked both by critics and by readers, can be considered as the manifesto of the author's poetics. Indeed, it summarizes the writer's tenets, devoted to annulling the difference between human and nonhuman world, to struggling for the animal's inclusion in the moral community, to proposing an understanding of intelligence that combines reason, compassion, and care for both human and nonhuman beings as well as for the entire planet Earth itself. I suggest reading the novel from an ecocritical perspective to illustrate how Ortese anticipates Braidotti's posthuman thought, and provides original theoretical frameworks and criteria for exploring fundamental issues of "The Animal Question" even before such themes commanded the attention of prominent twentieth-century philosophers such as Agamben, Cavalieri, Derrida, Deleuze, and Guattari.

Keywords: Ortese, ecocriticism, posthuman, piety, care.

Resumen

Este ensayo analiza el pensamiento ecológico de Anna Maria Ortese y examina la novela *Alonso e i visionari*, que puede ser considerada como el manifiesto de la obra ortesiana, aunque la obra no tuvo gran éxito de público ni de crítica en el momento de su publicación. El credo de la autora pretende invalidar la diferencia entre humano y no humano, luchar por la inclusión de los animales en el círculo ético, defender los derechos de todos los seres, buscar una tipología de pensamiento más inclusiva y que se base no solo en la razón sino en nuevos valores como el amor, la piedad, la participación en el dolor y la ayuda a todas las

criaturas que lo necesiten, lo que la autora llama emblemáticamente "soccorso". Mi trabajo sugiere una lectura de la novela desde una perspectiva ecocrítica para mostrar que Ortese participa en el debate conocido como "La cuestión de los animales," y de la misma manera, anticipa el pensamiento de Braidotti sobre el posthumano y algunas consideraciones de destacados filósofos del siglo XX, como Agamben, Cavalieri, Derrida, Deleuze y Guattari.

Palabras clave: Ortese, ecocrítica, posthumano, piedad, soccorso.

Negli ultimi decenni, gli studi critici coevi hanno unanimemente riconosciuto la centralità di tematiche ecologiche nella produzione di Anna Maria Ortese, in particolar modo ne *L'Iguana* (1965) e in *Corpo celeste* (1997), sorta di zibaldone di pensieri, divenuto oggi il testamento poetico dell'autrice.¹ Tra tutti i suoi romanzi, e non solo tra quelli che compongono la ormai nota "trilogia animale," *L'Iguana* è il testo che ha ricevuto maggior fortuna di pubblico e di critica, divenendo, per svariate ragioni, esempio emblematico della coscienza ecologica di Ortese. Deborah Amberson ed Elena Past hanno recentemente evidenziato come nel romanzo l'autrice napoletana respinge una netta separazione tra umanità e animalità (1), mentre Serenella Iovino ha notato che il protagonista del romanzo, Daddo, mediando tra regno umano e non umano, riesce a sfidare "la presunta incomunicabilità tra spirito e natura" (*Ecologia* 83). È innegabile che *L'Iguana*, questa "fiaba etico-ecologica" (Seno 78), sia un testo senza uguali nel panorama letterario italiano del ventesimo secolo, e che renda Ortese un'autrice "centrale per un discorso ecocritico" per la pluralità dei temi affrontati, tra cui, ricorda Iovino, "la solidarietà tra le forme di vita e l'interesse costante per il paesaggio" (*Ecologia* 76). Ritengo tuttavia che una simile attenzione debba essere concessa anche all'ultimo romanzo della scrittrice, *Alonso e i visionari* (1996), ritenuto da alcuni "il miglior romanzo pubblicato dalla Ortese dai tempi dell'ormai lontano *Porto di Toledo*" (Amigoni 120) ma passato inosservato, con poche eccezioni, agli occhi dei lettori e degli studiosi, e che con *L'Iguana* condivide, come ha notato Sharon Wood, il rifiuto della separazione dell'umanità dalla natura (Wood 152).

È proprio in questo romanzo che Ortese sviluppa una riflessione critica del postumano, che la porta a rigettare l'individualismo celebrato dall'Umanesimo classico e la superiorità della specie umana. Nel romanzo, la scrittrice si propone di annullare la distanza tra umano e non umano e di includere gli animali nella comunità etica, nodi centrali, questi, non solo del tessuto narrativo del romanzo (e dell'analisi che mi accingo a proporre di seguito), ma anche della prospettiva teorica che Rosi Braidotti elabora nel volume *The Posthuman* (2013). In modo analogo alla filosofa italo-australiana, Ortese individua nella "soggettività ecologica," nell'esigenza di una nuova "etica della terra" e della "condivisione," i punti cardine sui quali fondare una valida alternativa alla crisi del mondo contemporaneo, ai problemi che minacciano l'ecosistema e all'essentialismo umanista.

¹ Si consultino a questo proposito gli studi di Monica Farnetti, Serenella Iovino, Sharon Wood, Cosetta Seno e Vilma De Gasperin.

Questo studio si propone pertanto di esaminare alcune tematiche fondamentali di *Alonso e i visionari*, tra cui la presunta superiorità degli esseri umani e la cosiddetta "questione animale," l'interdipendenza tra mondo umano e non umano, e lo sviluppo di un'etica della pietà e della cura, paradigmaticamente definita da Ortese come "soccorso" o "partecipazione al dolore". Concentrandomi su tali problematiche, non solo ritengo che Ortese anticipi l'appello lanciato da Braidotti, per la necessità di un giudizio etico più equo che rispetti tutte le forme di vita (Braidotti 53), ma che possa essere considerata tra i pionieri della riflessione sul postumano in Italia. Ortese si interessa di tematiche proprie degli *Environmental e Animal Studies* e propone nuovi valori e una diversa forma di pensiero più inclusiva e aperta all'Altro (capace di colmare l'abisso tra uomo e ambiente) prima ancora che questi temi abbiano suscitato l'interesse di illustri pensatori contemporanei, tra cui Giorgio Agamben, Paola Cavalieri, Peter Singer, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Alonso e i visionari condivide con *L'iguana e Corpo celeste* l'aperta critica alla ragione, all'esaltazione della mente a scapito del corpo, al disprezzo della natura e al dolore inflitto all'altro, ma si distingue per la modalità con cui tratta questi argomenti. Il romanzo non mira a separare o differenziare gli esseri umani dagli animali, né ad individuare le abilità che decretano la superiorità o l'inferiorità delle due specie. Contesta, invece, la centralità dell'uomo, che nei secoli, e in nome dell'intelligenza, ha esercitato il suo potere sull'altro, sia esso umano, animale, vegetale o minerale, e suggerisce una visione del mondo simile a quella braidottiana, che si basa sul principio di inter-connesione di tutti gli esseri e il creato, su una concezione organica e vitale della materia, su valori etici ed estetici simili, che secondo la filosofa si trovano alla base della coscienza del soggetto postumano contemporaneo:

Definisco il soggetto critico postumano all'interno dell'ecofilosofia delle appartenenze multiple, come un soggetto relazionale determinato nella e dalla molteplicità, che vuol dire un soggetto in grado di operare sulle differenze ma anche internamente differenziato, eppure ancora radicato e responsabile. La soggettività postumana esprime [...] una parziale forma di responsabilità, basata su un forte senso di collettività e relazionalità [...].²

In *Alonso e i visionari* alcuni personaggi possiedono una soggettività postumana che si avvicina a quella identificata da Braidotti. Tanto il professore Jimmy Op, uno dei protagonisti e co-narratore con Stella Winter del libro, quanto il piccolo Decio, di cui si tratterà più avanti, sono dotati di una soggettività nomadica e postumana "non fissa ed unitaria," giacché rifiutano l'"individualismo egocentrico," vanno oltre i limiti della propria specie, accolgono l'altro animale, avvertono ogni entità come materia soggetta a forze e a fenomeni di divenire, non separabile né dall'ambiente né dalla materialità che contraddistingue, a sua volta, gli esseri umani (Braidotti 49-50).

Emblematico risulta l'esempio del Professore americano Jimmy Op, il quale, a suo modo, riconosce quel *continuum* tra ambiente e umanità che la cultura, secondo Ortese, ha cancellato, e individua tra le cause della sua sofferenza e della sua malattia, il dolore inflitto

² Il brano è tratto dalla traduzione italiana del volume di Braidotti, *Il postumano*, 57. Laddove non specificato, mi riferisco alla versione inglese *The Posthuman*.

all'altro animale e vegetale. Op è, inoltre, il primo a descrivere il cucciolo di puma, Alonso, che insieme alla famiglia Decimo incontra nel deserto dell' Arizona. Alonso è volutamente presentato dal professore in termini ambigui, che non privilegiano né l'animalità né l'umanità del puma, ma dove prevale l'idea di una sostanza in cui convergono caratteristiche umane e non umane. Ed è sempre Op a fornire una visione egualitaria del mondo, indicando come "la grazia dell'uomo" risieda "nella solidarietà e nell'unione di tutti gli esseri viventi" (Alonso 209). Aspetto, quest'ultimo, che rimanda all'ideale di comunità ritenuto da Braidotti, e dalla filosofia novecentesca, un elemento necessario per sovvertire la centralità dell'essere umano e per definire in termini differenti la soggettività, non più esclusa, ma spinozianamente "immessa e integrata nel processo di autogenerazione del mondo" (Esposito 32).

Attraverso un discorso inclusivo, e non sbilanciato a favore dell'umanità, Ortese giunge a minare la supremazia dell'uomo e il credo umanista, che ha celebrato la simmetria e l'armonia dell'essere umano a scapito delle altre specie; a sovvertire i binarismi che contraddistinguono il pensiero filosofico occidentale; a indebolire il potere esclusivo della ragione, e a criticare il principio che considera l' "umanità come misura di tutte le cose".³ La scrittrice offre la sua alternativa alla visione antropocentrica anche attraverso il personaggio di Stella Winter.

Stella è alla ricerca di un pensiero fondato su premesse che non sono esclusivamente umane: "Mi ero rivolta ad un'altra razza, a un popolo, oltre l'umano, avevo sentito la divinità della nostra Terra, e madre, tanto tenuta a distanza" (Alonso 176), e che riconoscono e accolgono l'alterità in tutte le sue forme. Anche per Ortese, quindi, come per Braidotti, è necessario ripensare la nozione di "umano" e indagare l'essenza stessa dell'umanità rispetto all'animalità, dove la prima è ritenuta in possesso di certi tratti distintivi—tra i quali il *logos* e la soggettività—di cui la seconda sembrerebbe essere priva. In modo originale, quindi, Ortese contribuisce a quella disputa filosofica nota comunemente come "La questione animale," di cui si riassumeranno di seguito le posizioni principali.

Il dibattito, che si è soliti far risalire ad Aristotele e alla sua definizione dell'uomo come "animale razionale" (*Etica Nicomachea* I, 13), passa attraverso il neoplatonismo, per giungere poi a René Descartes, il quale inaugura un filone di indagine che mira a comprovare l'inferiorità filosofica degli animali rispetto agli esseri umani. Specificamente, nella quinta sezione del *Discorso sul Metodo* (1637), gli animali vengono presentati come veri e propri automi, privi di linguaggio e per questa ragione incapaci di dialogare con l'uomo. Trecento anni dopo, Martin Heidegger e Jacques Lacan si inseriscono in questo dibattito e condividono, in linea di massima, la medesima idea del pensatore francese. Sebbene Heidegger rifiuti la definizione tradizionale dell'uomo come "animale razionale" dotato di linguaggio e ragione (Agamben 50), questi percepisce un abisso tra uomo e animale, dato che quest'ultimo risulta intrappolato in un anello disinibitorio di causa-effetto per il quale può solo comportarsi istintivamente, essendo incapace di

³ Idea individuata per primo da Protagora e divenuta principio universale con il Rinascimento italiano, Braidotti 13.

"relazionarsi con il proprio essere e con l'essere fuori da sé."⁴ Da ciò dipende essenzialmente la "povertà di mondo" dell'animale, che sebbene possa vedere l'"Aperto" non può però accedervi.⁵

Allo stesso modo, Lacan reputa l'animale una "macchina inceppata" (Lacan 31), e perciò privo di *logos*, affermazione che lo avvicina ad altri pensatori, da Aristotele a Descartes, da Kant a Lévinas, i quali sostengono che l'animale non umano non possiede né linguaggio né inconscio, differendo pertanto dall'umano per la sua incapacità di fingere o mentire. Tra i filosofi che si oppongono alla concezione dell'animale iniziata con Descartes si distingue Jacques Derrida che, in *L'animale che dunque sono* (2006), sovverte il cogito cartesiano, contesta l'automatismo dell'animale e la presunta incapacità di rispondere agli stimoli esterni, e supporta il giudizio del filosofo inglese Jeremy Bentham, secondo il quale anche l'animale è in grado di avvertire il dolore. Giudizi questi già anticipati da Giacomo Leopardi, il quale seguendo i sentieri battuti da Voltaire e Hume, sostiene in diverse opere che gli animali possiedono molte delle stesse capacità umane, ma in forme differenti (Ditadi 50-51).

Si può sostenere che Ortese, in modo simile a Leopardi e Derrida, prenda le posizioni di chi, all'interno del dibattito, mira a indebolire la divisione uomo-animale. La scrittrice condanna sia la presunta supremazia degli esseri umani sugli animali, sia il potere che essi esercitano su altri esseri umani ritenuti inferiori. Entrambe le forme di violenza e coercizione, spiega Ortese in *Corpo celeste*, derivano dal privilegio attribuito alla ragione in epoca moderna, il cui fine è sempre stato quello di "dichiarare e dimostrare—con carte false—la inferiorità, quando non la insensibilità assoluta" di bestie, donne, vecchi e bambini e della stessa Terra (150). In *Alonso e i visionari* la superiorità umana sembra essere invece la diretta conseguenza di ciò che la scrittrice definisce "teoria della conoscibilità," secondo la quale solo parte del mondo è realmente conoscibile, quella cioè dell'uomo; mentre la sofferenza delle altre creature viventi rimane sconosciuta. I sostenitori di questa teoria avvertono una netta separazione tra umano e non umano, e negano all'altro non solo il diritto di esistere ma anche quello di soffrire, entrambi aspetti cruciali della riflessione e della lotta allo "specismo" che Ortese affronta nel romanzo.

L'abisso tra umano e non umano, perpetuato da coloro che credono nel "diritto dell'uomo superiore," è colmato dall'autrice attraverso la proposta di estendere la nozione di "vita" anche agli esseri non umani. Ortese individua, in questo modo, una delle prerogative del soggetto postumano di Braidotti, che concepisce la vita non più come "proprietà esclusiva e diritto inalienabile di una sola specie, quella umana" (60) ma come processo, forza vitale e presupposto comune all'intero creato. Attraverso le

⁴ "the animal cannot enter in relationship with the being that it itself is or with beings other than itself." Heidegger 272-73. Per il commento del passaggio heideggeriano rimando a Oliver, che così chiarisce: "Animals behave, whereas humans engage in the self-reflexive activity of comporting themselves. Animal behavior is locked into its instinctual ring, whereas human comportment is intentional and free" (Oliver, *Animal Lesson* 201).

⁵ La povertà di mondo animale, dunque, sarebbe riconducibile per Heidegger al fatto che, contrariamente agli esseri umani, gli animali "vivono" ma non "esistono," e all'impossibilità di penetrare l'"Aperto," ovvero "il luogo dove si verificano i fenomeni dell'essere" e quindi il linguaggio. Si vedano Calarco (46; 34) e Oliver "Stopping the Antropological Machine" (4).

parole della narratrice, Stella Winter "suppongo sia sbagliato parlare di animali, la vita è una" (Alonso 21), Ortese introduce una correzione cruciale alla cultura vigente. Afferma infatti che sia inesatto parlare o distinguere gli umani dai non umani considerato che entrambi sono esseri viventi e che c'è solo una vita a questo mondo, che non richiede nessun attributo o specificazione. Ammettendo che gli esseri umani e non umani esistano allo stesso modo, Ortese, dunque, prelude a una forma di vita comune e indifferenziata per entrambe le specie, preannunciando ciò che Giorgio Agamben definisce in *L'Aperto* "nuda vita," una vita "che non è né animale né umana, ma solo una vita separata ed esclusa da se stessa" (43) e che si pone secondo il filosofo italiano oltre la distinzione classica tra *zoē* e *bios*, rispettivamente tra la vita come mera esistenza e la vita politica e sociale.

Il fine ultimo del romanzo non è quello di umanizzare gli animali per dimostrarne la superiorità, né di provare l'inferiorità degli umani. Al contrario, l'intento principale dell'autrice consiste nel mettere a fuoco le capacità e le peculiarità che animali umani e non umani condividono, per dimostrare non solo che gli esseri umani non possiedono nessun diritto per sfruttare o servirsi degli animali, ma che gli animali, come le piante e gli altri esseri viventi e non viventi meritano una maggiore considerazione, essendo parte dello stesso ecosistema abitato dall'uomo. In questo modo, dietro una intricatissima vicenda, Ortese sembra realizzare con il romanzo una ibridizzazione delle categorie "umano" e "animale" (Crivelli, "L'Iguana" 86), dove le rigide barriere che distinguono l'umanità e l'animalità si sfaldano. Il puma Alonso, per esempio, è descritto come una "fiera bambina" (19), capace di sospirare e gridare (40, 60); mentre sono gli esseri umani ad essere assimilati alle "fiere, imbevute della nostra siffatta cultura" (206).

Vi sono, inoltre, casi in cui l'animale influenza profondamente l'esistenza degli individui. Ne è una testimonianza il rapporto che il piccolo Decio, figlio dell'illustre accademico Antonio Decimo, istaura con il puma Alonso. Sin dal primo incontro con l'altro animale avvenuto in Arizona, Decio considera Alonso un suo pari ed è l'unico a prendersi cura di lui, a mostrargli affetto e a rivolgergli cure e attenzioni. La vicinanza di Alonso sembra provocare una graduale perdita di umanità in Decio e, dalle parole del narratore, emerge che il puma non solo è legato al bambino da un sentimento fraterno, ma che come Decio, Alonso risulta dotato di una voce. Sin dall'inizio, quindi, la principale differenza tra umano e non umano decade e tanto l'animale come il bambino sembrano appartenere a una stessa specie. Non è un caso che Ortese faccia riferimento alla lingua parlata dalle due creature, elemento massimo della differenza tra uomo e animale e prova fondamentale, secondo i filosofi, dell'inferiorità della bestia. E risulta altrettanto significativo che la *langue* di Decio e Alonso è un idioma di amore e affetto piuttosto che un linguaggio espressione di un concetto o diretta conseguenza dell'intelligenza, aspetto questo che prelude significativamente alla concezione ortesiana di Ragione, su cui mi soffermerò più avanti.

Nelle parole di Decio, inoltre, è possibile individuare una traccia del suo tentativo di approssimarsi all'animalità. Nell'episodio in cui il bambino manifesta la volontà di prendere in braccio il cucciolo di puma, la voce narrante riporta come il piccolo Decio ricorre deliberatamente a una forma scorretta della lingua—"Lo volle di nuovo in

braccio, in *baccio*, ridendo per il suo volontario errore" (Alonso 23; mia l'enfasi). Lo sbaglio, di cui Decio sembra essere consapevole attesta la volontà del bambino di distanziarsi dall'umanità che lo separerebbe dal puma, per accoglierne a pieno invece l'animalità. L'errore ortografico, dunque, diventa un "segno" della distanza dall'umano e si può significativamente collegare alla riflessione di Derrida sul linguaggio.

Nel volume *L'animale che dunque sono*, risulta evidente la volontà del pensatore francese di coniare un nuovo termine in grado di nominare l'animale in modo più rigoroso e senza ricorrere alla parola "animale," incapace, secondo Derrida, di esprimere la molteplicità di relazioni che caratterizza la vita animale, troppo generica per indicare ogni essere vivente tranne l'uomo. Il neologismo a cui Derrida giunge è l' "*animot*" e rappresenta la risposta alla prima violenza fatta dagli esseri umani verso gli animali, "una parola l'animale, un nome che gli uomini hanno istituito, un nome che essi si sono presi il diritto e l'autorità di dare all'altro vivente" (Derrida 62). Ricorrendo a un vocabolo che non esiste nella lingua francese, Derrida fonde "animaux" e "mots," animali e parole, per indicare "né una specie, né un genere, né un individuo, ma un'irriducibile molteplicità vivente di esseri mortali [...] una sorta di ibrido mostruoso" (Derrida 82) e contemporaneamente per rimandare proprio alla parola, al linguaggio, tradizionalmente negato agli animali.

L'espressione usata da Decio, "in baccio," potrebbe essere interpretata alla maniera derridiana, come un neologismo che si allontana dal concetto di umanità e che non può essere ricondotto a nessuna distinzione di specie. Nella lingua di Decio troviamo pertanto una traccia della prossimità umana al mondo animale e di quella continuità umano-non umano che Ortese si propone di affermare. Inoltre, non è solo nella lingua di Decio che animalità e umanità si mescolano insieme ma, come ha notato Tatiana Crivelli, anche nello stesso puma, nel cui sguardo convergono due sentimenti differenti: il "profondo dolore della natura per i crimini commessi dall'umanità" e il desiderio dell'uomo di interagire con il mondo e con il creato ("Alonso the Poet" 424). Il puma ortesiano, come l'*animot* di Derrida, rappresenta dunque una molteplicità di significati e relazioni che non si possono ridurre a una singola immagine o specie. Alonso è pertanto contemporaneamente puma, cane, bambino, Mutamento, Innocenza, bontà, pace. Ma soprattutto Alonso, come il gatto di Derrida, chiede con il suo sguardo, "non di povera bestia, ma di padre di umanità," (Alonso 47) di essere riconosciuto.

Il puma, in modo ulteriore, non è considerato come essere "privo di mondo" soltanto dal piccolo Decio, ma anche dal fratello Julio. Questi gli parla alle orecchie credendo che il puma possa intenderlo e mostra inizialmente una forte dose di affetto e empatia per Alonso, ancor più quando il padre colpisce l'animale con un fermacarte: "[Antonio Decimo] ho lanciato dalla finestra un piccolo fermacarte: lo vedevo, in giardino, abbandonato ai piedi di Julio, e la cosa mi dava molto fastidio. Eccolo che piange, ora lo scioccone, e Julio mi getta uno sguardo che non gli ho mai visto, da fiera anche lui, pieno di sorpresa, non vorrei dire di odio" (Alonso 60). Il brano, incluso dal professore Antonio Decimo in una lettera a Jimmy Op, rivela un suo atto di violenza gratuita nei confronti dell'animale e, contemporaneamente, testimonia "l'animalismo" di Julio. Lo sguardo bestiale che Julio rivolge al padre, autore di quell'atto, può leggersi

inoltre come espressione di ciò che Deleuze e Guattari definiscono "divenire animale," quel fenomeno che non indica la semplice imitazione umana di atteggiamenti o comportamenti animali, ma piuttosto una forma di energia che, attraversando il soggetto e ciò che lo circonda, spinge l'umano a infrangere i limiti della sua stessa umanità. Come i pensatori francesi spiegano in *Mille Piani* (1980):

Un divenire non è una corrispondenza di rapporti. Ma non è neppure una rassomiglianza, un'imitazione, e al limite, un'identificazione [...]. Anzitutto i divenir-animali sono di un'altra potenza, poiché non hanno la loro realtà nell'animale che si imiterebbe, a cui si corrisponderebbe, ma in se stessi, in quel che ci cattura all'improvviso e ci fa divenire *una vicinanza, un'indiscernibilità*, che estrae dall'animale qualcosa di comune, molto più di ogni utilizzazione, molto più di ogni addomesticamento, di ogni imitazione: "la Bestia." (Deleuze e Guattari 834, 960-61)

Nello scambio osmotico che si realizza tra Julio e il puma, l'umanità dell'uno e l'animalità dell'altro diventano inseparabili. Alonso, dopo aver accusato il colpo, scoppia in lacrime e cerca rifugio e protezione da Julio, il quale, a sua volta, accoglie l'animale, risultandone quasi contagiato. Se per i lettori e, forse per lo stesso Julio, la sua animalità deriva dal riconoscimento dell'animale come creatura vivente e dal suo aprirsi all'altro, per il professore Antonio Decimo l'animalità del figlio acquista termini negativi. Julio, irascibile, ribelle, anarchico e spesso violento con il padre, incarna quanto più di istintivo e irrazionale esista nell'animale e viene pertanto ridotto dal padre, nonostante la sua apparenza fisica, allo stesso livello grezzo e inferiore degli animali.

Il testo rivela che è proprio dalle idee del Professore Decimo e dal circolo di intellettuali di cui era a capo, che nasce quel gruppo politico (o associazione banditesca) a cui moltissimi studenti e il figlio Julio aderiranno.⁶ La causa dei comportamenti ferini di Julio, dunque, non è da ricercare nell'influenza negativa del puma, ma in quella "filosofia della libertà" (Alonso 130), in quella forma di intelligenza e di disprezzo per tutte le creature ritenute inferiori all'uomo che Julio impara a far sua apprendendola proprio dal padre Antonio, esponente dell'intelligenza romana e sostenitore del diritto dell'uomo di "fare giustizia sulla vita" anche a scapito degli altri esseri. In questo aspetto, il Professor Decimo si distingue radicalmente dal collega Jimmy Op che, al contrario, "valuta i deserti e le difficoltà del mondo" (Alonso 12), e conclude che dipendono in gran parte dall'allontanamento della cultura contemporanea dallo stato naturale:

"[...] io vedo le cose da americano... noi non abbiamo un vero culto della mente, non vediamo differenze, in fondo, tra un teorema e un albero, tra natura e uomo. O non più. È tutto cambiato dai tempi di Emerson" disse pensosamente. "Nel senso che il culto dell'uomo, della ragione, è ormai cosa superata?" "Del suo primato—della sua priorità—direi. Decimo, del resto, agiva anche lui del tutto naturalmente. Il disprezzo della natura, fa parte proprio dell'uomo 'naturale', dell'uomo che non vede l'unità del tutto, ma solo il proprio particolare [...]". (Alonso 20)

Risulta interessante il fatto che Op sottolinea, in questo contesto, la sua nazionalità americana e la pone in relazione a un particolare, e differente, sguardo sul mondo. Le discrepanze che il professore individua tra il suo pensiero e quello europeo, lasciano

⁶ Come la "teoria del distacco" o quella esposta da Antonio Decimo nel suo libro *Tregua e Travestimento*, sulla condizione immutabile del dolore (Ortese, Alonso e i visionari 82, 95).

presupporre che Ortese stia qui commentando la mancanza di una tradizione filosofica specificamente italiana, volta a indagare la separazione tra uomo e natura, e a cui la scrittrice vuole, a suo modo, supplire. Non è un caso, pertanto, che Ortese attraverso Op abbracci il pensiero neoplatonico e quello di alcuni suoi autori prediletti, come Blake, Shelley e Keats, e giunga fino a Emerson, al quale allude apertamente.

Ciò che il professore americano, come la stessa Ortese, osserva con amarezza è la distanza che l'umanità ha posto tra sé e la natura, cosa che tra l'altro lo stesso Emerson osservava già a suo tempo, quando sosteneva che gran parte della gioia dell'umanità risiedesse proprio nella "relazione occulta tra l'uomo e la natura" (Emerson 19) e nella interconnessione tra uomo e ambiente spesso non visibile all'uomo. Da questo allontanamento nasce allora, secondo Op, "quella religione della specie umana" o la figura dell' "uomo nuovo" che dimentica la relazione e l'unità del cosmo, si concentra solo sull'umano e rinnega l'altro animale. Dunque la distanza tra umano e non umano si produce in questo momento per Op, come per Ortese, quando l'essere umano prende coscienza della propria condizione e di non essere quindi animale, "Il bruto veniva odiato, proprio perché l'uomo non era più bruto" (Alonso 20). Affermazione quest'ultima che sembra richiamare il giudizio di Agamben, il quale sostiene che il differenziarsi dagli animali è insito nella natura umana. Ciò avviene dal momento in cui l'umanità ha sviluppato, quando ha sentito il bisogno di definire cosa o chi fosse, un proprio dispositivo, che il filosofo italiano definisce "macchina antropologica," responsabile in epoca moderna della cesura tra umano e non umano.⁷ Secondo Agamben, uno degli obiettivi della filosofia contemporanea è quello di disarmare la macchina antropologica che produce la separazione tra umano e non umano. Il disegno auspicato dal filosofo rispecchia la visione ortesiana, che condanna e si impegna a sovvertire sia ciò che Antonio Decimo e il nuovo Julio professano (cioè la superiorità degli umani e il diritto a esercitare qualsiasi forma di potere sugli animali e su tutti gli esseri non dotati di ragione), che il giudizio del criminologo Edwin, quando sostiene che il vero problema sia stato considerare allo stesso modo tutti gli esseri viventi (Alonso 75). In altre parole, Ortese "rifiuta apertamente qualsiasi idea di un privilegio etico ed ontologico posseduto dagli umani in un discorso di giustizia e libertà" (Iovino, "Loving the Alien" 185), e mostra le ragioni per cui il mondo non umano e l'intero ambiente meritano la stessa considerazione e attenzione, finora riservata esclusivamente agli umani. Appare così evidente che la scrittrice non solo contribuisca a minare l'abisso che separa l'uomo dall'animale, ma vada oltre questo, pensando ad una specie indifferenziata a cui tutti gli esseri e oggetti del creato possono appartenere, e ad una più profonda unità del cosmo.⁸

Nel tentativo di realizzare il suo progetto egualitario, la scrittrice apre creativamente la strada a quelle riflessioni, proprie della filosofia contemporanea, che

⁷ La macchina antropologica, in due varianti, antica e moderna, è stata ed è in azione nella nostra cultura. Nella modernità funziona "escludendo da se stesso come non umano un soggetto già umano," cioè animalizzando l'umano, mentre nell'antichità operava in modo opposto, umanizzando l'animale (Agamben 37-38).

⁸ Si veda il giudizio di Emanuele Trevi a proposito di Alonso, opera in cui Ortese si mostra platonicamente convinta "della fondamentale unità del cosmo: unità della sua essenza e delle sue leggi implacabili" (Trevi 92).

mettono in dubbio la nozione di "speciesism," termine coniato da Richard Ryde ma diffuso da Peter Singer e Paola Cavalieri, per indicare il privilegio che gli esseri umani hanno conquistato a spese delle altre specie, o per dirla con Cavalieri: "La nozione di specismo potrebbe essere in realtà usata per descrivere qualsiasi forma di discriminazione basata sulla specie [...]. Il termine è stato coniato sul modello di razzismo e sessismo. Il neologismo allude così al pregiudizio intra-umano che l'egalitarismo contemporaneo condanna".⁹ Per Ortese non solo l'ambiente e gli animali vivono con o senza l'uomo e hanno il diritto di farlo, ma possiedono le stesse caratteristiche, o in alcune casi capacità, degli esseri umani. Le modalità attraverso le quali la scrittrice critica lo "specismo" risultano davvero esemplari.

In primo luogo, si può constatare che il puma possiede la capacità di ricordare: "Il puma continuava a guardare lontano, e fu allora [...] che compresi qual era il centro dei suoi ricordi—di povera bestia, non umani, ma pur sempre ricordi" (*Alonso* 54). Ai quei filosofi che sostengono che gli animali non possiedono le capacità che contraddistinguono gli umani, la scrittrice sembra rispondere leopardianamente, affermando che gli animali sarebbero dotati di una loro forma di memoria, che non è né superiore né inferiore a quella umana, ma, secondo il celebre giudizio di Rousseau e che Leopardi riprende nei *Paralipomeni della Batracomiomachia* (1831-37), differente per intensità o per grado di perfezione (Ditadi 26). Il giudizio di Leopardi sembra anche risuonare nei pensieri del Professor Antonio Decimo, quando si chiede se anche nelle bestie sia presente "qualcosa" assimilabile alla coscienza umana, e se gli animali siano in grado di provare dei sentimenti come l'amicizia e il dolore.¹⁰ Questi suoi quesiti ricalcano inoltre il tono delle celebri domande di Jeremy Bentham, nella *Introduction to the Principles of Morals and Legislations* (1789). In questo testo il filosofo inglese intuisce il punto di stallo e la vana insistenza della filosofia cartesiana nel perpetuare la differenza tra animale umano e non umano e l'errore in cui è caduta chiedendosi se gli animali non umani potessero pensare, ragionare o parlare:

I Francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è una buona ragione perché un uomo debba essere abbandonato, per motivi diversi da un atto di giustizia, al capriccio di un torturatore. Forse un giorno si giungerà a riconoscere che il numero delle zampe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono ragioni insufficienti per abbandonare a quello stesso destino un essere senziente. In base a che cos'altro si dovrebbe tracciare la linea insuperabile? In base alla ragione? O alla capacità di parlare? Ma un cavallo o un cane che abbiano raggiunto l'età matura sono senza confronto animali più razionali e più aperti alla conversazione di un bambino di un giorno, di una settimana o di un mese. Supponiamo che così non fosse; che cosa conterebbe? La domanda da porsi non è se sanno ragionare, né se sanno parlare, bensì se possono soffrire.¹¹

⁹ The notion of speciesism could actually be used to describe any form of discrimination based on species [...]. The term was coined on the model of racism and sexism. The neologism thus alludes to the intrahuman prejudices that contemporary egalitarianism condemns" (Cavalieri 70; traduzione mia).

¹⁰ Come si legge in Ortese, "Realmente queste creature – anche le fiere, anche!—sembrano possedere qualcosa che si chiama, per quanto oscura, coscienza, e l'amicizia, anche leggera, dell'uomo o dei ragazzi per loro ricorda ad esse qualcosa, le commuove. Ma sono poi - mi domando- capaci di piangere interiormente, come noi da giovani, per una donna o per la morte del padre? [...]È questo quello di cui vorrei accertarmi" (Ortese, *Alonso* 54).

¹¹ Il giudizio di Bentham, tratto dal diciassettesimo capitolo dei *Principi della morale e della legislazione*, è riportato da Ditadi (764).

Il pensiero di Bentham inaugura ciò che allora appariva una nuova prospettiva, secondo la quale gli animali, come gli umani, erano in grado di percepire il dolore, la paura, lo stupore. Risulta emblematico che sia proprio il professor Decimo, sostenitore della pura intelligenza, a mostrarsi dubbioso e ad ammettere la possibilità, anche se per pochi attimi, che anche gli animali possano provare sentimenti tradizionalmente associati agli esseri umani. La critica che la scrittrice muove ai sostenitori della differenza tra mondo umano e non umano sembra qui farsi più pungente, se si considera che il professore mette in discussione il pensiero antropocentrico di cui egli stesso è fiero portavoce.

Alla luce delle osservazioni di Bentham, inoltre, è interessante notare che il puma Alonso esperisce una forma di meraviglia simile a quella umana, ampliando il ventaglio delle abilità o delle qualità che tanto l'animale quanto l'essere umano condividono. Per Ortese, come Leopardi, Bentham e Derrida, la specie umana e quella non umana si approssimano non solo perché come creature viventi anch'essi sono soggetti alla finitudine e alla morte, ma anche perché è impossibile negare che essi soffrano, sentano pietà per l'altro, partecipino alla formazione del mondo, provino meraviglia.

Il puma pertanto, come tutti gli animali ortesiani, perde lo statuto di inferiorità e passività che secondo l'immaginario culturale contraddistingue l'animale, cessa, in altre parole, di esistere come "soggetto morale passivo," come sostiene Iovino in *Ecologia Letteraria*, diventando coattivo, dando vita, cioè, a un complesso umano-non umano che risulta inseparabile (39).

Inoltre, il puma e gli altri animali, per Ortese non possono e non devono essere considerati o trattati semplicemente come materia brutta perché non dotati della ragione umana; e soprattutto non esiste niente, per la scrittrice, in grado di giustificare il loro sfruttamento. Tale posizione sembra dialogare perfettamente con il pensiero e le posizioni di Peter Singer in *Animal Liberation* (1975). In particolare, secondo Singer, sarebbe immorale decretare la superiorità dell'uomo sull'animale eleggendo l'intelletto come parametro, così come lo sarebbe escludere dalla comunità etica gli esseri umani affetti da disturbi psichici o altre disabilità mentali. In entrambi i casi, la mancanza di intelligenza non deve implicare un diverso trattamento. Allo stesso modo, Ortese mira a scardinare il "diritto dell'anima" inventato dall'uomo per sancire la propria superiorità e di cui, come ricorda De Gasperin, gli animali sono privi (214). Come Singer e Cavalieri, anche Ortese pertanto riconosce la centralità di abbattere lo specismo e di puntare invece sul bisogno di una "visione inclusiva", dove l'Altro è accettato e accolto nella sfera morale, malgrado la sua mancanza di ragione. Quest'ultima cessa dunque di esistere come fattore discriminante che stabilisce la differenza tra specie. Lo sviluppo di una coscienza ecologica in Ortese va allora di pari passo con la necessità di una riforma del *logos* tradizionale, che nei secoli ha reso la Ragione un mezzo di legittimazione della superiorità umana.

Affinché una visione profondamente egualitaria ed ecologica del mondo, ciò che Braidotti definisce "zoe-centred egalitarianism" (60), sia effettivamente realizzabile, occorre, in prima istanza, ripensare e agire sulla nozione di Ragione, includendo in essa quelle componenti che la razionalità ha sempre escluso tra cui i sensi, il corpo, i sogni, gli

istinti e la stessa animalità. La scrittrice già ne *L'Iguana* individua l'"Intelligente amore" come risposta alla ragione ordinatrice. Questa consiste in una forma di conoscenza in cui filosofia e poesia si congiungono dando vita a un pensiero "filosoficopoetico", in cui anche il pensare consiste in un atto d'amore che ricorda da vicino la "ragione poetica" o amorosa della filosofa spagnola María Zambrano.¹²

Analogamente al logos amoroso dell'*Iguana*, in *Alonso e i visionari*, Ortese propone un'intelligenza che il professor Jimmy Op definisce in modo emblematico "cosa dolorosa" (*Alonso* 126). Non solo il pensiero astratto è qui ridotto alla stregua di cosa materiale, ma questa forma di intelligenza include i sensi e le emozioni, riconoscendone la centralità nel processo conoscitivo. La ragione per Op, come per Ortese, è infatti sinonimo di accoglienza piuttosto che di esclusione, e si fonda su nuovi valori come la compassione e la cura non solo per gli esseri umani e non umani, ma per l'intero ecosistema. Questo slancio, questo aprirsi all'altro, che il professore americano porta in qualche modo già rinchiuso nel nome (Op sarebbe il diminutivo di *Opfering*, "offrire" in tedesco) è una forma di premura e di attenzione che Op condivide con il protagonista dell'*Iguana* Daddo, e che, come nota Iovino, si approssima a quell'"etica della cura" di cui parlano Luce Irigaray ed Emmanuel Lévinas ("Loving the Alien" 197).

Ortese elabora un'etica simile basata sulla pietà per tutti gli esseri del creato e sulla cura dell'altro (diverrà ad esempio il "soccorso" ai deboli e agli indifesi in *Corpo celeste*) e sulla condivisione, ciò che la scrittrice definisce in *Alonso e i visionari* "partecipazione al dolore". Accogliere in pieno l'altro significa per Ortese dividerne la sofferenza: "la partecipazione, davvero profonda, al dolore del mondo," spiega l'autrice, "è più che la compassione; questa dura un momento. La partecipazione, invece una volta iniziata, non finisce più" (*Alonso* 230). È questa scoperta che rende il romanzo non solo cruciale all'interno del corpus ortesiano ma anche "necessario," come lei stessa sostiene.¹³ Alonso diventa infatti un invito a includere nell'intelligenza anche la carità e l'amore per l'altro, e nel riconoscere nel puma, nell'altro e soprattutto nell'animale lo "spirito del mondo," "la sua mitezza e bontà" (*Alonso* 245). Da questa consapevolezza ha origine l'impegno della scrittrice, come riferisce a Luigi Vaccari, che al puma protagonista del romanzo del 1996, ha fatto una promessa che si propone di mantenere: "Io ho un debito col puma, perciò ho scritto questo libro [...]. Si hanno debiti anche con le creature di altre specie, se ci sono. E bisogna rendere loro giustizia" (41).

In *Alonso e i visionari*, Ortese dà prova della sua coscienza postumana e sviluppa una concezione vitale e materiale del reale, dove spariscono le divisioni di genere, di razza e di specie; dove gli "umani appartengono alla stessa schiera di animali, draghi e uccelli" (De Gasperin 215); e dove l'antropocentrismo esclusivo della cultura moderna—"fondata sul diritto, per l'uomo [...] di considerarsi e agire come il Primo e il migliore" (*Alonso* 205)—è sovvertito e sostituito da una forma di "umanesimo evoluto che ridispone l'umano all'orizzontalità" (Iovino, *Ecologia* 21). In questo romanzo prende

¹² Per la prossimità dell'"intelligente amore" ortesiano alla "ragione poetica" di Zambrano si veda Di Rosa (62-82).

¹³ "Qui grido la mia indignazione per la crudeltà del mondo. Per le creature oppresse: i vecchi, i poveri, i bambini, gli animali. I più deboli che hanno bisogno di tutto e sono in balia degli altri" (Polla-Mattiot 95).

forma il progetto della scrittrice che mira alla "pacificazione di tutti gli esseri viventi" (Clerici, "Malinconia" 16) e a un ideale di comunione di tutto il creato. È questa l'alternativa che Ortese offre ai lettori e alle lettrici contro il pensiero antropocentrico, e che non differisce dalla visione inclusiva e aperta all'altro non umano e alla Terra tutta, a cui Braidotti giunge in *The Posthuman*, dove la filosofa individua "a new way of combining ethical values with the well-being of an enlarged sense of community, which includes one's territorial or environmental inter-connections" (190). L'impegno di Ortese è allo stesso modo rivolto indistintamente alla Terra e alle sue creature e non esclusivamente all'uomo; a un progetto etico che per realizzarsi, sostiene Cosetta Seno, deve necessariamente "contenere in sé un elemento di speranza e visione" (111), nel duplice senso di progetto e di immaginazione. Ancora una volta, Ortese sembra precedere Braidotti, quando individua l'importanza della componente visionaria affinché tale progetto si realizzi.¹⁴

Rimane infine un'ultima domanda irrisolta: chi sono i visionari ortesiani? Quelli che "partecipano alle vicende umane" (Zangrandi 144), "coloro che mettono in pratica il 'realismo delle persone libere'" ovvero "gli uomini e le donne che hanno la capacità di porsi delle domande semplici, hanno il coraggio di fare; coloro che sanno superare la pesantezza del presente storico per guardare al senso delle loro azioni in un futuro che si può ancora modificare" (Seno 139)? Bisogna aggiungere, visto che tra i visionari ci sono proprio Decio, Op, e la stessa Winter, che quest'ultimi sono coloro che non si soffermano sulla differenza tra umano e animale, coloro che, citando Donna Haraway, "non sentono più il bisogno di tale differenza" (10), e realizzano che l'uomo non è più al centro del mondo, ma piccola parte, egli stesso, di un macrocosmo. Dobbiamo anche noi allora unirci alla schiera dei visionari, ritenere che l'uomo non sia più il solo e indiscusso protagonista sulla scena, ammettere che l'inumano influenza la nostra soggettività e la nostra percezione del mondo, non considerare la bestia come essere inferiore, ma al contrario aprirci e dimostrare cura e rispetto per l'altro. Assicurarci che la ciotola di acqua per il cucciolo sia sempre piena, come puntualmente appura il professor Op nel romanzo, perché—come chiosa la scrittrice alla fine del suo libro—il puma "non visto...verrà."

Manoscritto ricevuto 15 luglio 2015 Il manoscritto rivisto è stato accettato 26 luglio 2016

Opere Citate

Agamben, Giorgio. *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, 2002.

Amberson, Deborah, and Elena Past, editors. *Thinking Italian Animals. Human and Post-human in Modern Italian Literature and Film*. Palgrave, 2014.

Amigoni, Ferdinando. "I rottami del niente: Il fantastico nell'opera di Anna Maria Ortese." *Fantasmî del Novecento*. Bollati Boringhieri, 2004, pp. 95-123.

¹⁴ Sostiene Braidotti: "A prophetic or visionary dimension is necessary in order to secure an affirmative hold over the present, as the launching pad for sustainable becoming or qualitative transformations of the negativity and the injustices of the present" (Braidotti 192).

- Aristotele, *Etica Nicomachea*. Rizzoli, 2002.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Polity Press, 2013.
- . *Il postumano. La vita oltre il sè, oltre la specie, oltre la morte*. DeriveApprodi, 2014.
- Calarco, Matthew. *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*. Columbia University Press, 2008.
- Cavaliere, Paola. *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. Oxford University Press, 2001.
- Clerici, Luca. *Apparizione e visione. Vita e opere di Anna Maria Ortese*. Mondadori, 2002.
- . "La malinconia dell'esilio: un romanzo filosofico." *Linea D'ombra*, vol. 117, 1996, pp. 16-17.
- Crivelli, Tatiana. "L'iguana, il cardillo, il puma: animali come dispositivi teratologici nella narrativa di Anna Maria Ortese." *Versants*, vol. 55, no. 2, 2008, pp. 79-88. Accesso 30 maggio 2015.
- . "Alonso the Poet and the Killer: Ortese's Eco-logical Reading of Modern Western History." *Anna Maria Ortese: Celestial Geographies*, edited by Gian Maria Annovi and Flora Ghezzi. Toronto University Press, 2015.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*. Introduzione di Massimiliano Guareschi. Cooper & Castelvechi, 2003.
- De Gasperin, Vilma. *Loss and the Other in the Visionary Work of Anna Maria Ortese*. Oxford University Press, 2014.
- Derrida, Jacques. *L'animale che dunque sono*. A cura di Marie-Louis Mallet. Introduzione di Gianfranco Dalmaso. Jaca Book, 2006.
- Ditadi, Gino. *I filosofi e gli animali*. Vol. 2. Isonomia, 1994.
- Di Rosa, Rossella. "Anna Maria Ortese e María Zambrano: da "luoghi d'esilio" per una *filosofiapoetica*." *Italica*, vol. 92, no. 1, 2015, pp. 62-82.
- Emerson, R. Waldo. *Selected Essays, Lectures, and Poems*. Bantam, 2007.
- Esposito, Roberto. *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*. Einaudi, 2010.
- Farnetti, Monica. "Appunti per una storia del bestiario femminile: Il caso di Anna Maria Ortese." *Bestiari del Novecento*. Biagini, Enza e Anna Nozzoli. Bulzoni, 2001, pp. 271-284.
- . *Anna Maria Ortese*. Mondadori, 1998.
- Haraway, Donna. *The Haraway Reader*. London: Routledge, 2004. Print.
- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concept of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Translated by William McNeill and Nicholas Walker. Indiana University Press, 1995.
- Iovino, Serenella. *Ecologia letteraria: una strategia di sopravvivenza*. Ambiente, 2006.
- . "Loving the Alien. Ecofeminism, Animals, and Anna Maria Ortese's Poetics of Otherness." *Feminismo/s*, 2013, pp. 177-203.
- Lacan, Jacques. *Seminar Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, edited by Jacques-Alain Miller, translated by Sylvana Tomaselli. University of Cambridge Press, 1988.
- Leopardi, Giacomo. *Dissertazione sopra l'anima delle bestie e altri scritti selvaggi*. A cura di Gino Ditadi. Isonomia, 1999.

- . *Pensieri di varia filosofia e bella letteratura*. Le Monnier, 1921.
- Oliver, Kelly. *Animal Lesson. How They Teach Us To Be Human*. Columbia University Press, 2009.
- . "Stopping the Anthropological Machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty." *PhaenEx* 2, 2007, pp. 1-23.
- Ortese, Anna Maria. *Alonso e i visionari*. Adelphi, 1996.
- . *Corpo celeste*. Adelphi, 1997.
- Polla-Mattiot, Nicoletta. *Il mio paradiso è il silenzio*. *Grazia*, 16 giugno 1996, pp. 93-96.
- Seno, Cosetta. *Un avventuroso realismo*. Longo, 2013.
- Singer, Peter. *Animal Liberation: A New Ethics For Our Treatment of Animals*. New York Review-Random House, 1975.
- Trevi, Emanuele. "Il luogo delle storie: sull'ultimo romanzo di Anna Maria Ortese". *Nuovi Argomenti*, vol. 9, 1996, pp. 92-94.
- Vaccari, Luigi. "Alonso e i visionari una favola religiosa e pagana." Anna Maria Ortese. "La terra vista dalla luna," vol. 16, 1996, p. 41. In Clerici, Luca. *Apparizione e visione*, p. 613.
- Wood, S. "Fantasy, Narrative and the Natural World in Anna Maria Ortese.". *The Italian Gothic and the Fantastic. Encounters and Rewritings of Narrative Tradition*, edited by Francesca Billiani e Gigliola Sulis. Fairleigh Dickinson University Press, 2007, pp. 141-159.
- Zangrandi, S. "Una ciotola di acqua freschissima per la salvezza del mondo: Alonso e i visionari di Anna Maria Ortese". *Gli scrittori d'Italia. Il patrimonio e la memoria della tradizione letteraria come risorsa primaria*. Atti del XI Congresso nazionale dell'ADI, Napoli, 26-29 settembre 2007. Accesso 10 giugno 2014.