Liberazioni

Rivista di critica antispecista

62 autunno 2025

Liberazioni

Trimestrale Anno XVI n. 62 / Settembre 2025

Associazione Culturale Liberazioni
Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza
C.F. 03606200248

Redazione
Michele Balbinot, Giulia Barison, Luca Carli, Matteo Felice Carrassi, Matilde Cassano, Leda Maiello, Carlo Salzani, Marialuce Sarti, Chiara Stefanoni, Federica Timeto

Impaginazione e grafica:
Michele Balbinot

Finito di stampare nel Settembre 2025
presso Yoo Print S.r.l.,
Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza n. 1223 del 16 marzo 2010

Abbonamenti
- Annuale (4 numeri): 20 €
- Annuale simpatizzante: 30 €
- Annuale sostenitore: a partire da 50 €

Abbonamenti per l'Europa
- Annuale (4 numeri):
  - con invio trimestrale: 50 €
  - con invio semestrale: 45 €
  - invio annuale: 40 €
- Annuale sostenitore (4 numeri) con invio trimestrale: a partire da 70 €

Pagamenti
- con bonifico bancario: **IBAN IT52V0760101600001009083229**
- con versamento su conto corrente postale: **CCP 1009083229** intestato a "Associazione Culturale Liberazioni"

Per richieste e informazioni
redazione.liberazioni@gmail.com

Per la copertina, il sommario, le note biografiche, le sezioni e i numeri di pagina il font utilizzato è *Fivo Sans Modern* di Alex Slobzheninov; per i testi il font è *Grazie mille* di Michele Casanova. Tutti i font sono distribuiti con licenza SIL Open Font License.

Liberazioni

Rivista di critica antispecista

LIBERAZIONI
Associazione Culturale

Sommario

OFFICINA DELLA TEORIA

6 **Per un femminismo politico vegano. Una confutazione delle critiche di Val Plumwood e Donna Haraway al veganismo etico**
Andrea Natan Feltrin

27 **Razzializzazione e animalizzazione. Le implicazioni etiche della necropolitica di Mbembe per i Critical Animal Studies**
Elisa Frati

37 **Piani d'azione per la biodiversità: una prospettiva etologico-fenomenologica**
Davide Buda

TERRITORI DELLE PRATICHE

46 **Sorvegliare i confini della Natura. La carne coltivata nei discorsi della filiera zootecnica italiana**
Jakub Pichalski

57 **Dalla cura alla coalizione: specie, genere e giustizia al VINE Sanctuary**
Giorgia Pagliuca

65 **I cani del popolo**
Troglodita Tribe

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

76 **Contaminazioni vegetali di un corpo**
Claudia Terragni

83 **Desiderata per un antispecismo videoludico**
Bianca Nogara Notarianni

92 **Immaginare la complessità animale**
Dario Alì e Vincenzo Grasso

NOTE BIOGRAFICHE

Razzializzazione e animalizzazione. Le implicazioni etiche della necropolitica di Mbembe per i *Critical Animal Studies*

Elisa Frati

Introduzione

Nonostante il filosofo e storico camerunese Achille Mbembe non abbia parlato in maniera diretta di antispecismo, gli animali e l'animalità sono presenti nei suoi scritti in molteplici forme, principalmente in testi come *Necropolitics*.

Necropolitics, un'opera del 2019 pubblicata dalla Duke University Press e ancora priva di una traduzione italiana[1], occupa una posizione centrale nel dibattito contemporaneo sulla teoria del potere, in quanto introduce una concettualizzazione innovativa che si distanzia dalla biopolitica foucaultiana per porre al centro l'esercizio della forza attraverso la produzione della morte. Mbembe radica la sua riflessione nella storia del colonialismo e del razzismo, mostrando come il potere necropolitico abbia trovato la sua prima applicazione nelle strutture coloniali, in cui intere popolazioni venivano disumanizzate e rese uccidibili. Il testo evidenzia la persistenza e la diffusione di queste logiche nelle configurazioni geopolitiche attuali, nelle guerre asimmetriche, nei regimi securitari e negli stati d'eccezione normalizzati.

In questo testo intendo mostrare come l'influenza degli animali non umani sia estremamente importante nella creazione del pensiero del filosofo e in che modo si possa fare ricorso ai suoi scritti per riflettere sulle relazioni strutturali tra gli umani e gli animali di altra specie.

Specie e Razza

La parola "necropolitica", formulata per la prima volta nel suo saggio

[1] Esiste una traduzione italiana del saggio *Necropolitica* pubblicata da Ombre Corte nel 2016, a cura di Roberto Beneduce. Tuttavia, quell'edizione non corrisponde al volume *Necropolitics* pubblicato nel 2019 da Duke University Press, ma traduce solamente il saggio originario apparso nel 2003, che in *Necropolitics* costituisce il capitolo 3. Il volume del 2019, edito nella collana "Theory in Forms", rappresenta un'opera più ampia e articolata, in cui Mbembe riprende e sviluppa il concetto di necropolitica. La presente traduzione fa riferimento all'edizione integrale del 2019. Tale scelta risponde all'intento di offrire un quadro più completo e aggiornato della riflessione di Mbembe, evitando sovrapposizioni e ambiguità rispetto alla traduzione del 2016. Il testo di riferimento è dunque: Achille Mbembe, *Necropolitics*, Durham, Duke University Press, 2019.

fondamentale del 2003 che porta lo stesso titolo, offre un quadro critico per comprendere come il potere sovrano operi attraverso la gestione e la distribuzione della morte. Sviluppando la teoria della *biopolitica* di Michel Foucault, ovvero il governo delle popolazioni tramite la promozione e regolazione della vita[2], Mbembe introduce la necropolitica come una modalità di potere complementare ma distinta, che mette in primo piano la capacità dello Stato, o di altre strutture istituzionali, di decidere chi può vivere e chi deve morire[3]. In tale prospettiva, la necropolitica si configura come un paradigma utile a comprendere le forme contemporanee di dominio, in cui la soglia tra vita e morte è attivamente prodotta e amministrata.

Mbembe scrive, in maniera puntigliosamente chiara, che «in gran parte, il razzismo è il motore del principio necropolitico, nella misura in cui esso rappresenta una distruzione organizzata, un'economia del sacrificio»[4], evidenziando come il razzismo non sia solamente un fenomeno sociale o culturale, ma una componente strutturale e funzionale del potere moderno. La possibilità di decidere chi può morire si fonda su una logica sistematica di esclusione che trova nelle discriminazioni il suo principale meccanismo operativo. Mbembe crede che le democrazie moderne siano in grado di esistere e dissimulare, o nascondere, le forze brutali che stanno alle loro origini tramite una continua reinvenzione di sé stesse e delle idee che le formano[5], e definisce «una democrazia pro-schiavitù» i luoghi che da un lato si presentano come portatori di ideali come la libertà e l'uguaglianza e dall'altro accettano e includono nelle loro pratiche la morte di interi gruppi di persone. In questi spazi biforcati si articolano due ordini distinti: da un lato una comunità di simili, governata almeno in teoria dalla legge dell'uguaglianza, e dall'altro una categoria di non-simili priva di ogni tipo di tutela[6].

A questo proposito, una mossa interessante per lo sviluppo del discorso è porre attenzione alla frase: «la vita nel mondo coloniale potrebbe essere paragonata alla vita animale»[7]. Leggendo gli scritti di Mbembe diventa evidente che a suo avviso i diritti vengono

---

[2] Per un'analisi del concetto di biopolitica si veda: Michel Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità* 1, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano 2004 (ed. orig. 1976).

[3] A. Mbembe, *Necropolitics*, cit., p. 66. A p. 80 Mbembe aggiunge che «la manifestazione più compiuta del necropotere si rinviene nell'attuale occupazione coloniale della Palestina».

[4] *Ivi*, p. 38.

[5] *Ivi*, p. 16.

[6] *Ivi*, p. 17.

[7] *Ivi*, p. 153.

maggiormente negati all'umano quanto più egli è assimilato all'animale e pertanto allontanato dalla sua umanità, ossia dal suo privilegio. È così messo in luce lo stretto legame tra schiavitù e animalità, tema esplicitato anche da Giorgio Agamben con la frase: «lo schiavo costituisce [...] nella storia dell'antropogenesi, una duplice soglia: in essa la vita animale trapassa nell'umano»[8].

Il tema emerge, per esempio, anche negli scritti delle sorelle nere Aph e Syl Ko, che analizzano come le relazioni di oppressione verso determinati gruppi umani siano state spesso giustificate attraverso il paragone con gli animali di altre specie[9], e in quelli di Sunaura Taylor, autrice di *Bestie da soma*, dove è evidenziato il nesso tra specismo e abilismo e tra "deumanizzazione" e "animalizzazione"[10].

Mbembe affronta la questione della vicinanza tra le due discriminazioni, pur senza mai arrivare a conclusioni propriamente antispeciste, affermando che:

> Agli occhi del conquistatore, la vita dei selvaggi è semplicemente un'altra forma di *vita animale*, un'esperienza orribile, qualcosa di alieno oltre ogni immaginazione o comprensione. In realtà, secondo Arendt, ciò che distingue i selvaggi dagli altri esseri umani non è tanto il colore della loro pelle, quanto *la paura che si comportino come parte della natura*, che trattino la natura come loro padrona indiscussa. Poiché la natura rimane, con tutta la sua maestosità, una realtà schiacciante, rispetto alla quale essi appaiono come fantasmi, irreali e spettrali[11].

In merito a ciò, anche la "politica coloniale del terrore" - cioè «il deliberato oltrepassare una soglia infliggendo violenza e crudeltà a persone che, in prima istanza, sono state private di ogni diritto»[12], che Mbembe riferisce a soggettività umane - offre uno spunto importante per guardare alla condizione degli animali selvatici, spesso trattati come entità di seconda categoria a cui non dovremmo riconoscere diritti e spazi, in quanto invasivi e dannosi per l'umano secondo la narrazione dominante. Quest'ultima, che nega loro qualsiasi legittimità ontologica o politica, riproduce dinamiche di esclusione e violenza che richiamano, pur se in forma differente, logiche coloniali di disumanizzazione. Emblematico è l'estratto:

---

[8] Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2014, p. 112.
[9] Aph Ko e Syl Ko, *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, trad. it. di feminoska, VandA, Milano 2020, p. 123.
[10] Sunaura Taylor, *Bestie da soma. Disabilità e liberazione animale*, trad. it. di feminoska, feminoska e Marco Reggio (a cura di), Edizioni degli Animali, Milano 2021.
[11] A. Mbembe, *Necropolitics*, cit., pp. 77-78. Il corsivo è mio.
[12] *Ivi*, p. 20.

> Tutto riconduce ai confini – quegli spazi morti di non-connessione che negano l'idea stessa di un'umanità condivisa, di un pianeta, l'unico che abbiamo, che condividiamo e a cui siamo legati dall'effimera condizione comune. Forse, per essere del tutto precisi, non dovremmo parlare di confini, ma di "borderizzazione" [*borderization*]. Che cos'è allora questa "borderizzazione", se non il processo attraverso cui le potenze mondiali trasformano permanentemente alcuni spazi in luoghi inaccessibili per certe classi di popolazioni?[13]

Il confine è qui inteso come spazio morto, vuoto di relazioni, interruzione di ogni possibilità di connessione. Non soltanto una linea geografica, ma un dispositivo ontologico: esso separa ciò che, per natura e destino, è comune, ossia la condizione effimera e vulnerabile che accomuna ogni essere umano sulla Terra.

Con il termine "borderizzazione", Mbembe intende riferirsi al processo intenzionale attraverso cui i poteri globali producono e mantengono determinate aree del mondo in una condizione di accesso negato, riservandole esclusivamente a determinati soggetti e precludendole ad altri. La borderizzazione non è solo la costruzione materiale di muri, recinzioni o zone cuscinetto: è la naturalizzazione dell'esclusione, la solidificazione dell'invisibilità. È il modo in cui lo spazio viene plasmato per esercitare un controllo differenziale sui corpi, dove alcuni hanno il privilegio della mobilità mentre altri sono inchiodati all'immobilità e alla marginalità. In questo senso, essa si rivela come una delle più insidiose tecniche di governo nel mondo contemporaneo: non si limita a delimitare, ma produce gerarchie, sancendo chi ha diritto a essere considerato "persona" e chi, al contrario, viene relegato alla condizione di vita sacrificabile, di *homo sacer* contemporaneo[14].

Mbembe è assolutamente esplicito in molti passaggi circa il ruolo del razzismo e la sua normalizzazione. Secondo la sua riflessione, esso non è mai un fenomeno accidentale o episodico, ma il prodotto di una precisa infrastruttura storica e sociale funzionale a un progetto sistematico di sottomissione economica, politica e biologica.

> Da un lato, l'atto razzista consiste in un'affermazione arbitraria e originaria di superiorità – una superiorità destinata a stabilire la supremazia di un gruppo, di una classe o di una specie umana sulle altre. Dall'altro lato, la natura del razzismo è sempre quella di cercare di evitare la

[13] *Ivi*, p. 99.
[14] Si veda: Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

> sclerosi. Per mantenere la sua virulenza e la sua efficacia, deve ogni volta rinnovarsi e cambiare fisionomia[15].

Il razzismo, quindi, non si limita a ripetere sempre lo stesso schema: per restare efficace e socialmente accettabile, esso assume forme mutevoli, si adatta al contesto, cambia linguaggio e volto, evitando così la propria obsolescenza. In quest'ottica, la "razza" cessa di essere un semplice dato biologico e diventa una costruzione ideologica che disumanizza il soggetto razzializzato, riducendolo a forza-lavoro sfruttabile, corpo disponibile, risorsa priva di radici o mondo. La colonizzazione, in questo quadro, appare come un dispositivo che non solo assoggetta gli "altri", ma al tempo stesso gestisce gli "eccedenti" delle società metropolitane, poveri, vagabondi, criminali, esternalizzando su di essi la violenza e l'esclusione[16].

Per chi abbia anche solo una minima dimestichezza con le dinamiche strutturali della discriminazione, siano esse fondate sul genere, sulla razza o su altri assi di esclusione, queste parole non possono che risuonare come un inequivocabile campanello d'allarme: è come se, tra le pieghe del discorso emergessero echi familiari di un potere che si ripete, mutando solo la sua vittima designata. Come accennato in precedenza, è evidente che Mbembe non possa essere annoverato tra i pensatori apertamente antispecisti, eppure il suo impianto teorico, denso e stratificato, offre la possibilità di avviare una riflessione che si apra anche all'animalità come spazio critico. Il filosofo tocca l'argomento della presunta superiorità umana scrivendo che «dopo aver spezzato la catena della necessità biologica, l'umanità si sarebbe quasi elevata al livello del divino. Eppure, contrariamente a questi articoli di fede e a molti altri, oggi si riconosce che l'umanità è solo una parte di un insieme più ampio di soggetti viventi dell'universo, che comprende anche animali, vegetanimali, piante e altre specie»[17].

In tal senso si apre una porta: emblematico è il momento in cui il filosofo si sofferma sullo zoo, luogo simbolico e materiale in cui si condensano pratiche di oggettivazione e controllo che trovano inquietanti analogie con altri regimi di dominio. È proprio in questi interstizi del suo pensiero che si intravede la possibilità di una svolta, una deviazione potenziale del discorso verso una nuova costellazione etico-politica,

---

[15] A. Mbembe, *Necropolitics*, cit., p. 130.
[16] *Ivi*, p. 10.
[17] *Ivi*, pp. 13-14.

dove l'animale ottiene un ruolo centrale:

> Vivere sotto il segno della razza è sempre stato equivalente a vivere in uno zoo. In pratica, alla base della costituzione di uno zoo vi sono due o tre processi fondamentali. Primo, il rapimento, la cattura e l'intrappolamento degli animali. Questi animali vengono prelevati dal loro habitat naturale da esseri umani che, una volta catturati, non li uccidono, ma li assegnano a un vasto recinto suddiviso, se necessario, in diversi mini-ecosistemi. In questo spazio di reclusione, gli animali sono privati di una parte essenziale delle risorse che conferivano alla loro vita qualità naturali e fluidità. Non sono più in grado di muoversi liberamente. Per nutrirsi, dipendono interamente da coloro a cui è stato affidato il loro mantenimento quotidiano. Secondo, gli animali così addomesticati sono oggetto di un divieto implicito. Non possono essere uccisi se non in circostanze eccezionali e quasi mai per fini di consumo diretto. I loro corpi perdono così le caratteristiche della carne, senza però essere trasformati in pura carne umana. Terzo, questi animali in cattività non sono sottoposti a un regime rigoroso di domesticazione. Un leone nello zoo non è trattato come un gatto. Non condivide la vita privata degli esseri umani. Poiché lo zoo non appartiene alla sfera domestica, la distanza tra umani e animali viene mantenuta. Anzi, è proprio questa distanza che rende possibile l'esibizione, poiché l'esibizione non ha senso se non nella separazione tra lo spettatore e l'oggetto esposto. Nonostante ciò, l'animale vive in uno stato di sospensione. Non è più né questo né quello. I neri esibiti negli zoo umani dell'Occidente lungo la storia non erano né animali né oggetti. Per tutta la durata della loro esposizione, la loro umanità era sospesa. Questa vita sospesa tra l'animale e il suo mondo, il mondo umano e quello degli oggetti, è ancora, per molti versi, la legge del nostro tempo – quella dell'economia. Ora, è possibile che l'economia – ogni economia – in fin dei conti si riduca a queste due attività: caccia e raccolta, e che, nonostante le apparenze, non le abbiamo mai veramente superate[18].

Il brano propone un'analogia densa tra la condizione razzializzata delle soggettività Nere e la vita animale all'interno dello zoo, configurando quest'ultima non solo come metafora, ma come struttura epistemologica e materiale della reclusione. «Vivere sotto il segno della razza è sempre stato equivalente a vivere in uno zoo» è l'enunciato iniziale che istituisce un'equivalenza radicale tra il dispositivo razziale e quello zoologico, suggerendo che l'esperienza Nera nella modernità sia inseparabile da forme di esibizione, contenimento e neutralizzazione che eccedono la sola dimensione sociale, investendo direttamente i corpi e le loro possibilità ontologiche.

I tre momenti centrali delineati nella costruzione dello zoo (cattura, confinamento e deprivazione) agiscono come paradigmi della soggettivazione razziale. Nello spazio dello zoo si annulla la fluidità

[18] *Ivi*, p. 167.

dell'esistenza originaria, che viene sostituita con un regime di dipendenza strutturale, in cui la sopravvivenza non è più autodeterminata ma regolata da un potere esterno e paternalistico. In questo luogo il corpo non è destinato alla morte, ma a una forma di sopravvivenza controllata e (talvolta) spettacolarizzata, priva di agency. Nel testo si evidenzia anche la distanza tra lo zoo e la domesticità: l'animale in cattività non è addomesticato nel senso tipicamente inteso quando si parla di *pets*, ossia trattato in maniera vagamente familiare o affettiva, ma rimane altro, separato, oggetto di contemplazione assoluta e distante. La separazione è la condizione stessa dell'esibizione, passaggio che consente di leggere il razzismo non solo come dominio materiale, ma anche come regime di visibilità e di senso, dove l'altro è definito unicamente attraverso la sua esposizione pubblica e il suo statuto di alterità permanente.

La vita della soggettività razzializzata non appartiene pienamente né alla sfera umana né a quella animale o oggettuale, ma è collocata in una soglia ambigua, in cui l'identità è temporaneamente sospesa per rendere possibile la funzione spettacolare dell'esibizione. Qui Mbembe articola anche una critica all'economia capitalistica[19], proponendola come versione attualizzata della caccia e della raccolta[20], dunque come ripetizione aggiornata di logiche arcaiche di appropriazione e controllo. L'economia stessa viene interrogata come una pratica che, nel suo apparato tecnico e istituzionale, conserva schemi primitivi e violenti di gestione della vita.

Mbembe amplia radicalmente la nozione di vittima della violenza coloniale anche quando scrive:

> Dietro il sentimento di espropriazione del corpo si cela una storia di omicidio. Il suo contesto è una guerra coloniale. La guerra coloniale, come altre forme di guerra, si fonda su un'economia funeraria — uccidere ed essere uccisi. Uomini, donne, bambini, bestiame, pollame, piante, animali, montagne, colline e valli, ruscelli e fiumi: un intero mondo viene immerso in una situazione carica dell'atmosfera di chi ha visto la morte. Erano lì quando altri venivano messi a morte[21].

Inserendo nella lista non solo esseri umani ma anche animali

[19] Per approfondire il tema dell'economia capitalistica e marxista nella tradizione Nera si veda: Cedric J. Robinson, *Black Marxism. Genealogia della tradizione radicale nera*, trad. ita. Emanuele Giammarco, Edizioni Alegre, Roma 2023.

[20] Nello specifico si fa riferimento all'estrattivismo, un modello socio-economico basato sull'estrazione intensiva di risorse naturali, spesso senza considerazione per i danni ambientali e sociali che tale attività comporta e a beneficio di grandi gruppi industriali.

[21] A. Mbembe, *Necropolitics*, cit., p. 152.

domestici e selvatici, piante e persino elementi geografici, egli mostra come la guerra coloniale non sia solo un fenomeno di dominio politico o militare, ma una devastazione totale, cosmica. Tutti gli elementi del mondo, viventi e non, sono coinvolti in questa "economia funeraria". Gli animali non sono quindi solo testimoni passivi, ma parte integrante di un mondo ferito, segnato dalla morte e accomunati agli umani nell'esperienza della sofferenza e dell'annientamento.

Mbembe mette anche in discussione l'idea che esista una netta separazione tra il mondo tecnico e culturale degli esseri umani e il mondo naturale degli animali non umani, una tradizione di pensiero che ha segnato profondamente la cultura occidentale. Secondo questa visione, l'umano si definirebbe proprio in opposizione all'animale grazie alla sua capacità di creare strumenti, di sviluppare una cultura e di vivere al di là dell'istinto. Tuttavia, questa separazione è sempre più difficile da sostenere, soprattutto alla luce delle numerose osservazioni scientifiche che dimostrano come molti animali siano capaci di usare strumenti, trasmettere conoscenze e adattarsi in modo creativo al proprio ambiente. La tradizione che privilegia l'umano tende a ignorare questi fatti, perché metterebbero in discussione il suo presunto primato:

> Questa tradizione presume che esista una divisione tra il mondo tecnico degli esseri umani e il mondo naturale degli animali non umani. Nel privilegiare l'umano, essa dimentica convenientemente che l'uso diffuso di strumenti tra gli animali è un fatto. L'umano in questione si distingue dal non umano per una presunta maggiore capacità cognitiva. Grazie a quest'ultima, egli sarebbe riuscito a liberarsi da un rapporto puramente istintivo con il proprio ambiente[22].

È in questo contesto che si rende necessario interrogare non solo la distinzione tra umano e animale, ma anche il modo in cui la politica moderna ha costruito la figura dell'umano come soggetto giuridico e come vita "valorizzabile". In relazione a ciò, si introduce un'ultima categoria fondamentale: quella del campo, concetto centrale nell'opera di Giorgio Agamben. Il campo designa «lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola»[23], ovvero «il paradigma nascosto dello spazio politico della modernità, di cui dovremo imparare a riconoscere le metamorfosi e i travestimenti»[24]. La radicale trasformazione della politica in spazio della nuda vita (ossia in un campo) ha reso possibile un dominio totale sull'esistenza, in una soglia

[22] *Ivi*, p. 94.
[23] G. Agamben, *Homo Sacer*, cit.
[24] *Ivi*, p. 135.

paradossale tra diritto e violenza, tra inclusione e esclusione, che rivela la dimensione oscura del dispositivo giuridico-politico occidentale. Il campo è il luogo in cui la vita viene spogliata di ogni mediazione e resa disponibile al potere sovrano[25]: è qui che la separazione tra umano e non umano si rivela strumentale alla produzione di soggettività vulnerabili, esposte a un controllo assoluto.

In questa prospettiva, molti dei luoghi che destiniamo agli animali di altra specie, come possono essere gli allevamenti o i laboratori, costituiscono veri e propri campi, ossia spazi in cui i viventi vengono ridotti a corpi funzionali, oggetti da amministrare e gestire, privati di ogni riconoscimento etico e giuridico. La loro vita non è accolta, ma pianificata, sorvegliata e sfruttata. Mbembe scrive che:

> Il campo non è solo il nostro presente. È il nostro futuro: la nostra soluzione per "tenere lontano ciò che disturba, per contenere o respingere ogni eccesso, che si tratti di esseri umani, materia organica o scarti industriali." In breve, è una forma di governo del mondo[26].

Anche quando la riflessione si concentra sulla condizione dei soggetti colonizzati, la descrizione di «corpi nudi degradati dalla mancanza di acqua, igiene e sonno. In breve, un'immagine dell'umanità in cammino verso la rovina»[27] richiama con forza, e forse inevitabilmente, le pratiche sistematiche con cui vengono trattati gli animali non umani negli allevamenti. Sempre parlando del campo, Mbembe scrive che «quasi ovunque l'ordine politico si sta riformando come una forma di organizzazione della morte»[28]. I confini tra ciò che è violenza legittima e ciò che è crimine, tra legge e fede, tra obbedienza e libertà, tra regola e sua eccezione, diventano sfocati. In questo clima, la giustizia non è più vista come uno strumento per prevenire l'omicidio e proteggere la vita quotidiana. Al contrario, ogni situazione viene caricata di un senso di pericolo assoluto, come se ogni minima minaccia potesse mettere in gioco il valore più alto di tutti: la sicurezza.

Conclusione

Credo che il filosofo postcoloniale Achille Mbembe possa offrire

---

[25] Per approfondire il tema della sovranità legata all'animalità si veda: Che Gossett, *Il nero, l'animale, il non-sovrano*, in "Liberazioni", n. 43, Dicembre 2020, pp. 28-34.
[26] A. Mbembe, *Necropolitics*, cit., p. 60.
[27] *Ivi*, p. 99.
[28] *Ivi*, p. 7.

suggestioni ricche di sviluppi per la riflessione antispecista, permettendo un dialogo benefico da entrambe le parti, come mostrano gli estratti discussi in questo testo.

La sua analisi della necropolitica e dei meccanismi di esclusione e disumanizzazione può essere estesa a comprendere anche le forme di sfruttamento e oggettivazione degli animali di altra specie. Il parallelismo tra razzismo e specismo, la critica alla presunta superiorità umana e la riflessione sul campo come paradigma biopolitico della modernità sono elementi che permettono di stabilire connessioni tra le due lotte: entrambe, infatti, sfidano sistemi di oppressione interconnessi e richiedono un ripensamento radicale delle relazioni etiche con l'alterità.

Il dialogo tra il pensiero postcoloniale di Mbembe e la riflessione antispecista può arricchire entrambe le prospettive e promuovere una visione più inclusiva della giustizia e dell'emancipazione che vada anche oltre i confini di specie e che apra la strada a nuove forme di solidarietà interspecifica e a un'etica della vulnerabilità condivisa tra tutti gli esseri.

Era l'estate più arida a memoria di chiunque, almeno in Nord Italia. Sembrava non dovesse piovere più. I media paventavano razionamenti, rubinetti aperti invano nelle nostre case. Io pensavo ai pesci. Cosa capita ai pesci quando un fiume striminzisce e agonizza? Dove vanno?

- Wu Ming 1, *Gli Uomini Pesce*

Indice

Andrea Natan Feltrin
Per un femminismo politico vegano. Una confutazione delle critiche di Val Plumwood e Donna Haraway al veganismo etico

Elisa Frati
Razzializzazione e animalizzazione. Le implicazioni etiche della necropolitica di Mbembe per i Critical Animal Studies

Davide Buda
Piani d'azione per la biodiversità: una prospettiva etologico-fenomenologica

Jakub Pichalski
Sorvegliare i confini della Natura. La carne coltivata nei discorsi della filiera zootecnica italiana

Giorgia Pagliuca
Dalla cura alla coalizione: specie, genere e giustizia al VINE Sanctuary

Troglodita Tribe
I cani del popolo

Claudia Terragni
Contaminazioni vegetali di un corpo

Bianca Nogara Notarianni
Desiderata per un antispecismo videoludico

Dario Alì e Vincenzo Grasso
Immaginare la complessità animale

€6.00