

Marco Reggio

## “Hitler era vegetariano...”

### L’ecologia sociale alle prese con l’antispecismo

Un saggio di Peter Staudenmaier, «L’ambiguità dei diritti animali»<sup>1</sup>, ha riproposto il tema della critica “da sinistra” all’antispecismo. Periodicamente, infatti, parte della sinistra – compresa quella anticapitalista – mostra una certa insofferenza nei confronti della crescita delle lotte contro la schiavitù degli altri animali. Il saggio di Staudenmaier, la cui traduzione italiana è stata significativamente pubblicata da Federfauna, è in questo senso paradigmatico: giustappone e mescola contro-obiezioni infondate, argomenti diretti contro atteggiamenti erroneamente attribuiti all’animalismo nella sua totalità e critiche potenzialmente costruttive. Inoltre, la cornice teorica di riferimento, quella dell’ecologia sociale, è un approccio che si potrebbe definire sistemico, potenzialmente non antropocentrico, e soprattutto molto attento a non concedere nulla alle derive misticheggianti e reazionarie della *deep ecology*.

Il proposito dell’autore, per cominciare, è quasi sconcertante: «Ci sono una serie di motivi legittimi per astenersi dal mangiare carne o per opporsi al maltrattamento degli animali. Questo saggio esplora alcuni dei motivi illegittimi per farlo». Un simile modo di porre la questione è di per sé scorretto. Se volessimo fare l’elenco dei motivi insensati che muovono la condanna dello sfruttamento animale, o dei motivi accettabili solo per fondare delle scelte individuali, sarebbe tanto facile quanto inutile. Il sottoscritto, ad esempio, non crede che sia sbagliato mangiare carne perché insalubre (o, quantomeno, crede che sia sbagliato chiedere a tutti di non farlo per questo motivo) e non crede che ci si debba astenere dalla carne perché ordinato da una qualche divinità. Questo non toglie, però, che ci siano buone ragioni per astenersi dal consumo di corpi animali. Al massimo, riveste qualche interesse di tipo sociologico il fatto che alcune di queste motivazioni “illegittime” siano diffuse e utilizzate nella retorica animalista. A voler essere generosi, siamo nel campo della critica costruttiva: Staudenmaier ci esorta a liberarci

1 Peter Staudenmaier, «L’ambiguità dei diritti animali», trad. it. non indicata, in <http://www.federfauna.org/images/Ambiguita%20dei%20Diritti%20degli%20Animali.pdf>. Tutte le citazioni dell’autore sono tratte da tale testo, ove non diversamente indicato (la traduzione è stata lievemente modificata).

di una serie di argomenti inutili e dannosi alla causa<sup>2</sup>.

La parzialità di questa impostazione ha tuttavia motivi più rilevanti, dichiarati dallo stesso autore, che afferma di basare la sua interpretazione dei diritti animali su un numero limitato di testi ed autori/autrici (Singer, Regan, Midgley, De Grazia, Rachels e Francione). Si tratta di una visuale piuttosto angusta, per non dire antiquata, fondata sulla lettura di saggi importantissimi per la nascita e l'affermazione di un campo di ricerche e di lotta antispecista, ma che oggi rappresentano in fondo soltanto un approccio fra tanti alla questione animale<sup>3</sup>. Si tratta di quello che è stato definito "antispecismo di prima generazione" e che, pur essendo articolato in due principali versioni dal punto di vista filosofico (utilitarismo e giusnaturalismo), possiamo qui riassumere con una certa semplificazione con l'espressione di "antispecismo morale". È proprio limitandosi a questo filone, comunque, che viene formulata l'accusa di anti-umanismo. In realtà, oltre a non essere giustificata neppure in riferimento all'antispecismo morale, l'accusa di anti-umanismo non coglie nel segno, poiché non rappresenta – al di fuori di tale filone – un vero problema per i sostenitori dei diritti animali.

## I diritti animali sono anti-umani?

È possibile rispondere in due modi all'accusa implicita in questa domanda. In primo luogo, anche limitandosi alla cornice dell'antispecismo morale, è facile mostrare come la presa in considerazione degli interessi dei membri di altre specie non conduce immediatamente a sminuire il peso degli interessi dei membri della nostra. Carol Adams fornisce, da un punto di vista femminista, una risposta sintetica:

2 Cosa che è peraltro già chiara a molti attivisti, anche a partire da suggerimenti teorici molto espliciti (cfr. ad es., Katherine Perlo, «Argomenti estrinseci e argomenti intrinseci: strategie per la diffusione dei diritti animali», trad. it. di A. Galbiati, in «Liberazioni», n. 1, estate 2010, pp. 57-77).

3 Sempre che *già* negli anni Settanta-Ottanta non rappresentassero una visione parziale. Si pensi, ad es., all'approccio femminista ai diritti animali (per una bibliografia ragionata sul femminismo vegetariano, cfr. Annalisa Zbonati, «Femminismo e questione animale. Bibliografia e sitografia sul pensiero ecovegfemminista», in «DEP – Deportate, esuli, profughe», n. 23, 2013, pp. 123-133). Del resto, sarebbe bizzarro se qualcuno criticasse il pensiero di Staudenmaier facendo riferimento ai soli testi di Marx o dei pensatori libertari ottocenteschi, ignorando i complessi ed eterogenei sviluppi del marxismo e dell'anarchismo negli ultimi 150 anni. Per una panoramica in lingua italiana sugli spunti successivi alla prima ondata dell'antispecismo teorico, si veda, ad es.: Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010.

Le accuse secondo cui i diritti animali sono antiumani in realtà significano: «il movimento per i diritti animali è contro ciò che io faccio e perciò è contro di me» [...]. Se il modello di umanità fosse, per esempio, una femminista vegetariana, invece che un maschio carnivoro, la nostra idea di natura umana verrebbe messa in dubbio nei suoi fondamenti: gli animali verrebbero visti come parenti, non come prede, “modelli” o “macchine animali”; noi verremmo visti radicalmente in relazione con questi parenti, non come predatori, sperimentatori o proprietari. Ricostruire la natura umana come femministe implica esaminare in che modo noi, in quanto umane/i, interagiamo con il mondo non umano. I diritti animali non sono antiumani: sono antipatriarcali<sup>4</sup>.

Ad ogni modo, approcci diversi da quello singeriano-reganiano ne hanno rigettato o arricchito la strategia principale, che è quella di allargare il cerchio della considerazione morale al di fuori dell’ambito umano. Questa mossa rafforzerebbe infatti proprio l’umanismo rappresentato dalla retorica dei “diritti umani” (estesi ai membri di alcune altre specie) e rappresenterebbe una strategia che necessita di un “fuori”, di un non-umano che permetta di definire i confini della comunità dei senzienti. Vi si possono opporre svariate altre strategie, che peraltro non si escludono a vicenda: una critica all’umanismo come ideologia, oppure la centralità della relazione fra soggetti come base dell’etica e della politica, o ancora l’intenzione di relativizzare, erodere, mobilitare (se non abbattere) il confine fra umano e non. La prima strada è ad esempio quella intrapresa da Yves Bonnardel<sup>5</sup>; la seconda ha messo in discussione lo sfruttamento animale partendo, anziché da un imperativo morale, dal potenziale di relazioni fra membri di specie diverse, dalle esperienze di cura e dalla possibilità di immaginare comunità interspecifiche<sup>6</sup>; la terza è quella che si apre a partire da spunti presenti nelle opere di filosofi non direttamente impegnati nella lotta per i diritti animali, come Adorno, Horkheimer, Derrida, nel cui solco si sono inserite le riflessioni di autori come Ralph Acampora e Matthew Calarco<sup>7</sup>. In tutti

4 Carol J. Adams, «Anima, Animus, Animal», trad. it. di M. Reggio, in «Cahiers Antispecies», n. 3, aprile 1992 (rivista on line).

5 Yves Bonnardel, «Farla finita con l’idea di umanità», trad. it. di feminoska ed Eleonora (intersezioni), in <http://intersezioni.noblogs.org/post/2013/10/14/farla-finita-con-lidea-di-umanita-prima-parte/>.

6 Cfr., ad es., C. Adams e Josephine Donovan (a cura di), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: a Reader*, Columbia University Press, New York 2007.

7 Cfr., ad es., Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Sonda, Casale Monferrato 2008; Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell’animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano 2012.

questi casi, non si tratta tanto di ricercare la somiglianza dei senzienti a noi più "vicini" per ammetterli nella sfera del diritto, quanto di aprirsi alla differenza e all'incontro con il diverso. Oltre a questo elemento, difficilmente tali approcci possono essere ricondotti a una matrice comune, se non forse, appunto, per opposizione al "primo" antispecismo, proprio perché non assegnano agli argomenti morali (o ai soli argomenti morali) il ruolo di strumenti essenziali nella costruzione di una teoria e di una prassi di liberazione animale. Calarco spiega molto chiaramente quale sia una delle implicazioni più importanti di questo cambiamento di prospettiva:

Uno degli effetti della configurazione concettuale dell'antropocentrismo è la sua capacità di delimitare una zona di proprietà umana non solo nei confronti degli animali e di altri esseri tradizionalmente considerati non umani, ma anche *dentro e tra* gli umani stessi. Che un essere umano da un punto di vista biologico possa essere considerato propriamente e ontologicamente umano dipende dal fatto che posseda o possa sviluppare la caratteristica o l'insieme delle caratteristiche che individuano una classe di enti come squisitamente umani. Nel corso della storia culturale occidentale, tale logica ha reso possibili razzismi di vario genere basati sul presupposto, nonostante il riconoscimento di un'origine umana monogenetica, di differenze epigenetiche binarizzanti tra gli umani; il che ha permesso di collocare determinati gruppi di umani a fianco degli animali e degli altri non umani nella parte inferiore della scala gerarchica degli esseri. Questa logica è stata anche utilizzata per escludere l'animalità interna all'umano (ad esempio, quegli aspetti della nostra vita e del nostro corpo che sono più strettamente legati agli animali e alla natura) dal proprio dell'umano. Giorgio Agamben ha analizzato le varie declinazioni di questa logica più generale nonché gli effetti storici (anche attuali) della costituzione dell'umano facendo ricorso al concetto di «macchina antropologica» e sostenendo che il tentativo di definire l'umanità attraverso e contro l'animalità è molto probabilmente il gesto fondante della politica occidentale. Ciò suggerisce che l'antropocentrismo non è interessato agli umani in quanto tali o a sottolineare l'unicità degli umani e il loro maggior valore morale, ma che esso lavora per includere solo un sottogruppo selezionato di umani nella sfera dell'umanità autentica, escludendo al contempo dal proprio dell'umano (per mezzo di un'esclusione inclusiva, dal momento che il processo di inclusione istituisce contemporaneamente le due zone) la stragrande maggioranza degli umani e degli animali e l'intero mondo naturale "non umano". È esattamente per questo motivo che il termine *specismo* (così spesso utilizzato nell'ambito degli studi sugli animali e sull'animalità) è fuorviante, in quanto non è in

grado di individuare la logica operante nella cultura dominante, una logica che traccia distinzioni tra umani e animali e tra umanità e animalità. Per gran parte della sua storia la cultura occidentale non è stata specista, se per specismo intendiamo un pregiudizio irrazionale che assegna uno stato morale privilegiato alla specie umana in quanto tale. La nostra attenzione per l'umano e il conseguente privilegio che a questo viene accordato non sono mai stati il risultato di considerazioni meramente specie-inclusive, né la tendenza ricorsiva dell'antropocentrismo può essere spiegata semplicemente nei termini di un fallimento morale o di un pregiudizio irrazionale<sup>8</sup>.

Vediamo quindi in che modo possono essere lette le obiezioni di Staudenmaier alla luce di questo cambiamento prospettico.

### **I diritti animali sono anti-umanisti?**

Se la presa in carico radicale delle soggettività animali nelle relazioni (affettive, economiche, simboliche, ecc.) non significa di per sé disinteresse o ostilità verso gli umani, non è detto però che sia conciliabile con l'umanismo in quanto ideologia. Come ha fatto notare, ad esempio, Bonnardel, l'idea che la nostra identità sia modellata sul concetto di umanità appartiene a una fase storica relativamente recente (e forse vicina alla sua conclusione):

Quest'idea di umanità è lo zoccolo duro della nostra civiltà. È un'idea fondamentale per la nostra civiltà almeno a partire dal Rinascimento, dalla crisi (potremmo definirla laicizzazione) del Cristianesimo. Prima di allora, nel Medio Evo, era il fatto di essere cristiani ad essere fondamentale, a stabilire la nostra identità e fondare il nostro gruppo d'appartenenza. Era così che si definivano le persone: cristiane [...]. Se prima era dunque la cristianità il gruppo d'appartenenza fondamentale, ora l'umanità in generale è diventata la specie biologica a cui si deve appartenere. Eppure, all'inizio, con molte limitazioni: per esempio l'umanità del diciassettesimo secolo è essenzialmente un'umanità maschile, bianca, adulta e ricca; è un'umanità occidentale, un'umanità civilizzata. Questa nozione di umanità fa chiaramente riferimento al concetto

8 M. Calarco, «Essere-per-la-carne: antropocentrismo, indistinzione e veganismo», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 15, inverno 2013, pp. 5-22 (pp. 7-8).

di specie, ma l'appartenenza alla specie [umana] non è sufficiente per fare pienamente parte dell'umanità. Bisogna possedere alcune caratteristiche: essere uomo e non donna, adulto e non bambino, ricco (aristocratico o borghese, ma mai di un ceto basso) e non povero<sup>9</sup>.

Come si vede, ma come accade sempre più spesso nei testi antispecicisti, si parla espressamente di «umanità» e di «animalità» in termini non biologici, ma piuttosto *politici*. Le conseguenze di questo modo di impostare la critica dell'antropocentrismo (che non a caso Derrida ha tematizzato come carnofallogocentrismo) portano in effetti a rifiutare l'umanesimo come forza di emancipazione. L'umanesimo è, dal Rinascimento ad oggi, una delle più potenti ideologie di *esclusione* e come tale deve essere sottoposto a una critica radicale:

Stando così le cose, come antispecicista devo sottolineare che l'idea di eguaglianza [tra esseri umani] ha invece consentito la creazione di un gruppo specifico che ha certi privilegi e che è investito di certi diritti, compresi quelli fondamentali – come il diritto di vita e di morte, il diritto a non essere torturati/e, il diritto alla libertà. Non si tratta allora di universalità, di universalismo, ma piuttosto di un particolarismo<sup>10</sup>.

Al di là di questo, il fatto che si sia impegnata a superare l'impostazione della filosofia morale accademica indica che la riflessione antispecicista sta problematizzando quelli che Staudenmaier chiama «valori capitalistici». Staudenmaier cita infatti nozioni come quelle di «valore», di «contratto», di «interessi», e critica la visione borghese della morale (la «concezione individualistica della morale [che] oscura i contesti sociali che producono e che sostengono determinate azioni»). Fra questi valori, a dire il vero, andrebbe annoverato anche l'umanesimo. È interessante notare come l'autore utilizzi in modo pregnante una delle più importanti categorie di pensiero della morale borghese, la distinzione fra agente morale e paziente morale. Seguiamo il suo ragionamento.

---

9 Y. Bonnardel, «Farla finita con l'idea di umanità», cit.

10 *Ibidem*.

La posizione che sostiene i diritti degli animali dimentica un aspetto cruciale dell'azione etica. Vi è infatti una distinzione di fondamentale importanza tra agenti morali (esseri capaci di dare una valutazione etica, effettuare scelte morali e agire secondo il proprio giudizio) e tutti gli altri esseri moralmente rilevanti. Gli agenti morali sono gli unici in grado di formulare, articolare e difendere una concezione dei propri interessi. Non ci sono altri esseri moralmente rilevanti che sono capaci di questo, infatti i loro interessi da prendere in considerazione nella deliberazione etica devono essere interpretati da un agente morale. Per quanto ne sappiamo, gli esseri umani adulti mentalmente competenti sono gli unici agenti morali esistenti.

Se, come afferma, «il problema principale con la tradizione più diffusa in Occidente non è il fatto che promuova l'etica antropocentrica, ma che promuova l'etica borghese», sembra che l'etica borghese, scacciata dalla porta della filosofia rivoluzionaria umana, venga fatta rientrare dalla finestra quando si tratta di giustificare l'oppressione degli animali. Oltre all'evidente doppio standard morale contenuto in questa affermazione, la negazione della soggettività degli altri animali è quantomeno problematica. Eppure, è su di essa che Staudenmaier fonda la sua critica dell'analogia tra antispecismo e altri movimenti: «L'analogia con il movimento dei diritti civili e il movimento delle donne è banalizzante e anacronistica. Entrambi i movimenti sociali sono stati avviati e guidati da membri dei gruppi di diretti interessati, non dagli uomini benevoli o da persone bianche che agivano per loro conto». È chiaro, però, che l'analogia è «banalizzante» se la si vuole articolare in modo banale. Nel caso del movimento femminista, ad esempio, esistono numerosi tentativi molto fecondi di intrecciare le due lotte<sup>11</sup>, al di là del parallelismo suggerito da Singer fra specismo, razzismo e sessismo<sup>12</sup>. Più precisamente, l'autore separa la questione animale dalle questioni degne di accedere alla sfera politica a partire da un assunto discutibile: «Gli animali non possono essere persuasi e non possono dare il proprio consenso. [...] devono essere gli agenti morali a decidere col proprio metro ciò che sono gli interessi dell'animale».

Qui i concetti problematici (anche se apparentemente scontati) sono più di uno. Anzitutto, direi che gli animali possono essere persuasi. Inoltre, è probabile che possano dare il proprio consenso, seppure soltanto in alcuni casi

11 Per una panoramica su alcuni di questi tentativi, cfr. A. Zabonati, «Femminismo e questione animale. Bibliografia e sitografia sul pensiero ecovegfemminista», cit.

12 Questo parallelismo ha comunque carattere eminentemente logico e illustrativo.

e ad alcune condizioni. Chiaramente, le due nozioni qui chiamate in causa, *persuasione* e *consenso*, si sono formate su modelli di comunicazione fra umani (ma – aggiungerei – umani *borghesi*: ancora, di fatto, Staudenmaier utilizza concetti fortemente marcati dalla tradizione liberale senza alcuna remora quando servono per presidiare il sacro confine umani/non umani). Rivedere la comunicazione in senso interspecifico richiede una serie di accorgimenti e di requisiti imprescindibili: apertura mentale; attenzione agli apporti di discipline quali l'etologia cognitiva, la zoosemiotica, la zooantropologia; consapevolezza dei rapporti intersoggettivi di natura economica. È probabile che «persuasione» e «consenso», così come molti altri concetti centrali nella comunicazione (politica), ne uscirebbero ampliati e ridefiniti. Tuttavia, anche in un senso generico ma conforme all'uso umano, esistono casi che chiunque viva con un *pet* definirebbe di «persuasione» o di «acquisizione di consenso». Ancora, l'unico modo per non riconoscere la possibilità di una relazione autentica fra membri di specie diverse, in cui la comprensione delle esigenze sia un esercizio incerto ma significativo, è fare riferimento alla dicotomia agente/paziente morale<sup>13</sup>. Questa forzatura è possibile prendendo in esame casi limite, come quello del gatto malato<sup>14</sup>, per farne una regola: gli animali (come i bambini, i folli, le prostitute, ecc.) non sono in grado di prendere decisioni e vanno dunque sottoposti al nostro controllo, a un vero e proprio dispotismo nel caso peggiore, a un'ambigua tutela nel migliore. Certo, il problema dei soggetti «non in grado di intendere e volere» è complesso, e può richiedere anche l'imposizione di scelte, ma non può essere trattato nei termini dei classici concetti giuridici e filosofici «borghesi», come fa Staudenmaier. Nel caso degli animali – e questo monito vale tanto per i detrattori dei diritti animali quanto per i loro sostenitori – dovremmo sempre prestare attenzione, al contesto delle relazioni economiche, di sfruttamento e di dominio:

---

13 Per un esempio di tematizzazione di questo esercizio di relazione complesso, è ancora utile fare riferimento a un punto di vista femminista: cfr. Dianne Romain, «Riflessioni femministe sugli umani e gli altri animali domestici», trad. it. di A. Pignataro, in «Musi e muse», n. 2, luglio 2013 (rivista on line). Un approccio diverso che tematizza la questione della comunicazione politica con gli animali è quello sviluppato in Eva Meijer, «La comunicazione politica con gli animali», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 16, primavera 2014, pp. 19-42. Cfr. anche Vinciane Despret, *Quando il lupo vivrà con l'agnello. Sguardo umano e comportamenti animali*, trad. it. di G. Regoli, elèuthera, Milano 2010.

14 Staudenmaier menziona il caso della somministrazione forzata di farmaci a gatti malati, i quali, pur non comprendendo il valore della cura, vi vengono costretti a tutela della loro salute. Naturalmente, è importante non trascurare questi casi, proprio come è importante prendere in considerazione i casi di acquisizione e negoziazione del consenso.

Nel corso della storia gli individui oppressi hanno fatto buon viso a cattivo gioco accettando di servire gli altri per evitare ritorsioni sociali, economiche o fisiche. Quindi, prima di servirci della voce di una persona oppressa per giustificare le nostre azioni, dobbiamo chiederci se tale persona parla liberamente<sup>15</sup>.

In realtà, questa cornice di riferimento è tanto “borghese” quanto antropocentrica, anche perché l’antropocentrismo, come abbiamo visto, non dovrebbe essere considerato un’ideologia che afferma la superiorità umana, o che adotta la specie umana come metro di misura (cognitiva, morale, politica) di tutti i senzienti. L’antropocentrismo è invece un’ideologia che legittima la superiorità di *coloro che rientrano a pieno titolo nella categoria dell’«umano»*. Il metro universale è costituito, dunque, escludendo ampie zone anche all’interno della “nostra” specie, a seconda dei momenti storici: i barbari, “gli infedeli”, le donne, i bambini, i migranti, le culture “primitive”, e così via. Credo che questo spieghi perché Staudenmaier finisca per usare una serie di argomenti insoddisfacenti, con l’intento di connotare il movimento di liberazione animale come intrinsecamente “borghese” o addirittura fascistoide. Nella parte seguente esamineremo alcuni di questi argomenti.

### **I diritti animali sono anti-ecologici?**

Staudenmaier fa appello a una visione ecologica per screditare i diritti animali:

Il benessere di una comunità, intesa come un complesso ecologico, con i suoi terreni, rocce, acque, micro-organismi e abitanti animali e vegetali, non può essere ridotto al benessere dei suoi abitanti come individui. Le relazioni dinamiche tra i membri costituenti il gruppo sono importanti tanto quanto i diversi interessi di ciascun membro del gruppo.

Le derive più inquietanti degli approcci ecologisti che trascurano l’analisi

15 D. Romain, «Riflessioni femministe sugli umani e gli altri animali domestici». cit.

dei rapporti di dominio, nell'ambito della *deep ecology*, sono state bollate da Murray Bookchin con il termine di «ecofascismo»<sup>16</sup>. E il "maestro" di Staudenmaier aveva ragione: le visioni interclassiste del disastro ambientale finiscono per gettare sull'umanità intera – dai bambini del "terzo mondo" ai grandi magnati del petrolio – un'identica quantità di colpa per la distruzione di una natura concepita come elemento statico e intrinsecamente buono. Per questo, si arriva a sacrificare la vita dei singoli al "sistema": un atto intrinsecamente autoritario. Quando si tratta di umani, tutti comprendono bene, almeno "a sinistra", che il "benessere" di un *habitat* o di un ecosistema non può giustificare la deportazione di un popolo "nocivo" o il compiacimento per un'epidemia di vaiolo che ristabilisse gli equilibri della suddetta nicchia ecologica. Lo stesso Staudenmaier converrebbe con noi che sarebbe scandaloso anteporre il «complesso» agli interessi del singolo. La questione diventa più complessa quando i popoli "nocivi" sono altrimenti-umani: i cinghiali che rovinano i raccolti, gli scoiattoli grigi che competono con gli autoctoni rossi alterando l'ecosistema, i ratti che popolano i grandi agglomerati urbani. Questo doppio standard morale (il singolo animale umano viene prima dell'ecosistema; l'ecosistema viene prima dell'animale non umano) può però essere sostenuto esplicitamente soltanto accettando il pregiudizio specista e contraddicendo il biocentrismo che sembra animare parte della critica ai diritti animali contenuta nell'articolo.

D'altra parte, la critica all'approccio del primo antispecismo porta alla proposta di un approccio relazionale e sistemico, in linea di principio, assolutamente condivisibile, approccio che afferma, sempre in linea di principio, la continuità biologica e ontologica fra tutte le specie animali, *Homo sapiens* compreso. Sono tuttavia sempre in agguato i privilegi umani, poiché tale continuità, stranamente, non è e non deve essere una continuità etica:

Invece di postulare uno statico e unidimensionale paesaggio morale popolato da esseri umani e animali gli uni di fronte agli altri in condizioni di parità, le politiche per i diritti degli animali dovrebbero prendere in considerazione un'alternativa più complessa: un punto di vista etico variegato che comprende una dimensione sociale e una dimensione ecologica senza confondere le due. Un tale approccio riconosce la continuità fondamentale fra l'uomo e il resto del mondo naturale nel rispetto delle distinzioni eticamente significative che

---

16 Cfr. Murray Bookchin, *L'ecologia della libertà. Emergenza e dissoluzione della gerarchia*, trad. it. di A. Bertolo e R. Di Leo, elèuthera, Milano 1986 e *Per una società ecologica*, trad. it. di R. Ambrosoli, elèuthera, Milano 1989.

segnano questo continuum. Incorporando una visione dialettica dei processi naturali e delle entità, questa prospettiva alternativa comprende l'abbondanza soffocante, la raffinatezza e la diversità delle forme di vita e delle comunità che vivono sulla terra come occasione di meraviglia e come valore in sé.

Ancora, è della “natura” come «meraviglia e come valore in sé» che ci si fa scudo per ristabilire i giusti rapporti di forza laddove la rivoluzione darwiniana ha dimostrato che l'ontologia parla il linguaggio della continuità. Qui, in realtà, la cosa che suscita più meraviglia è che un sostenitore dell'ecologia sociale faccia implicitamente appello a un concetto quasi mistico dell'ambiente per giustificare i rapporti di dominio.

Il doppio standard morale è all'opera anche quando Staudenmaier parla di consumo etico:

Anche all'interno dei ristretti confini dello “shopping etico” un punto di vista concentrato sui diritti animali spesso confonde sulle questioni rilevanti. Invece di indagare sulle condizioni sociali ed ecologiche nelle quali le banane ed il caffè, ad esempio, raggiungono i carrelli della spesa e i tavoli da cucina di Seattle e di Stoccolma, l'attenzione miope sulla sensibilità degli animali ci chiede di guardare con sospetto il pollame ruspante allevato localmente.

Al di là del fatto che la simpatia espressa verso il consumo di polli ruspanti è un'implicita adesione all'ideologia della *carne felice*<sup>17</sup>, si palesa di nuovo il solito vizio di fondo. Il consumo etico, mentre deve adottare il massimo rigore nel valutare la condizione degli sfruttati umani e il livello di sostenibilità ambientale, può concedersi al massimo uno sguardo distratto allo stato dei non umani coinvolti nella produzione (che possono razzolare prima del destino loro assegnato tanto dalla produzione intensiva quanto da quella “etica”, destino che – vorrei ricordarlo – consiste invariabilmente nell'essere messi a morte in un mattatoio). I limiti dell'approccio dello “shopping etico” evocati da Staudenmaier pensando all'ambito dei diritti umani sono molto diversi dai limiti riscontrati nello “shopping etico” antispecista. Nel primo caso, tale modalità di intervento sulla realtà è *troppo poco* (nel senso

17 Cfr. Matthew Cole, «Dagli “animali macchina” alla “carne felice”. Un'analisi della retorica del “benessere animale” alla luce del pensiero di Foucault sul potere disciplinare e su quello pastorale», trad. it. di M. Filippi, in «Liberazioni», n. 3, inverno 2010, pp. 6-27. Cfr. inoltre il sito del «Progetto BioViolenza»: [www.bioviolenza.blospot.it](http://www.bioviolenza.blospot.it).

che tutela in modo limitato i lavoratori o i popoli del “terzo mondo”, ma anche nel senso che si pone sul piano limitato degli stili di consumo individuali e dell’ideologia del libero mercato). Quando si tratta di animali, al contrario, è *troppo*. Del resto, con un’evidente tautologia, Staudenmaier ha già decretato quali siano le reali priorità, le «questioni rilevanti», che dovrebbe invece dimostrare: l’attenzione alla sensibilità degli altri animali è *già da subito* un’«attenzione miope». Eppure, la critica del consumo etico è ampiamente condivisibile e dovrebbe essere fatta propria dal movimento di liberazione animale, nonostante venga qui utilizzata, ancora una volta, per denigrare la sofferenza degli animali coinvolti nella produzione di cibo: «Questo spostamento dell’attenzione regressivo dall’economia politica della produzione alimentare ai rimorsi di coscienza per i consumi individuali è la testimonianza della polarizzazione e l’insularità culturale da cui scaturisce in gran parte il concetto di diritti degli animali».

In generale, nel momento stesso in cui ci si permette di dubitare della legittimità dell’atto di uccidere, si viene accusati di essere ideologici, settari e, soprattutto, ostili agli interessi dei piccoli contadini o delle popolazioni in lotta contro le multinazionali.

### **I diritti animali sono una forma di imperialismo culturale?**

La strategia di mettere in competizione i diritti animali e il “terzo mondo”, associando i primi alla borghesia bianca urbanizzata diventa per Staudenmaier un *leitmotiv*:

I sostenitori dei diritti degli animali propongono una gamma di scelte alimentari tipiche di un ristretto strato socio-economico e la vorrebbero elevare a virtù universale, stigmatizzando le fonti di proteine comunemente disponibili alle comunità economicamente svantaggiate urbane, rurali, alle famiglie della classe lavoratrice e ai contadini del Sud del mondo.

In effetti, il movimento animalista, soprattutto negli ambienti più concentrati sul proselitismo *vegan*, rischia di proporre una nuova forma di imperialismo culturale. Qui però si suggerisce che in qualche modo la “stigmatizzazione” di un certo tipo di proteine (che è poi la denuncia della violenza insita nella loro produzione) sia automaticamente stigmatizzazione dei popoli per

i quali esse costituiscono la base alimentare. Questa equazione, ovviamente, è priva di senso. La strategia di opporre il movimento antispecista agli interessi del “terzo mondo” – più di quanto non facciano le frange scioviniste di cui sopra – è più esplicita in quanto segue:

Incuranti dei propri pregiudizi, considerano la caccia un’espressione del pregiudizio specista. Questi teorici dei diritti degli animali trascurano che l’attività di caccia fornisce spesso un supplemento stagionale significativo alla dieta delle popolazioni rurali che non possono permettersi il lusso di mangiare *tempeh* e *seitan*.

C’è da meravigliarsi che uno studioso della sinistra anticapitalista non riesca a rendersi conto del fatto, banale, che il motivo per cui i cittadini borghesi possono permettersi il *tofu*, mentre i contadini poveri non possono, non è certo legato a qualche caratteristica intrinseca di questi cibi, o a qualche stravagante legge di natura esente dal confronto con il divenire storico, ma è invece una conseguenza dell’economia liberista, con il *suo* specifico, e altamente iniquo, sistema di distribuzione delle risorse. Insomma: non è colpa dei vegani cattivi, ma del capitalismo.

Per alcuni gruppi (Staudenmaier cita *Sea Shepherd* ed altre organizzazioni che si battono contro la caccia alla balena), addirittura «i diritti degli animali hanno la precedenza sui diritti umani e molti di questi sostenitori dei diritti degli animali hanno “impreziosito” la loro retorica pro-balena con stereotipi razzisti contro i popoli indigeni e si sono schierati con i sostenitori irriducibili della dominazione coloniale e l’espropriazione». Anche tralasciando il fatto che *Sea Shepherd* e formazioni analoghe non sono considerate unanimemente gruppi antispecisti, ma piuttosto conservazionisti (in ultima analisi, ambientalisti), va rilevato come esistano tradizioni di pensiero che hanno posto il problema del rischio dell’adozione di un’ottica eurocentrica, bianca o colonialista, avviando una discussione in un certo senso analoga a quella che ha caratterizzato il movimento femminista (statunitense, in particolare), le cui prospettive sono tutte ancora da esplorare. Ad ogni modo, come Staudenmaier per primo segnala rispetto alle istanze ecologiste, quando non si tiene conto dei rapporti economici e sociali si finisce per alimentare politiche reazionarie dirette contro un capro espiatorio scelto fra le fasce più deboli. Proprio come è più facile attribuire la responsabilità della disoccupazione ai migranti che «rubano il lavoro», invece che analizzare le vere cause dei flussi migratori, è comodo attribuire ai vegani (e

dunque agli animali) la colpa della dominazione coloniale.

## I diritti animali sono di destra?

Se singoli o gruppi animalisti denunciano gli orrori dei mattatoi e degli allevamenti utilizzando una retorica volutamente sciovinista (o apertamente razzista), ciò non è da imputarsi ai diritti animali, o al fatto di farsi carico di tale battaglia, ma è piuttosto da ricondurre al *loro* sciovinismo/razzismo. Gli animalisti, in questo, non sono probabilmente né meglio né peggio degli altri: si pensi alle tante occasioni in cui le lotte sociali sono state strumentalizzate in funzione xenofoba, a partire dalle lotte per l'autodeterminazione femminile fino a quelle contro l'omofobia<sup>18</sup>. Vero è che gli antispecicisti sinceramente libertari dovrebbero fare estrema attenzione alle occasioni che la causa della liberazione animale fornisce alle destre per veicolare i propri messaggi discriminatori: la denuncia del consumo di carne di cane nei paesi orientali; l'opposizione alla macellazione rituale; l'enfasi esclusiva sulla cosmesi e su altri prodotti tipicamente femminili, e così via. Come è accaduto e accade in altri ambiti, è probabile che si stia aprendo una nuova frontiera nella ricerca del consenso, con la mobilitazione dell'opinione pubblica ani-

---

18 Sulla strumentalizzazione del femminismo non mancano gli esempi (si pensi ai tentativi di vietare il velo islamico facendo leva sull'oppressione delle donne vista in un'ottica neocolonialista; o a quelli di mobilitare l'opinione pubblica femminile occidentale a sostegno delle guerre nei Paesi di religione islamica). Sull'utilizzo del consenso delle comunità *gay*, e in particolare sul fenomeno del cosiddetto *pinkwashing*, un'ottima sintesi è quella contenuta in Samuele Grassi, *Anarchismo queer: un'introduzione*, ETS, Pisa 2013, pp. 104-107. Cfr. anche Jin Haritaworn e Tamsila Tauqir Esra Erdem, *Imperialismo Gay: discorsi su genere e sessualità all'epoca della guerra al terrore*, trad. it. a cura di «Facciamo Breccia», <http://www.facciamobreccia.org/documenti/imperialismo%20gay.pdf>. In una recente intervista, Judith Butler ha affrontato quest'ultimo tema adottando una visuale che dovrebbe interessare tanto a Staudenmaier quanto a chi si batte per i diritti animali: «In effetti esiste un modo nazionalista, di destra, di difendere la causa degli omosessuali. Ma all'opposto troviamo fortunatamente anche *gay* e lesbiche che lottano sia contro l'omofobia sia contro il nazionalismo estremo: si tratta di persone che hanno in testa un progetto di giustizia sociale e che non si accontentano di reclamare diritti solo per se stessi, ma anche per tutte le altre minoranze e soprattutto per i migranti. Ciò che mi ha infastidito, a Berlino, era che l'unico gruppo nei riguardi del quale le associazioni tedesche muovevano l'accusa di omofobia era quello degli immigrati musulmani. Come se fosse facile essere un adolescente *gay* nelle scuole tedesche! Come se la chiesa avesse mai sostenuto la causa degli omosessuali! Quindi, ridurre l'omofobia in Europa alla minaccia islamica è un modo come un altro per dire: "Noi europei sì che siamo civili, non come i musulmani". Significa edificare un capro espiatorio. Chiaramente la questione è molto più complessa di così. A chi sia capitato di recarsi a Il Cairo o a Ramallah vi avrà senz'altro trovato comunità *gay* molto vivaci». («Sulla "teoria del gender"». Judith Butler risponde ai suoi detrattori», intervista su «Le Nouvel Observateur» di Eric Aeschmann, trad. it. di F. Zappino, 15 dicembre 2013; <http://www.lavoroculturale.org/sulla-teoria-del-gender-judith-butler/>).

malista in sostegno di politiche di volta in volta misogine, neo-colonialiste, xenofobe, e così via.

Staudenmaier elenca una serie di “temi” cari alla destra che si sarebbero fatti strada nell’ambiente animalista. In alcuni casi, rasenta decisamente la critica *ad hominem*, concentrandosi su gruppuscoli, individui o tendenze effettivamente reazionari o fascistoidi (come nel caso della sottocultura “*straight edge*”); in altri sottolinea delle derive che, sebbene qui sovrastimate, farebbero bene a preoccupare il movimento antispecista. Se è vero, come vedremo, che per ognuna delle accuse lanciate da Staudenmaier è possibile citare qualche ottima replica proveniente dal *milieu* antispecista; se è vero che per ognuna di esse è possibile rilevare come il movimento dei diritti animali sia per la maggioranza dei suoi attivisti connotato in senso opposto; se dunque appare pretestuosa la critica dell’autore, è anche vero che sarebbe il caso di prendere sul serio l’influenza di alcune tendenze pericolose e indagare quali aspetti delle teorie antispeciste prestano maggiormente il fianco alle infiltrazioni “da destra”, poiché esse non possono essere ascrivibili né al carattere intrinsecamente reazionario dell’antispecismo (come vorrebbe Staudenmaier), né a trascurabili idiosincrasie personali.

Lo stesso argomento del vegetarianismo di Hitler, confutato sul piano storico e facilmente confutabile su quello politico<sup>19</sup>, dovrebbe suggerire una domanda: perché molti gruppi di estrema destra si interessano ai diritti animali? È chiaro che questo di per sé non può screditare una causa, altrimenti il ragionamento di Staudenmaier dovrebbe essere applicato – in Italia, ad esempio – alla tutela dell’ambiente, alla critica dello strapotere bancario, e persino al diritto alla casa, tutti temi cavalcati dalle frange più “movimentiste” del neo-fascismo nostrano. Staudenmaier non prova neppure a dare una risposta, anzi. Afferma: «L’eredità di concezioni naziste dei diritti degli animali dovrebbe essere un motivo sufficiente (se ancora ce ne fosse bisogno) per far abbandonare ai sostenitori della liberazione animale i loro sconsiderati paragoni tra allevamenti intensivi e campi di sterminio». Non vedo in che modo questo possa essere considerato un «motivo sufficiente», se non dal punto di vista dell’opportunità comunicativa. E questo nonostante possano effettivamente esserci ottimi motivi per abbandonare il “parago-

19 Anche nell’accuratezza storica, due pesi e due misure: mentre lo Staudenmaier studioso delle anime ecologiste del nazismo analizza finemente vicende e ipotizza relazioni concettuali, lo Staudenmaier che si cimenta con le tendenze “animaliste” del Terzo Reich è incredibilmente superficiale. Sul “vegetarismo” di Hitler, cfr. ad es. Charles Patterson, *Un’eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l’Olocausto*, trad. it. di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003, pp. 137-140.

ne scandaloso", o per mantenerlo a un livello superficiale<sup>20</sup>. Staudenmaier, nella sua panoramica sulla difesa dei diritti animali da parte del nazismo, si rifà tra gli altri a un testo di Boria Sax e a uno di Luc Ferry<sup>21</sup>, ampiamente commentati da alcuni autori antispecicisti cui rimando per una critica più dettagliata<sup>22</sup>. In particolare, una considerazione è importante per tutte le critiche che vengono mosse ai diritti animali da Staudenmaier partendo da questa prospettiva:

Per rendere significativa la comparazione di un'ideologia col nazismo, perché essa sia altra cosa che una semplice constatazione di coincidenza, bisognerebbe mostrare e analizzare in che cosa gli elementi comuni che individua tra il nazismo e l'ideologia criticata sono legati a ciò che nel nazismo è condannabile - per esempio, al razzismo, al disprezzo, alla volontà di uccidere e di far soffrire. Se la dimostrazione e l'analisi di questo legame non vengono sviluppate, il paragone col nazismo non ha alcun significato morale; e se vengono sviluppate, il paragone diviene, se non superfluo, almeno secondario: esso non può ormai che servire da illustrazione. Si tratta nondimeno di un'illustrazione pericolosa, data l'enorme carica emotiva legata al riferimento al nazismo<sup>23</sup>.

Un'analisi della natura delle affinità e dei legami fra alcuni caratteri del nazismo (e di altre tendenze autoritarie) e alcuni caratteri dell'animalismo

20 Ad esempio, se si vuole sostenere il parallelo *in senso stretto*, ci si imbatte immediatamente nel problema delle funzioni delle due istituzioni nell'economia in cui si collocano, poiché i lager svolgevano principalmente la funzione di sterminio di individui, mentre gli allevamenti *producono* individui, li moltiplicano indefinitamente. D'altra parte, il parallelo può essere efficacemente usato per descrivere la *condizione soggettiva* di chi si trova rinchiuso in quei nonluoghi che sono gli allevamenti intensivi e i campi di sterminio nazisti; o anche per sottolineare alcuni meccanismi ideologici all'opera, fra cui in particolare l'animalizzazione delle vittime designate dell'Olocausto. Al proposito, cfr. Massimo Filippi e Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, elèuthera, Milano 2013, in particolar modo pp. 49-66.

21 Boria Sax, *Animals in Third Reich*, Continuum, New York 2000; Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique: l'arbre, l'animal, l'homme*, Grasset, Parigi 1992. Per un'analisi complessiva della difesa della "natura" nell'ideologia nazista da parte dello stesso Staudenmaier, cfr. Janet Biehl e P. Staudenmaier, *Eco-fascismo: lezioni dall'esperienza tedesca*, trad. it. non indicata, disponibile all'indirizzo: <http://anguane.noblogs.org/?p=1509>.

22 Cfr. David Olivier, «Luc Ferry o il ristabilimento dell'ordine: a proposito di *Le Nouvel Ordre Ecologique*», in «Etica & Animali», n. 1-2, primavera/autunno 1993, pp. 54-64; Élisabeth Hardouin-Fugier, David Olivier ed Estiva Reus, *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre*, Tahin Party, Lione 2003.

23 D. Olivier, «Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre», cit., p. 55.

come teoria e prassi sarebbe irrinunciabile, a dire il vero, non solo per rendere la critica di Staudenmaier significativa, ma anche per la costruzione di un movimento di liberazione animale realmente egualitario e attento alle derive populiste e autoritarie sempre in agguato. Sembra però che il riferimento al nazismo sia qui giustificato soltanto dall'esigenza di chiamare a testimoniare il mostro per eccellenza e gettare una luce *sinistra* sulle visioni intersezionali delle lotte animali e umane:

In effetti, un certo numero di sostenitori dei diritti animali di sinistra sono anche attivi anti-fascisti. La mia critica non è intesa a denunciare il loro impegno politico, ma ad attirare l'attenzione sulle ambiguità filosofiche e storiche del tentativo di assimilare l'emancipazione sociale con la liberazione animale.

Quali siano queste ambiguità filosofiche e storiche, non è dato sapere.

Dobbiamo prendere in esame gli esempi di contiguità ideologica con le destre proposti da Staudenmaier per provare noi a capire quali siano le ragioni teoriche di una commistione fra tendenze reazionarie e difesa dei diritti animali che nei fatti, purtroppo, esiste. Questi esempi sono essenzialmente: l'opposizione al diritto di aborto, l'omofobia, una generica ricerca della "purezza", il ritorno a una presunta natura edenica e le tendenze razziste o xenofobe (accanto al sessismo di cui Staudenmaier non parla). Tutti questi elementi, richiamati a più riprese dall'autore, si condensano nel suo (peraltro curioso) interesse per il fenomeno "*straight edge*", una tendenza musicale e culturale che si è intersecata con alcune frange del movimento di liberazione animale, e che in effetti presenta tutte le caratteristiche, da una parte, del fondamentalismo religioso, e, dall'altra, della retorica fascizzante<sup>24</sup>, ma che non può certo essere presa come dimostrazione di un intrinseco carattere reazionario delle rivendicazioni di eguaglianza per gli animali non umani.

24 Può essere sufficiente leggere uno dei "manifesti" fondanti di tale tendenza per rendersene conto: «A commitment for life. Straight edge: una scelta politica», <http://www.slideshare.net/kurtanglewwe1996/a-commitment-for-life>. Una sintetica critica "dall'interno" è reperibile qui: [http://www.informa-azione.info/riflessioni\\_sul\\_sacro\\_sullopuscolo\\_commitment\\_for\\_life](http://www.informa-azione.info/riflessioni_sul_sacro_sullopuscolo_commitment_for_life).

## I diritti animali sono contro natura?

Le prese di posizione anti-abortiste in ambito animalista, soprattutto nel chiacchiericcio dei *social network* o nelle discussioni informali, sono all'ordine del giorno. Non è sempre facile comprenderne il motivo. Probabilmente, alcune strategie comunicative incentrate sulla colpevolizzazione delle donne, sull'esposizione di bambolotti insanguinati o sull'enfasi assegnata alla "vita", non aiutano a chiarire la distanza fra le posizioni *pro-life* e le posizioni "*pro-animals*". E, certamente, c'è un malinteso sulla "vita"<sup>25</sup>, che sembra dover essere difesa a tutti i costi – come un valore in sé – tanto dagli attivisti per la liberazione animale, quanto da quelli per il divieto di aborto. In realtà, è proprio sul controllo dei corpi, sul diritto all'integrità corporea, sul diritto all'autodeterminazione che si gioca buona parte della lotta "per gli animali". Aborto, ma anche eutanasia, diritti delle persone intersessuali, dei malati ospedalizzati, dei neonati, sono tutti temi su cui l'antispecismo avrebbe da dire molto di più di quello che dice. Sull'interruzione volontaria di gravidanza, ad ogni modo, esistono critiche all'antiabortismo che si sono espresse proprio nella direzione di una valorizzazione dell'alleanza fra autodeterminazione femminile e critica agli allevamenti, all'insegna dell'opposizione alla *maternità forzata*<sup>26</sup>. Resta il fatto che molti attivisti animalisti sono *pro-life*. Sgombrato il campo da motivi contingenti e individuali (superficialità, mancato approfondimento del tema, ecc.) si può individuare forse un motivo di fondo, legato, appunto, alla "vita". Questo concetto, anche nelle stesse pubblicazioni dell'antispecismo morale, è legato a quello di essere senziente e ha quindi connotazioni tutt'altro che irrazionali o religiose: si ricollega all'evoluzionismo, alla distinzione fra regno animale e vegetale, ai requisiti corporei necessari a provare dolore e piacere. Tuttavia, nella retorica e nel sapere sotterraneo del movimento, diventa un'entità astorica, un principio astratto che condensa pericolosamente i sentimenti di compassione per gli animali che – come tutti i sentimenti nella tradizione (maschile) occidentale – faticano a trovare dignità politica. Se la lezione di Staudenmaier sull'ecofascismo è preziosa, lo è perché ci ricorda che «sostituire ad una perspicace analisi socio-ecologica l'eco-misticismo ha [...]

25 Sulla messa in discussione della sacralità della vita da una prospettiva antispecista, cfr. M. Filippi, *Ai confini dell'umano. Gli animali e la morte*, ombre corte, Verona 2010.

26 Cfr. D. Olivier, «Avortement et libération animale», in «Cahiers Antispécistes», n. 9, gennaio 1994 (trad. it. di A. Pignataro, in <http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article341>); C. J. Adams, «Anima, Animus, Animal», cit.; A. Pignataro (a cura di), «Diritti delle donne e difesa degli animali: l'ecofemminismo di Carol J. Adams», <http://www.liberazioni.org/articoli/PignataroA-01.htm>.

delle ripercussioni politiche catastrofiche, dato che la complessità della dialettica tra società e natura viene collassata in un'unità purificata»<sup>27</sup>.

Come per l'ecologia, che in alcune sue versioni rivendica di non essere né di destra né di sinistra, per l'animalismo la semplice denuncia di un'ingiustizia può condurre ad alleanze preoccupanti o a derive autoritarie se non si accompagna all'analisi dei rapporti sociali che la determinano. Alla comparsa di valori fittizi e statici come quello di "vita", si associa quella di un altro grande tema reazionario, quello del "contro natura". Staudenmaier ha illustrato come l'idea di un ordine naturale si affermi nelle correnti "apolitiche" dei Verdi e in effetti qualcosa di simile accade anche nell'ambito antispecista sotto la spinta di diverse sollecitazioni, dall'accusa di violare le leggi di natura lanciate ai vegetariani, al fascino esercitato da una visione monolitica e *naïf* del "mondo animale", all'ambiguità fra difesa degli animali come individui o come rappresentanti di specie. Un antispecismo che chiarisse, a partire da quest'ultimo punto, le sue divergenze dall'ambientalismo e dall'ecologia sarebbe meno permeabile alla retorica della "natura" e del "contro natura", che è responsabile di una delle altre contraddizioni sottolineate da Staudenmaier, ossia la condanna dell'omosessualità da parte di molti animalisti<sup>28</sup>.

Per comprendere l'omofobia animalista bisogna far emergere alcuni elementi-chiave. Ne suggerisco alcuni su cui focalizzare l'attenzione, senza la pretesa di esaurirli, né di trattarli a fondo. Innanzitutto, la scarsa propensione a mettere in discussione la dicotomia umano/animale porta con sé l'accettazione di tutta una serie di opposizioni: cultura/natura, attivo/passivo, tecnologia/corpo, e così via. Queste polarità non possono che rinforzarsi a vicenda, a partire da una serie di figure radicate anche nel pensiero animalista. Abbiamo così la cultura umana responsabile della perversione di un mondo animale intrinsecamente buono, che non interviene sull'ambiente poiché si limita a farne parte (gli animali, per gli animalisti, sono ancora spesso poco più che parte del "paesaggio"), partecipando della sua armonia e guardandosi bene dall'avvicinarsi alla tecnologia, il "peccato originale" che, introdotto dagli umani, ha impresso alla *non-storia* terrestre una deriva storica irreversibile. Il fatto che molte discipline, a partire dall'etologia,

27 P. Staudenmaier, «Ecologia fascista: la "corrente verde" del partito nazista e i suoi precedenti storici», in Janet Biehl e P. Staudenmaier (a cura di), *Ecofascismo. Lezioni dall'esperienza tedesca*, trad. it. non indicata, in <http://anguane.noblogs.org/?p=1509>.

28 Sull'essenzialismo e lo specismo, cfr. Y. Bonnardel, «Idea di Natura, umanismo e negazione del pensiero animale», trad. it. di F. Trasatti, in «Liberazioni», n. 11, inverno 2012, pp. 30-44; sul nesso fra tali temi e l'omofobia, cfr. F. Trasatti, *Contro natura. Omosessualità, Chiesa e biopolitiche*, elèuthera, Milano 2008.

abbiano iniziato a fare piazza pulita di questo pensiero essenzialista non impedisce che esso sia molto popolare; al pari l'accettazione della lezione darwiniana non garantisce che gli animalisti si considerino a tutti gli effetti una specie animale fra le altre. In questo quadro, il sesso è ancora incatenato alla riproduzione e le sessualità *altre* rispetto alla norma eterosessuale sono sostanzialmente deviazioni di quanto accade nel mondo animale che ci immaginiamo (giacché il "mondo animale" – di per sé un'astrazione poco sensata – è comunque molto più variegato di quello che pensiamo e il sesso riproduttivo ne costituisce solo uno dei tanti aspetti). Ma questo mancato superamento, molto profondo, dell'eccezionalismo umano, si interseca con il secondo elemento, la negazione della *vegefobia*.

Il fatto che un numero crescente di persone smettano di mangiare animali è destabilizzante per i rapporti di potere consacrati che vedono gli umani negare il proprio essere carne macellabile, potenziali prede (sul piano simbolico e ideologico, ma anche sul piano del tutto concreto dei dispositivi che servono a *chiamarsi fuori* dalla predazione) e al tempo stesso inchiodano altre specie all'unico ruolo concepibile di pietanze o di merci. Il vegetarianismo/veganismo suscita quindi diffidenza, rifiuto, aperta ostilità, ridicolizzazione, ostracismo sia nell'ambito del privato che in quello pubblico e istituzionale (accesso alle cure, agli alimenti, corretta informazione, rispetto del diritto a condurre la vita ed educare i figli secondo le proprie convinzioni, ecc.). Spesso, anche se giustificato con argomenti indiretti più che rassicuranti (salutismo, attenzione agli sprechi), il veganismo non fa che ricordare la strage di esseri senzienti per l'alimentazione umana. Poiché questa ecatombe deve essere negata, esso viene negato<sup>29</sup>. Per una serie di motivi complessi, il "movimento" non ha tematizzato a sufficienza tale reazione, tanto che si può forse parlare di "vegefobia interiorizzata". I vegetariani tendono ad offrire un'immagine di sé il più "normalizzata" possibile, un atteggiamento che inevitabilmente si concentra sui nodi sensibili che il vegetarianismo stesso tocca – tra cui la sessualità, la virilità, gli stereotipi di genere –, minacciando lo *status quo*. Chi rifiuta di mangiare animali tende quindi a rassicurare gli interlocutori sulla propria eterosessualità o sulla propria adesione ai ruoli familiari tradizionali: nel caso di alcune donne, ad esempio, cucinando la carne per i maschi della famiglia; nel caso dei maschi, riconfermando addirittura un modello di eterosessualità predatoria, in cui la dieta vegetale non mette in discussione, ad esempio, la caccia come pratica legata al patriarcato, ma soltanto come attività "vile" (la tecnologia delle armi da fuoco contro i corpi animali: ancora un'opposizione binaria che poco aggiunge ai

---

29 Sulla *vegefobia* in generale, si vedano i materiali sul sito <http://it.vegophobia.info>.

*rapporti reali* fra il cacciatore e la preda). Più che le risposte ingenuie dei singoli, sono però emblematiche le modalità di comunicazione pubblica degli animalisti, a partire da alcune campagne mediatiche della PETA, che associano il veganismo alle immagini di corpi (iper-)sani, (iper-)belli, conformi agli stereotipi dei corpi femminili/maschili sessualizzati dal marketing, e persino all'idea di famiglia eterosessuale<sup>30</sup>. La stessa funzione viene assolta dall'ossessiva insistenza sulla potenza sessuale dei vegani da parte di associazioni e minoranze di medici "pro-veg" (una risposta comprensibile, ma ipertrofica, alle più o meno velate accuse di impotenza sessuale). Il riconoscimento di un odio *vegefobico* permetterebbe di reagire con un'analisi dei caratteri "disturbanti" introdotti dal vegetarianismo nella società e con una rivendicazione consapevole delle loro implicazioni. Ad esempio, il conflitto fra la diserzione dal *carnivorismo* e gli stereotipi di genere potrebbe essere risolto proprio facendosi carico della potenzialità della critica a tali stereotipi: una critica tutt'altro che teorica, una critica incarnata e vissuta in una scelta inevitabilmente quotidiana. Questo secondo elemento si lega a sua volta a un terzo.

La visione più diffusa del veganismo è quella di uno "stile di vita" o di consumo, uno stile "*cruelty-free*" la cui centralità nei discorsi della maggioranza dei militanti spesso oscura il carattere politico della contestazione dello sfruttamento animale, che è un fenomeno strutturale, istituzionalizzato, non ascrivibile alla crudeltà dei singoli individui, né risolvibile con dei singoli atti di benevolenza. Di fatto, questa visione non può che aumentare gli effetti negativi del mancato riconoscimento della *vegefobia*: se l'obiettivo principale è la crescita del numero dei vegani, la dieta senza crudeltà deve essere descritta come sana e alla portata di tutti e coloro che la praticano devono presentarsi come persone *normali*. Inoltre, il veganismo deve apparire come un'istanza che influisca il meno possibile sulle strutture economiche, sui rapporti di potere, sull'assetto della società e, in fondo, sul modo in cui i soggetti si costituiscono e vivono. Idealmente, esso rappresenta il sogno di una società in tutto e per tutto uguale a quella attuale, ma senza alimenti animali nei supermercati. Questo rifiuto del potenziale sovversivo del veganismo diventa facilmente una resistenza ad esplorare le possibili intersezioni con altri rapporti di dominio, se non addirittura una ferma volontà di espellerli dal discorso animalista come fattori ininfluenti se non addirittura contaminanti e dannosi.

---

30 Un concentrato di messaggi normalizzanti contenuto in uno spot della PETA è analizzato in Rasmus R. Simonsen, «Manifesto *queer vegan*», trad. it. di F. Trasatti, in «Liberazioni», n. 14, estate 2013, pp. 58-59.

Gli aspetti qui tratteggiati possono aiutare a comprendere alcune derive dell'antispesismo che sono sempre in agguato, come il sessismo, l'omofobia, le visioni neo-colonialistiche. Bisogna notare, però, che tali derive sono ben più complesse (e pericolose) di quanto potrebbe sembrare dalle caricature presentate da Staudenmaier. Contrastarle è un'attività tanto più necessaria in quanto assistiamo a numerosi tentativi di mobilitare il sentimento di indignazione per la violenza contro gli animali in senso xenofobo, misogino o omofobo; ma è anche un'attività che non può avere come esito quello di rifiutare questa indignazione, né quello di inglobarla nell'ecologia (più o meno sociale), bensì di approfondirla nei suoi nessi con altre forme di indignazione, e di sottoporla a una critica costante affinché sviluppi teorie e prassi più consapevoli del proprio potenziale di cambiamento delle società esistenti.

---