

Librazioni

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.

www.liberazioni.eu - redazione.liberazioni@gmail.com

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 Ali e Vincenzo Grasso

NOTE BIOGRAFICHE

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

Andrea Natan Feltrin

Introduzione

Negli ultimi anni, sono emersi diversi movimenti filosofici con l'obiettivo di affrontare la crisi ecologica. Tuttavia, solo pochi hanno saputo reinterpretare efficacemente la relazione tra comunità umane e soggetti non-umani da una prospettiva non antropocentrica. Tra questi spicca in particolare l'ecofemminismo quale movimento intersezionale critico delle molteplici forme di oppressione che contribuiscono a costruire la modernità capitalista. Questo movimento filosofico è stato in grado di integrare nel dibattito ecologico comunità marginalizzate, soggettività oppresse e differenze bioculturali, portando avanti la ricerca della giustizia ambientale e multispecie.

In questo saggio, sostengo che è assolutamente fondamentale abbracciare il veganismo come pratica ecofemminista di etica e politica intersezionale. Tale approccio osteggia apertamente lo sfruttamento di animali non umani senzienti e rifiuta fermamente il sistema di oppressione basato sull'eccezionalismo e suprematismo umani. Per sostanziare questa tesi, comincio discutendo criticamente le filosofie di due influenti figure del femminismo contemporaneo: Val Plumwood e Donna Haraway. Nonostante entrambe abbiano contribuito in maniera decisiva ai discorsi ecofemministi e al postumanismo femminista, le loro filosofie pur senza volerlo offrono strumenti teorici che possono essere impugnati da chi contrasta i Critical Animal Studies e la liberazione animale. La critica al vegetarianismo di Plumwood, ad esempio, non regge se la si confronta con il sistema dominante di oppressione degli animali non umani. Di contro, il concetto harawayano di "specie compagne"¹ se da un lato sfida l'antropocentrismo, dall'altro comporta il rischio di razionalizzare la strumentalizzazione dei non-umani.

Attraverso una disamina critica delle loro filosofie, è possibile rivendicarne il potenziale di sovversione del biocapitalismo. Ciò, a sua volta, ci permette di indirizzare il femminismo contemporaneo verso

¹ Donna Haraway, *Manifesto delle specie compagne. Cani, persone e altri partner*, trad. it. di Matteo Matrelli, Contrasto, Roma 2023.

una traiettoria politica orientata a un florido futuro multispecie, in cui gli animali non umani non siano relegati allo status di meri strumenti. A tal fine, attingo alle prospettive e ai concetti introdotti da altre pensatrici femministe, in particolare nel solco del nuovo materialismo.

Plumwood e il cerchio vitale interrotto

La filosofa australiana Val Plumwood ha contribuito in maniera significativa al pensiero ecofemminista del ventesimo secolo con la sua critica ai dualismi gerarchici della filosofia occidentale, come quelli di natura/cultura, femminile/maschile, umano/animale e mezzi/fini. Il suo lavoro ha permesso di comprendere in maniera più sfumata le relazioni attuali tra umani e non umani². Le dure critiche di Plumwood³, esponente di spicco del movimento ecofemminista, ad altr* activist* per la liberazione animale, specialmente a coloro che si oppongono all'uso strumentale dei corpi animali come Carol J. Adams, non possono essere ignorate.

Pertanto, in questo testo, dapprima presenterò le obiezioni che Plumwood, nel suo articolo *Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans, and Nature: A Critical Feminist Eco-Socialist Analysis*, muove al veganismo etico di Adams, o “veganismo ontologico”. In seguito, esaminerò i limiti di tali critiche, soprattutto se valutate nel contesto di un mondo in cui la predazione e l'essere predat* non hanno più la stessa portata ontologico-esistenziale che Plumwood, con un certo romanticismo, vi attribuisce⁴.

Le critiche di Plumwood si basano sul rifiuto di ogni forma di dualismo. La filosofa, infatti, sostiene il riconoscimento delle soggettività o individualità non umane come pazienti morali, enfatizzando l'importanza di adottare un approccio olistico e contestuale all'ambiente⁵. Nonostante tale enfasi sulla conoscenza situata serva da antidoto al pensiero totalizzante e alla normatività universale, essa può inavvertitamente condurre a forme di antropocentrismo che si allineano a ciò

² Val Plumwood, *Il femminismo e il dominio sulla natura. Un percorso verso il sé ecologico*, trad. it. di Sara Marchesi, Prospero, Novate Milanese 2024.

³ Ead., *Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans, and Nature: A Critical Feminist Eco-Socialist Analysis*, in “Ethics and the Environment”, vol. 5, n. 2, 2000, pp. 285-322.

⁴ V. Plumwood e Lorraine Shannon, *The Eye of the Crocodile*, ANU E Press, Canberra 2013.

⁵ Qui mi riferisco al fatto che la posizione di Plumwood va al di là della divisione classica all'interno dell'etica ambientale tra l'approccio individualistico e quello olistico, almeno in linea di principio.

che Timothy Morton ha definito “olismo esplosivo”⁶. Questa prospettiva assume l'assoluta preminenza del tutto sulle parti, tranne che nel caso degli umani. Detto più semplicemente, in una prospettiva ecocentrica, è difficile giustificare la strumentalizzazione dei non umani, ad esempio il loro uso come cibo, senza con ciò accettare che anche gli umani dovrebbero essere considerati “sacrificabili” per il bene maggiore dell'ambiente. Ciononostante, e in realtà, molti approcci ecocentrici mantengono implicitamente la distinzione ontologica tra umani e non umani quando si tratta di determinare quali vite considerare “sacrificabili” per il bene dell'ambiente⁷. In breve, trascendere questo dualismo umano/non umano si dimostra un'ardua sfida, persino per il pensiero ecocentrico più radicale, a meno che non si vada nella direzione di posizioni eco-fasciste che sono intrinsecamente contrarie ai principi dei diritti umani⁸.

Eppure, Plumwood bolla come dualistico e neo-cartesiano l'approccio di chi, come Adams, riconosce gli interessi etici di soggettività non umane senzienti:

I teorici animalisti neo-cartesiani affermano spesso e volentieri che solo gli animali, e nient'altro che gli animali, contano eticamente. In ciò paiono riproporre il dualismo cartesiano, escludendo dall'etica le forme di vita “non-cosciente” e, quindi, abbracciando un approccio che devia solo minimamente dai fondamenti razionalisti dell'umanesimo liberale⁹.

Secondo Plumwood, la logica dei diritti animali è foriera di un nuovo dualismo che risulta altrettanto problematico del dualismo antropocentrico in senso stretto. Da questo punto di vista, nell'articolo in esame, Plumwood presenta le posizioni di Adams e quelle di Mary Zeiss Stange¹⁰, sostenitrice della caccia come forma di armonizzazione con la natura, come egualmente equidistanti da una seria posizione ecologica ed ecofemminista:

Stange reclama la Donna Cacciatrice come figura dirompente, portatrice di una rivendicazione femminista del potere di aggressione e di predazione, nella società patriarcale riservato, in modo oppressivo,

⁶ Timothy Morton, *Humankind. Solidarietà ai non umani*, trad. it. di Vincenzo Santarcangelo, Nero, Roma 2022, p. 35.

⁷ Oscar Horta et al., *Una morale per tutti gli animali. Al di là dell'ecologia*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

⁸ Pentti Linkola, *Can Life Prevail? A Revolutionary Approach to the Environmental Crisis*, Arkos, London 2011.

⁹ V. Plumwood, *Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans, and Nature*, cit., p. 286.

¹⁰ Mary Zeiss Stange, *Woman the Hunter*, Beacon Press, Boston 1997.

agli uomini. Stange mostra in maniera convincente che molte riflessioni sulla caccia dell'ecofemminismo culturale sono caratterizzate da dualismo di genere, etnocentrismo, antropologia mitica e scarsa contestualizzazione¹¹.

Se certamente possono darsi conflitti tra gli interessi di umani e animali e quelli della più ampia comunità multispecie, è cruciale sottolineare che il raggiungimento della fine sistematica e quasi globale dello sfruttamento animale nelle società e culture umane, a partire dal consumismo carnista occidentale, non rappresenta di per sé un ostacolo alla prosperità della comunità bioculturale. Al contrario, i dati più recenti dimostrano che la comunità bioculturale beneficerebbe ampiamente dall'abbandono del consumo di prodotti animali a favore di una dieta a base vegetale¹². Questo stile di vita creerebbe spazio per il recupero parziale di ecosistemi e comunità biologiche, in cui la rinaturalizzazione [*rewilding*] attiva e passiva potrebbe contribuire a ristabilire relazioni più armoniose tra umani e non-umani¹³.

Al contrario, risulta decisamente più difficile mantenere una prospettiva sull'uso degli animali non umani – prospettiva che Plumwood sembra considerare valida – quando la si estende oltre le comunità indigene. Nella sua rilevante proposta filosofica, che ancora oggi continua a essere fondamentale nel campo dell'etica ambientale, considerare qualcosa come “edibile” non implica necessariamente adottare una visione strumentale – che Plumwood ha descritto come una forma di egocentrismo nella sua opera *Femminismo e dominio della natura*¹⁴. Tuttavia, sorge una domanda: come si può distinguere chiaramente tra chi usa e chi è usato, nel caso dell'edibilità?

Plumwood dà una risposta semplice: bisogna inserire le soggettività umane nell'ontologia di ciò che può essere oggettificato come nutrimento per altri, una posizione teorica solida che la filosofa condivide con James Hatley¹⁵. Nella prospettiva di Plumwood, l'idea

¹¹ V. Plumwood, *Integrating Ethical Frameworks*, cit., p. 288.

¹² George Monbiot, *Regenesi*, Penguin, London 2022.

¹³ Troy Vettese e Drew Pendergrass, *Socialismo di Metà-Terra. Un piano per salvarci dall'estinzione, dal cambiamento climatico e dalle pandemie*, trad. it. di Virginia Magnaghi e Giovanni Tonolo, Mimesis, Milano-Udine 2025.

¹⁴ V. Plumwood, *Il femminismo e il dominio sulla natura*, cit.

¹⁵ James Hatley, *The Uncanny Goodness of Being Edible to Bears*, in Bruce V. Foltz e Robert Frodeman (a cura di), *Rethinking Nature: Essays in Environmental Philosophy*, Indiana University Press, Indianapolis 2004, pp. 13-31.

che gli umani siano “inedibili” è da mettere in discussione:

È una caratteristica curiosa e paradossale del vegetarianismo ontologico il fatto che, in pratica, condivida questo tabù sul concepire l'umano in termini di edibilità, e che la sua strategia per una maggiore uguaglianza consista nell'estensione di tale tabù a una classe più ampia di esseri. Il paradosso è che questo tabù nel concepire gli umani come edibili è stato originariamente sviluppato proprio per rendere effettiva e dare espressione a tale radicale separazione tra umani e altri animali¹⁶.

Al cuore della critica di Plumwood c'è l'obiezione al concetto di “veganismo ontologico”¹⁷ adottato da Adams e colleghi*. Tale prospettiva percepisce la predazione come una forma di male, che secondo quanto sostenuto da pensatori* quali Oscar Horta¹⁸ nelle loro filosofie ultrasensiocentriche, dovrebbe idealmente essere eliminato anche tra gli animali non-umani.

Per sfidare il “veganismo ontologico” e le sue implicazioni dualistiche, Plumwood propone un'etica incarnata. Tale nozione di un incontro incarnato con l'alterità non-umana, raggiunta attraverso una rivalutazione delle dinamiche predatore-preda – le quali vengono spesso romanticizzate dai fautori più sofisticati della caccia – proviene direttamente dalla drammatica esperienza di Plumwood con un coccodrillo durante una gita in canoa nel parco australiano del Kakadu:

Attraverso l'occhio del coccodrillo sono saltata in ciò che sembrava un universo parallelo, con regole completamente diverse dall' “universo normale”. Questo territorio ostile, estraneo, era l'universo eracliteo dove tutto scorre, dove viviamo l'altrui morte e moriamo l'altrui vita: l'universo della catena alimentare. Nell'universo parallelo sono stata improvvisamente trasformata in un piccolo animale edibile, la cui morte non aveva più importanza di quella di un topo. E nel momento in cui mi sono vista come carne, ho anche visto, incredibilmente scioccata, che abitavo un mondo sinistro, spietato e deplorabile, che non avrebbe fatto alcuna eccezione per me; non importa quanto fossi intelligente, perché – come tutte le altre cose viventi – ero fatta di carne, ero cibo nutriente per un altro essere¹⁹.

Sopravvissuta a tre giri della morte [nelle fauci del coccodrillo], la filosofa è arrivata a cogliere quanto frequentemente l'etica individualistica si scontri con la primordiale etica eraclitea del cerchio della vita, dove tutto è transeunte e le soggettività esistono in uno stato di

¹⁶ V. Plumwood, *Integrating Ethical Frameworks*, cit., p. 294.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ O. Horta et al., *Una morale per tutti gli animali*, cit.

¹⁹ V. Plumwood e L. Shannon, *The Eye of the Crocodile*, cit., pp. 13-14.

costante trasformazione nella fagocitosi. Secondo Plumwood, gli umani abitano due mondi simultaneamente: uno governato dalla moderna etica individualistica e l'altro caratterizzato da un'etica olistica ed eraclea. Per sfuggire a dualismi pericolosi diventa, dunque, imperativo riconoscere la legittimità e il merito di un'etica centrata sulla "natura" che si accompagna alla cura per gli individui.

Tuttavia, consumare animali non-umani non è un atto di cura; la predazione, a prescindere da quanto possa essere romanticizzata o razionalizzata, rimane un atto di violenza. Pertanto, adottando la prospettiva di Plumwood e Hatley, possiamo comprendere il valore della predazione negli animali non umani e forse anche accettare la predazione umana come un male "relativo". Come molt* altr*, Plumwood ha perdonato il predatore che l'ha ridotta a mero cibo in quei momenti terrificanti. Nonostante ciò, non sarebbe certo saggio e nemmeno compassionevole metterci volontariamente in situazioni di potenziale predazione, rifuggendo le tutele tecnologiche che la modernità ci fornisce, e sottoporre i nostri corpi all'assimilazione violenta da parte di alterità non-umane.

Da qui la domanda: perché la caccia e l'uccisione di animali senzienti da parte di umani dovrebbero essere giustificate o considerate desiderabili per sentirsi parte del ciclo della vita? Come possiamo evitare lo sciovinismo etico e ontologico se critichiamo e combattiamo la predazione, ma allo stesso tempo prediamo altri animali senza pensarci?

Il cerchio della vita, spesso assimilato al ciclo del carbonio, comprende noi tutt*, in quanto nessun* può sottrarsi al riciclo della materia sotto qualche altra forma. Tuttavia, quando tale materialità comune è trasformata in una prescrizione o giustificazione, la dissoluzione del dualismo natura/cultura semplifica entrambi i concetti, portando a glorificare la naturalità come se fosse foriera di valori e ordini assoluti. Inoltre, anche se il cacciare e l'essere cacciati non fossero giustificabili ma li si ritenesse comunque desiderabili, la smisurata disparità di numeri e forze renderebbe l'antropofagia un mero epifenomeno all'interno del più ampio contesto in cui la macellazione sistemica degli animali resta indiscussa. Infatti, il cerchio della vita, come viene comunemente inteso, è stato interrotto, rendendo così necessario scoprire nuove strategie per affrontare le complessità etiche di un'epoca come la nostra segnata dalla Sesta Estinzione e dal più alto tasso mai

registrato di consumo di corpi non umani da parte di *Homo sapiens*²⁰.

Visti in quest'ottica, gli argomenti di Plumwood possono apparire deboli e criticabili, soprattutto in relazione alla sua preoccupazione per la reintroduzione di dualismi potenzialmente problematici tra la vita animale e lo spettro dell'esistenza più esteso. L'adozione di una prospettiva multispecie può mettere in discussione l'antropocentrismo ontologico senza per questo rendere impossibile distinguere, all'interno dell'etica, tra i vari bisogni dei diversi viventi. Con le parole di Donaldson e Kymlicka:

Non neghiamo che gli umani abbiano obblighi morali nei confronti delle piante e della natura inanimata. Né sosteniamo che umani e animali siano esseri superiori alle piante o alle montagne, secondo una qualche gerarchia cosmica. Sosteniamo piuttosto che umani e animali sono diversi in quanto la senzenza genera vulnerabilità specifiche e, dunque, bisogni specifici di protezione dei (loro) diritti inviolabili²¹.

Detto ciò, è necessario ribadire che l'articolo di Plumwood confonde la possibilità di essere cibo con la categoria ontologico-sociale dell'essere strutturalmente inteso come un corpo edibile. Su questo punto Lori Gruen è molto chiara:

Plumwood scambia il fatto che siamo tutt* consumabili con il fatto che categorizziamo alcuni corpi come “edibili” e altri come “non-edibili”. Che Plumwood sia quasi diventata la cena di un cocodrillo e che, in alcuni contesti, tutt* noi potremmo essere consumati come “prede” è un importante riconoscimento della nostra vulnerabilità. Questo riconoscimento, però, è diverso dalla categorizzazione sociale di certi altri come edibili. L'aspirazione al veganismo non è una negazione dell'intreccio [*entanglement*] ecologico, ma la proposta di riconcettualizzare gli animali con i loro corpi viventi come nostri simili [*fellow creatures*] con cui possiamo avere relazioni empatiche e per cui dobbiamo avere un rispetto più profondo²².

Per concludere, si può trovare un terreno d'incontro tra l'etica “naturale” e quella individuale a partire dalla riflessione di Freya Mathews sulla differenza tra la moderna etica assiologica e la legge cosmica profondamente radicata nelle comunità indigene australiane²³. Da un

²⁰ <https://animalclock.org/>

²¹ Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 36.

²² Lori Gruen e Robert C. Jones, *Veganism as an Aspiration*, in Ben Bramble e Bob Fisher (a cura di), *The Moral Complexities of Eating Meat*, Oxford Academic, New York 2015, p. 163.

²³ Freya Mathews, *The Anguish of Wildlife Ethics*, in “New Formations”, vol. 76, 2011, pp. 114-131.

lato, l'etica assiologica richiede ben più che il solo rispetto, un termine spesso privo di sostanza; esige anche compassione e riconoscimento dell'individualità dell'altr*. L'etica cosmica, naturale, eraclitea, dall'altro lato, ci insegna che siamo tutt* fundamentalmente consumabili e fonte di nutrimento per altre vite.

Secondo Mathews, aspirare a mantenere l'etica assiologica, anche nei confronti dei non-umani, non implica rifiutare la moralità intrinseca alla legge cosmica del cerchio della vita. Al contrario, giustifica e valorizza l'interconnessione delle entità non-umane le une con le altre e con noi, andando al di là di un'etica antropocentrica. Tale distinzione non deve necessariamente condurci a una posizione dualista; al contrario, ci dota di un senso di agentività e responsabilità verso l'alterità, frenando la tendenza a strumentalizzare il non-umano indiscriminatamente e troppo facilmente.

In questa prospettiva, in cui è possibile riconoscere il valore degli ecosistemi e delle comunità dei viventi – con la loro logica più-che-umana – senza negare che gli animali non-umani possono provare dolore e piacere come soggetti individuali, la scelta di non consumare corpi animali è la necessaria conseguenza di un pensiero non basato sul suprematismo umano.

Fare parentele compassionevoli con Haraway

Pur non circoscrivibile nei confini dell'ecofemminismo e del femminismo postumanista, Donna Haraway è indubbiamente una delle figure più influenti del discorso femminista contemporaneo. Attraverso la sua vasta produzione, Haraway ha avuto un impatto profondo sull'intersezione tra femminismo e Critical Animal Studies, contribuendo a plasmare il dibattito in corso per i decenni a venire. Le sue posizioni sullo sfruttamento animale – che spaziano dall'allevamento di cani di razza alla questione del consumo di carne – meritano dunque un'attenta analisi critica.

Come giustamente messo in luce da Zipporah Weisberg, la filosofia post- o anti-umanista di Haraway ha aperto un campo di possibilità per rivalutare la relazione tra umani e comunità multispecie da un punto di vista etico e politico²⁴. Tuttavia, certi aspetti delle sue pro-

²⁴ Zipporah Weisberg, *Le promesse disattese dei mostri. La Haraway, gli animali e l'eredità umanista*, trad. it. in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la "questione animale" e la filosofia*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 173-212.

mettenti e articolate idee sono stati messi in discussione per via di uno strumentalismo acritico rischioso, che si annida nella complessità concettuale del pensiero tentacolare di Donna Haraway²⁵.

Seguendo Weisberg, è possibile cogliere come i concetti elaborati da Haraway nel 1989 con *Primate Visions* – testo che si addentra nel complesso intreccio di sadismo, misoginia, antropocentrismo e modernità umanistica – avevano il potenziale di aprire nuove strade per l'empatia verso le alterità animali e non-umane più in generale. Negli anni seguenti, però, Haraway non ha pienamente esplorato questo potenziale per coltivare parentele compassionevoli. Al contrario, la sua introduzione del concetto di “specie compagne” ha comportato preoccupanti ambiguità etiche, come acutamente sottolineato da Weisberg: «Poiché il successo accademico ottenuto dal suo lavoro rappresenta una seria minaccia per il filone critico degli *Animal Studies* e, più in generale, per la causa della liberazione animale, è importante capire dove e perché qualcosa cominci a non funzionare nello sviluppo della sua riflessione»²⁶.

Come Haraway abilmente insegna, il modo in cui raccontiamo storie è cruciale²⁷. Nel suo caso, il suo talento affabulatorio esercita un potere trasformativo, capace però anche di rafforzare un umanesimo violento nei confronti del non umano – lo stesso che la filosofa ha magistralmente denunciato in altri contesti. Il problema principale dell'impianto teorico di Haraway sta nella sua posizione eccessivamente conciliatoria nei confronti della strumentalizzazione dell'altr*. Come opportunamente osservato da Manuela Rossini, il concetto di specie-compagne può troppo facilmente degenerare in quello di «specismo da compagnia [*companion speciesism*]]»²⁸.

La prospettiva strumentale tiene lontana la filosofa dal denunciare pratiche violente inflitte agli altri animali e, in alcune occasioni, la porta addirittura ad appoggiarle. Queste pratiche includono esperimenti crudeli condotti per pura curiosità, metodi di addestramento dei cani moralmente discutibili, abusi nell'ingegneria genetica e consumo di prodotti di origine animale a scopo alimentare, persino all'interno del

²⁵ D. Haraway, *Manifesto delle specie compagne*, cit.; Ead., *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008.

²⁶ Z. Weisberg, *Le promesse disattese dei mostri*, cit., p. 174.

²⁷ D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di Claudia Durastanti e Clara Cicconi, Nero, Roma 2019.

²⁸ Manuela Rossini, *To the Dogs: Companion Speciesism and the New Feminist Materialism*, in “Kritikos. An International and Interdisciplinary Journal of Postmodern Cultural Sound, Text and Image”, vol. 3, 2006, p. 10.

mondo occidentale²⁹. Qui mi concentrerò sulle motivazioni di Haraway a favore del consumo di carne animale. Tale focus emerge dalla sua stessa affermazione secondo cui «la più piccola unità dell'essere e di analisi»³⁰ è la relazione in quanto tale. Dato che la maggioranza delle relazioni con le nostre specie compagne si fondano su una violenza asimmetrica, di cui l'autrice sembra eludere una piena assunzione di responsabilità, diventa imprescindibile esaminare attentamente la sua posizione. Apparentemente, Haraway prende le distanze dallo strumentalismo, almeno a livello retorico, per poi reintegrarlo nella equazione umano-animale una volta ripulito dalle sue connotazioni negative: «Lavoro, uso e strumentalità pertengono all'essere e al divenire corporalmente aggrovigliati e mortalmente terrestri»³¹. Questa manovra, però, appare maldestra. Sebbene Haraway ammetta che le relazioni tra umani e altri animali presentano spesso forme di asimmetria, finanche di unilateralità, tale riconoscimento non la conduce a un'effettiva messa in discussione di ciò che dà per scontato, cioè l'esistenza di un ponte ontologico tra sessismo, colonialismo e razzismo, da un lato, e la manipolazione violenta e lo sfruttamento degli animali non umani, dall'altro.

Nell'era del Capitalo-Antropocene, quando specie diverse s'incontrano, non si tratta di un armonioso con-divenire-insieme, bensì di un processo di imposizione del dominio sulla natura. Le fondamenta etiche e politiche di questa dominazione non possono essere nascoste sotto un velo di neutralità o positività³². Non tutte le forme di convivenza sono innocenti, come la stessa Haraway riconosce. Tuttavia, la maggior parte delle interazioni tra *Homo sapiens* e gli altri vertebrati implica che i primi consumino i secondi. Haraway attribuisce agentività agli animali non umani, una prospettiva spesso assente nel sistema globale di sfruttamento, fondato sull'indicibile sofferenza di questi animali. Nel trattare la questione degli animali allevati, la filosofa parla di animali che, in sostanza, rifiutano la vita nel contesto di una manipolazione eccessiva e della hybris umana³³. Eppure, di fronte agli orrori dell'allevamento intensivo, Haraway si astiene da un'esplicita condanna, limitandosi meramente a constatare che questi contesti rendono difficile contemplare la liberazione animale all'interno di relazioni

²⁹ Z. Weisberg, *Le promesse disattese dei mostri*, cit.

³⁰ D. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 165.

³¹ Ivi, p. 71.

³² Alice Cray e Lori Gruen, *Animal Crisis: A New Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2022.

³³ D. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 73.

strumentali. Per richiamare uno dei potenti ritornelli di *Chthulucene*, Haraway ci esorta a pensare e, certo, pensare si deve³⁴. Tuttavia, quando si tratta di animali che “innocentemente” usiamo tutti i giorni, collettivamente facciamo fatica a pensare, proprio come “Eichmann il Senzapensiero”³⁵. Come Haraway stessa riconosce, siamo tutt* eredi di Adolf Eichmann, tutt* potenzialmente in grado di evitare di pensare, specialmente quando ciò comporta l'adozione di nuovi assetti etici, differenti abitudini, trasformazione di tradizioni e l'aumento di responsabilità³⁶. Nel Capitalo-Antropocene non possiamo permetterci il lusso della beata ignoranza; Haraway ce lo ha insegnato. Nondimeno, il sospetto che il suo postumanismo postumanista, come lo ha chiamato Cary Wolfe³⁷, sia anche cieco all'incomprensibile sofferenza animale nelle società umane è più che giustificato. Se, infatti, da un lato, la filosofa riconosce il potenziale del vegetarianismo/veganismo come pratica di resistenza femminista, dall'altro lato lo rifiuta appellandosi a un'elegante giustificazione cosmica. Abbiamo già visto nel caso di Plumwood quanto il valore teorico di questa giustificazione sia discutibile:

Sono convinta che vegetarianismo, veganismo e lotta contro la sperimentazione animale possano essere posizionamenti femministi potenti; ma non credo possano essere il Dogma Femminista. Inoltre, credo che il femminismo al di fuori della logica del sacrificio debba capire come rendere omaggio al lavoro intrecciato di umani e non umani insieme nella scienza e in molti altri ambiti, dall'allevamento alla tavola³⁸.

Questo passaggio mostra come Haraway, mentre critica il veganismo in quanto palesemente assolutista, è incapace di fornire alternative concrete. Questa ambiguità lascia l* lettor* alle prese con dilemmi sia teorici che pratici. In conclusione, dobbiamo interrogarci sul valore del dissolvere le dicotomie tra umano/non-umano, cultura/natura, chi usa/chi è usato, se, in fin dei conti, questo porta a condannare lo sfruttamento umano, mentre si giustifica quello animale mediante lo storytelling.

³⁴ Ead., *Chthulucene*, cit., p. 30.

³⁵ Ivi, p. 74. Nell'intervista “Staying with Manifesto”, Haraway riconosce apertamente di aver sottovalutato le condizioni atroci degli animali negli allevamenti e di essere stata carente nella riflessione su questa questione. Tuttavia, anche in questa occasione, non riconosce il valore proattivo del veganismo, che considera ancora una posizione di rifiuto assoluta. Vedi: Sarah Franklin, *Staying with the Manifesto: An Interview with Donna Haraway*, in “Theory, Culture & Society”, vol. 34, n. 4, 2017, pp. 49-63.

³⁶ D. Haraway, *Chthulucene*, cit., p. 27.

³⁷ Cary Wolfe, *What Is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009.

³⁸ D. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 80.

La “Doxa Femminista” dovrebbe obbligarci a combattere tutte le forme di oppressione, perché dovremmo fare delle eccezioni nel caso dell'oppressione animale?

Per un femminismo vegano materialista e politico

Come possiamo scappare dai vicoli ciechi del veganismo ontologico, che tende a universalizzare l'etica, riducendo troppo questioni complesse a scelte individuali, senza tuttavia ricorrere alla romanticizzazione della violenza per giustificare il consumo di corpi non umani? Ritengo che il femminismo, in particolare l'ecofemminismo, abbia fatto luce sulle dimensioni del problema e ci abbia mostrato strade verso un futuro più compassionevole, il tutto senza bisogno di un veganismo utopico.

In sostanza, correnti della filosofia e dell'attivismo femminista ci hanno da tempo insegnato, per fare eco a Haraway, a “stare nel *trouble*” della coesistenza con miriadi di non umani, partecipando alla danza della vita a base di carbonio (e forse persino a base di silicone) senza soccombere al nichilismo. In questa sezione, traggio umilmente ispirazione da questa ricca tradizione femminista, riconoscendone il potere trasformativo. Andando oltre le sole narrazioni di Plumwood e Haraway, abbiamo urgentemente bisogno di immaginare un veganismo libero dal relativismo culturale, che serva sia come resistenza anticapitalista contro l'Antropo-Capitalocene sia come teoria di liberazione per i miliardi di animali non umani che restano trascurati nelle nostre attuali dinamiche estrattive.

Allora, da dove dovremmo iniziare? Innanzitutto, dobbiamo riconoscere che il “post-specismo”, per come viene presentato in numerose narrazioni postumaniste, è aggrovigliato alla violenza esattamente come lo specismo tradizionale. La nostra società non è autenticamente post-specista né tantomeno post-razzista, bensì continua a perpetuare entrambe le forme di discriminazione e abuso, insieme ad altre oppressioni camuffate sotto il prefisso “post-”. Come sottolinea correttamente Corey Wrenn:

La sovranità alimentare, con il suo basarsi sui corpi di animali non umani, facilita un'ideologia post-specista, o quello che descriverei come una sistemica falsa assunzione che l'ingiustizia dell'umanità nei confronti degli altri animali stia svanendo o persino che sia già cessata completamente [...]. La cosa più grave è che il post-specismo funziona oscurando ideologicamente la continua e salda esistenza dello specismo.

L'illusione del cambiamento e della giustizia sociali che il concetto di post-specismo porta con sé diventa un mezzo potente per assicurare e normalizzare l'oppressione. Minori aggiustamenti delle condizioni materiali dell'uso di altri animali (come, per esempio, lo stordimento prima della macellazione o consentire agli animali di uscire all'aperto) supportano questo processo³⁹.

Si può trovare una possibile risposta al debole relativismo del post-specismo in una filosofia radicata nella dimensione corporea, animale e materiale proposta dal femminismo neomaterialista. Si tratta di una filosofia in cui la natura non-umana “restituisce il colpo”, dimostrando la sua non-passività e agentività persino in un mondo strutturalmente dominato da una singola specie, con tutti i suoi contrasti interni.

In questa prospettiva, il materialismo femminista riprende le intuizioni di Plumwood e Haraway esplicandole ulteriormente nel tentativo di superare la divisione di natura e cultura senza però permettere a quest'ultima di assorbire docilmente la prima. La cornice del nuovo materialismo consente di resistere sia allo specismo di cui la modernità, a partire da Bacon e Descartes, è stata foriera, sia al post-specismo che abita, come un'ospite disturbante, molto pensiero postmoderno, poststrutturalista e persino postumanista. Nella interpretazione di Stacy Alaimo e Susan Hekman, questo approccio può dare corpo e slancio alle prime istanze vegane e antispeciste dell'ecofemminismo almeno in tre modi.

Lo fa, innanzitutto e soprattutto, grazie al riconoscimento che la materialità conta [*matters*] e non può essere nascosta da retorici giochi di parole. I corpi, per esempio, testimoniano violenza e discriminazioni, come razzismo, sessismo, classismo, abilismo, specismo, ecc., e in questa materialità situata troviamo un appello a una risposta etica che è parimenti diretta all'azione materiale nel mondo. Come scrivono Alaimo e Hekman:

Un gruppo emergente di teoriche femministe del corpo afferma che abbiamo bisogno di un modo per parlare della materialità del corpo come una forza di per sé attiva, a volte recalcitrante. Le donne hanno dei corpi. Questi corpi sperimentano sia dolore che piacere; hanno anche malattie che sono soggette a interventi medici, i quali possono curare quei corpi oppure no. Abbiamo bisogno di un modo per parlare di questi corpi e della materialità che abitano. Concentrarsi esclusivamente su rappresentazioni, ideologia e discorso esclude l'esperienza vissuta, la pratica corporea e la sostanza biologica, rendendo quasi impossibile per il femminismo il confrontarsi con la medicina o la scienza

³⁹ Corey Lee Wrenn, *Animals in Irish Society: Interspecies Oppression and Vegan Liberation in Ireland's First Colony*, Suny Press, New York 2021, pp. 163-164.

in modi innovativi, produttivi o affermativi – l'unica strada disponibile è quella ben battuta della critica.⁴⁰

I corpi contano oltre i limiti imposti dal positivismo modernista: essi sono lo scenario delle lotte politiche più decisive del nostro tempo. Inoltre, i corpi sperimentano piacere e dolore in modi che vanno oltre le prospettive utilitaristiche di Bentham e Singer. Tali esperienze dovrebbero servire come catalizzatori sufficienti per azioni compassionevoli volte a contrastare l'oggettificazione e la violenza di certe narrazioni, antiche e contemporanee. Queste narrazioni, al confronto con la realtà tangibile di vivere ed esperire un corpo, rivelano la loro natura effimera. In questo contesto, il femminismo materialista ha la significativa responsabilità di rifiutare quell'etica focalizzata sul discorso che tenta di risolvere ogni questione primariamente su un piano ermeneutico, dove convergono molteplici discorsi per migliorare la comprensione e mediazione reciproca. Tale approccio, praticato soprattutto dall'occidente globale che maschera la sua natura neocoloniale, è intrinsecamente violento. I dialoghi, infatti, non avvengono in un vuoto politico o nell'ambito neutrale di un regno etereo, bensì si sviluppano in un mondo incarnato dove le conversazioni sono profondamente permeate da dinamiche di oppressione.

Se si estende questa linea di pensiero all'ambito dello sfruttamento animale, è chiaro che si ricorre a giustificazioni cartesiane ogni qual volta si chiede a qualcuno di agire come un ventriloquo per entità non-umane. Gli esseri non-umani non comunicano in linguaggi umani, ma si esprimono mediante la sfera semiotica dell'animalità, tramite i loro corpi e i loro bisogni incarnati. Pertanto, non solo è fondamentale prestare attenzione alla saggezza di Haraway su come le storie raccontino storie, ma anche considerare come altri corpi comunicano con il nostro. Secondariamente, il materialismo femminista ci permette di spostare il dibattito etico dai principi e intenzioni alle conseguenze:

L'etica deve essere centrata non soltanto su quei discorsi ma anche sulle loro conseguenze materiali. Il femminismo materialista suggerisce un approccio all'etica che supera l'impasse del relativismo culturale. Il relativismo culturale implica che tutte le posizioni etiche sono equivalenti, che non è possibile formulare giudizi tra culture diverse⁴¹.

Questa consapevolezza non promuove una forma semplicistica di

⁴⁰ Stacy Alaimo e Susan Hekman, *Material Feminisms*, Indiana University Press, Bloomington 2008, pp. 3-4.

⁴¹ *Ivi*, p. 7.

imperialismo etico. Al contrario, ci permette di vedere al di là della cortina delle disparità culturali. Ci aiuta a riconoscere che non esistono identità culturalmente o ontologicamente sigillate; esistono piuttosto differenze prospettiche influenzate da molteplici fattori. Tutte queste prospettive, però, devono fare i conti con la base fondamentale dell'esistenza umana, cioè la sua materialità animale. Tracciando i percorsi di questa materialità, le scatole apparentemente chiuse dei costrutti culturali si rivelano più chiaramente come differenti sistemi di oppressione. In altre parole, e seguendo una lente marxista, ogni cultura spesso riflette il potere narrativo di chi detiene l'autorità. Da questo punto di vista, il femminismo materialista può tenere conto del silenziamento delle donne e di altre minoranze anche al di là delle specificità culturali; può gettare luce su coloro che sono stati ontologicamente esclusi in quanto oggetti passivi della forza creativa esercitata dalla specie *Homo sapiens*, cioè le entità non-umane. Ancora una volta, approfondire la materialità dei corpi ci consente di intrattenere un dialogo con testimoni attivi dell'ingiustizia che sarebbero altrimenti esclusi dal discorso fra culture diverse. I corpi non-umani comunicano con noi oltre le narrazioni che vi proiettiamo sopra.

Per fare un esempio concreto ritorno brevemente ad Haraway e al suo uso del concetto derridiano del “ben mangiare” – ossia, ben uccidere –, per mostrare come ciò che conta, nel suo orizzonte multispecie post-specista, è una sorta di apertura emotiva e cognitiva verso “chi” viene a nutrire il corpo di ciascun*. A questo proposito, Haraway crede che la pratica del veganismo come approccio etico sia da rifiutare perché:

Le storie sono complesse e dinamiche nelle relazioni fra umani e non umani definite di caccia e non si prestano a riduzioni categoriali, eccetto per scopi di polemica ostile, purezza dogmatica o banali storie sulle origini, come quella dell'Uomo Cacciatore [...]. Ripeto, fuori dall'Eden, mangiare vuol dire anche uccidere, direttamente o indirettamente, e uccidere bene è un obbligo come mangiare bene. Questo vale per l'umano vegano come per il carnivoro. Il diavolo, come sempre, è nei dettagli⁴².

È proprio questo relativismo di Haraway che, per restare in tema, risulta difficile da digerire all'interno della sua ammirevole e decennale riflessione sul femminismo multispecie. Si potrebbe estendere questa critica, con le dovute differenze, anche al concetto di “nutrimento

⁴² D. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 296.

sacro” discusso da Plumwood⁴³. Infatti, purtroppo, quando si associano concetti quali rispetto, sacralità o azione informata all’idea della violenza contro altri corpi senzienti, li si trasforma in strumenti che riflettono l’umano sull’umano come in uno specchio, quindi senza adattarsi ai bisogni, desideri, aspettative ed esistenze incarnate dei corpi su cui si esercita la violenza umana. In altre parole, quando parliamo di rispetto in ambito etico, significa che abbiamo già abbandonato ogni percorso verso un cambiamento strutturale della realtà politica e dei suoi schemi di uso e abuso; per questo, poi, possiamo uccidere, consumare e oggettificare i corpi altri “rispettosamente”. Il rispetto è ciò che rimane quando l’*ethos*, da una questione che coinvolge il sé e l’altro*, diventa un’azione autoreferenziale.

Riconoscere il fatto che gli animali che usiamo e consumiamo sono esseri senzienti in grado di provare dolore e piacere dovrebbe essere sufficiente, al di là di ogni teoria filosofica, a guidarci, come individui e società, verso un trattamento non-strumentale e non violento di questi animali. Eppure, rimane aperta la domanda se un veganismo femminista, politico, metaculturale e neomaterialista possa andare incontro a obiezioni rilevanti, oltre casi eccezionali e impossibilità materiali. Due punti sono essenziali qui. Primo, bisogna avere maggiore consapevolezza politica del veganismo come strumento di resistenza contro il biocapitalismo⁴⁴. Secondo, dovrebbe esserci una affermazione più esplicita della sua agenda intersezionale⁴⁵. Trasformare il veganismo da mera questione di scelta personale - che può, forse, influenzare il mercato attraverso le dinamiche di domanda e offerta - in un movimento esplicitamente politico non è solo possibile, ma necessario.

Senz’altro, avere una pratica che ci ricorda quotidianamente la nostra posizione etica e politica attraverso l’azione più elementare - il nutrirsi - può rappresentare una forma di impoteramento in un contesto che spesso conduce alla rassegnazione e alla disperazione. Tuttavia, la liberazione animale non è solo compatibile con la giustizia ambientale e multispecie ma è in linea anche con una lunga tradizione marxista di critica del sistema economico⁴⁶. Questo aspetto è cruciale se vogliamo che il veganismo non si riduca a tendenza alla moda per

⁴³ V. Plumwood, *Integrating Ethical Frameworks*, cit., pp. 300-301.

⁴⁴ Marco Maurizi, *Al di là della natura. Marx, gli animali e il capitale*, Novalogos, Roma 2011.

⁴⁵ Feliz Julia Brueck (a cura di), *Veganism of Color: Decentering Whiteness in Human and Nonhuman Liberation*, Sanctuary Publishers, New York 2019; A. Crary e L. Gruen, *Animal Crisis*, cit.

⁴⁶ M. Maurizi, *Al di là della natura*, cit; T. Vettese e D. Pendergrass, *Socialismo di Metà-Terra*, cit.

ripulirsi la coscienza tra una frangia della popolazione globale che si può permettere una dieta vegetale sana e diversificata, mentre molte persone nel mondo soffrono la fame o non hanno la possibilità reale di scegliere eticamente a causa delle circostanze.

In sostanza, la società contemporanea è attraversata da innumerevoli dicotomie, catene e sistemi di oppressione⁴⁷. Ciò che conta, in ogni caso, non è necessariamente concordare sull'origine comune di queste ingiustizie, bensì essere consapevoli che la vera liberazione o è per tutt* o non è per nessun*. Pertanto, il veganismo non può rimanere una questione di scelta personale di cui vantarsi, soprattutto tra le popolazioni bianche e privilegiate delle nazioni più ricche⁴⁸. L'obiettivo è chiedere la fine dei sussidi destinati alla produzione e riproduzione di animali da macello, a favore di un'economia che renda le scelte etiche accessibili a tutt*.

Femminismo vegano e intersezionalità

È possibile mantenere la portata transculturale di questo obiettivo senza inavvertitamente farne una nuova frontiera del colonialismo? Per dare una risposta efficace a questa domanda, è cruciale enfatizzare che non è solo l'obiettivo in sé ad avere la massima importanza, ma anche il processo, le sue tempistiche e i suoi luoghi. Fermare l'uccisione di miliardi di animali annualmente per scopi del tutto innecessari alla sopravvivenza umana è una questione urgente, proprio come la crisi ecologica esacerbata da questa economia specista⁴⁹. Proteggere questa civiltà [sic] dall'estinzione indotta dall'autoconsumo è solo l'inizio. Dobbiamo indagare ciò che deve cambiare affinché valga davvero la pena preservare questa società violenta dalla totale scomparsa.

Certamente, l'intenzione proattiva dovrebbe essere quella di garantire un futuro che non sia semplicemente un'ossessione terapeutica del sistema capitalistico estrattivo globale. Di conseguenza, gli attori responsabili dovrebbero essere tutte le nazioni che possiedono le capacità materiali ed economiche per avviare una transizione verso un'economia non specista. Allo stesso tempo, questa transizione dovrebbe

⁴⁷ María Lugones, *Toward a Decolonial Feminism*, in "Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy", vol. 25, n. 4, 2010, pp. 742-759.

⁴⁸ The Vegan Society, "Why Vegan Activism Needs to Be Intersectional and Trauma-Informed", disponibile online all'indirizzo <<https://www.vegansociety.com/get-involved/research/research-news/whyvegan-activism-needs-be-intersectional-and-trauma-informed>>.

⁴⁹ G. Monbiot, *Regenesis*, cit.

mirare a salvaguardare, se non migliorare, le condizioni de* lavorator* umani e delle comunità interessate da tale trasformazione.

Inoltre, dobbiamo valutare se le tradizioni e le culture locali - non soltanto quelle indigene in senso stretto - debbano avere la precedenza sulle vite degli esseri non umani⁵⁰. Accettare che i valori tradizionali possano prevalere sugli appelli etici al cambiamento, anche quando fondati sull'empirismo di fatti materialmente intersoggettivi, implicherebbe che i diritti umani e molte altre rivendicazioni progressiste possano essere osteggiati in nome della cultura. Sebbene questo sia un terreno precario e controverso, seguo il femminismo materialista di Alaimo e di altre filosofe e propongo di rivolgerci al tribunale dei corpi prima che a quello delle idee astratte.

Terzo e ultimo punto, invece di limitare la nostra attenzione esclusivamente ai conflitti culturali, una volta che il veganismo si sarà radicato nei contesti occidentali, vale la pena esplorare come questo imperativo etico possa coesistere con altri sistemi di valori, pur rispettandone le identità e le prospettive uniche. È fondamentale riconoscere che il veganismo non è un'invenzione occidentale né un concetto esclusivo dell'Occidente, ma possiede una rilevanza transculturale. Ogni cultura può contemplare l'incorporazione del veganismo in una maniera che si allinei con le sue tradizioni e credenze. Così come molte popolazioni indigene hanno abbracciato vari prodotti moderni cercando di restare fedeli ai loro valori cardine, anche nel campo dell'etica possono esserci opportunità per una fecondazione positiva. In breve, dovremmo chiederci: perché il fucile e non la carne coltivata? Anche Margaret Robinson, accademica e appartenente al popolo Mi'kmaq, ha posto questa domanda stimolante.

L'emergere della carne in vitro mi ha portato a interrogarmi su come cambierebbe la relazione del popolo Mi'kmaq con l'alce se consumassimo carne coltivata invece di animali che un tempo erano vivi. Si può fare questa domanda in relazione a molti animali tradizionalmente usati per cibo, ma mi concentrerò sull'alce per il significato speciale che riveste nella cultura Mi'kmaq⁵¹.

Il popolo Mi'kmaq ha sempre considerato gli animali non umani come parenti, instaurando un legame profondo che va ben oltre la

⁵⁰ Helen Kopnina et al., *Anthropocentrism: More than Just a Misunderstood Problem*, in "Journal of Agricultural & Environmental Ethics", vol. 31, n. 1, 2018, pp. 109-127.

⁵¹ Margaret Robinson, *Is the Moose Still My Brother if We Don't Eat Him?*, in Jodey Castricano e Rasmus R. Simonsen (a cura di), *Critical Perspectives on Veganism*, Palgrave Macmillan, London 2016, p. 263.

semplice convivenza. Nella loro cosmologia e nelle loro tradizioni, gli animali sono considerati fratelli e le loro leggende narrano di come queste creature si offrono volontariamente per sostenere gli umani, a condizione che venga rispettato il principio di *Netukulimk*, che pone l'accento sul procurarsi il necessario senza eccessi nella caccia. Tra i Mi'kmaq, la caccia all'alce – venerata come il capo degli animali – aveva un significato sacro e prevedeva complessi rituali volti a guidare lo spirito dell'animale verso l'alto, servendo al contempo come mezzo per rafforzare i legami della comunità. Tuttavia, tali pratiche di caccia e queste relazioni con i compagni non umani sono oggi messe in discussione dai valori coloniali.

La dieta moderna sta gradualmente soppiantando una tradizione secolare di convivenza con gli animali-fratelli, mettendo a rischio il profondo legame che i Mi'kmaq hanno con il mondo naturale. Robinson riconosce la potenziale tensione tra le sue tradizioni ancestrali e l'uso della carne in vitro o di altri sostituti dei corpi animali. Ciononostante, la studiosa Mi'kmaq intravede la possibilità di colmare questo divario stabilendo un legame tra queste tecnologie e i valori del suo popolo in materia di parentela con gli esseri non umani. Robinson sottolinea l'importanza di riconoscere la storia condivisa di sangue e fratellanza che unisce la gente Mi'kmaq agli animali e insiste sulla necessità di continuare a mantenere e onorare questa relazione:

In un futuro in cui la tecnologia della carne in vitro richieda soltanto cellule prelevate da un animale vivente, l'alce si troverebbe in una situazione simile a quella della martora: disponibile come cibo, ma anche vivo come amico e fratello. La scelta di consumare carne in vitro potrebbe incarnare il nostro rammarico per la morte animale e per il nostro fallimento nel vivere pienamente il valore del *Netukulimk* (evitare di non avere abbastanza). Ripensando alla storia in cui l'alce stipula un patto con la famiglia Mi'kmaq affamata, potremmo immaginare di rinegoziare quell'accordo in modo che l'alce fornisca cellule staminali invece di sacrificare la propria vita. Il consumo di carne in vitro potrebbe così essere interpretato come un'espressione del *Netukulimk*, e anche come un'espressione di non interferenza, poiché riduce il nostro impatto sulla vita animale⁵².

Nella prospettiva di Robinson, il popolo Mi'kmaq potrebbe abbracciare la carne in vitro e alternative simili per onorare le sue tradizioni, adattandosi al mondo che cambia e, quindi, creando un futuro sostenibile ed etico per tutt* i* viventi. Questo studio ci dà l'opportunità di interpretare il “ben mangiare” di Plumwood e Haraway come una

⁵² Ivi, p. 275.

conoscenza situata bioculturalmente, attraverso una lente antispettista e una cornice etica neomaterialista.

Soprattutto, ci spinge anche a considerare la possibilità di concepire un veganismo etico-politico, femminista, non colonialista e non basato sul privilegio bianco. Negli ultimi decenni, infatti, si è assistito a un aumento del veganismo abbracciato principalmente da popolazioni bianche, colonizzatrici e borghesi del mondo occidentale. Nonostante questo cambiamento nelle scelte alimentari sia significativo, non è stato efficace nel portare alla liberazione animale. Anzi, ha fatto sì che si originasse un mercato parallelo di prodotti vegani accanto al mercato globale mainstream dei prodotti di origine animale.

Inoltre, questo movimento si interseca con l'ambientalismo, criticando la carne e i derivati animali in quanto ecologicamente insostenibili. Tuttavia, è irrealistico aspettarsi che questa tendenza, da sola, possa portare alla liberazione animale. Infatti, questo movimento porta con sé anche pregiudizi e violenze strutturali, come sottolineato da divers* activist* e studios* BIPOC⁵³. Pertanto, un veganismo politico femminista, materialista e intersezionale, radicato nell'ecofemminismo, nella teoria queer, nelle prospettive multirazziali, nell'anticolonialismo e nell'interdipendenza, può farsi promotore della completa emancipazione di altri corpi dall'uso e dallo sfruttamento, trascendendo le categorie di animali umani e non umani nella lotta contro il consumo e la mercificazione.

Conclusioni

In mezzo a quello che Deborah Bird Rose ha definito con precisione "il grande disfacimento"⁵⁴ della diversità della vita, un numero crescente di ricerche mette in evidenza i vantaggi sociali ed ecologici di un sistema alimentare alternativo che non si basi più sulle proteine animali⁵⁵. Questa trasformazione è resa possibile da tecnologie all'avanguardia e dal ritorno delle conoscenze indigene⁵⁶. In questo contesto, sta quindi diventando necessario e possibile liberare i miliardi di animali non umani oppressi e oggettificati dal sistema globale antropocentrico. Nel ventunesimo secolo, il femminismo dovrebbe adottare

⁵³ Omowale Adewale e Breeze Harper, *Brotha Vegan: Black Men Speak on Food, Identity, Health, and Society*, Lantern, New York 2021.

⁵⁴ Deborah Bird Rose, *Multispecies Knots of Ethical Time*, in "Environmental Philosophy", vol. 9, n. 1, 2012, pp. 127-140.

⁵⁵ G. Monbiot, *Regenesis*, cit.

⁵⁶ T. Vettese e D. Pendergrass, *Socialismo di Metà-Terra*, cit.

una prospettiva ecofemminista che riconosca l'imperativo di resistere attivamente a tutte le forme di oppressione, compreso lo sfruttamento animale⁵⁷. Questa lotta deve abbracciare un veganismo intersezionale e non identitario, concepito come aspirazione politica⁵⁸. Come suggerito da Alaimo⁵⁹ e da altre attiviste, l'eco-femminismo dovrebbe includere una dimensione politica, anziché essere confinato all'oikos dalla logica fallocapitalistica che ancora in gran parte domina il pensiero e l'azione.

Per rendere il veganismo politicamente potente quanto il femminismo intersezionale, è necessario sollecitare i governi a cessare di sovvenzionare le industrie che traggono profitto dai corpi animali. Occorre implementare politiche che garantiscano a ogni persona, soprattutto alle più marginalizzate, l'accesso a una dieta vegetale economica, sostenibile e nutriente, che non derivi dallo sfruttamento di esseri umani e non umani, troppo spesso nascosto alla vista⁶⁰. In questo senso, le intuizioni di Plumwood e Haraway restano significative per radicare la nostra politica e la nostra etica nell'esperienza incorporata⁶¹, riconoscendo al contempo l'importanza di smantellare il sistema di sfruttamento animale e di contestarlo a un livello che vada oltre la sfera privata, in direzione di un veganismo politico transcorporeo.

Traduzione dall'inglese di Chiara Stefanoni, revisione di Federica Timeto e Carlo Salzani

⁵⁷ Lisa Kemmerer, et al., *Sister Species: Women, Animals and Social Justice*, University of Illinois Press, Urbana 2011.

⁵⁸ L. Gruen e R. C. Jones, *Veganism as an Aspiration*, cit.

⁵⁹ Stacy Alaimo, *Cyborg and Ecofeminist Interventions: Challenges for an Environmental Feminism*, in "Feminist Studies", vol. 20, n. 1, 1994, pp. 133-152.

⁶⁰ F. J. Brueck (a cura di), *Veganism of Color*, cit.; April Johnson, *This Indigenous Scholar Says Veganism Is More than a Lifestyle for White People*, in "Vice" 27 marzo 2018, disponibile online all'indirizzo <<https://www.vice.com/en/article/this-indigenous-scholar-says-veganism-is-more-than-a-lifestyle-for-white-people/#:~:text=Margaret%20Robinson%2C%20an%20Indigenous%20vegan,in%20her%20Mi'kmaw%20culture>>; pattrice jones e Breeze Harper, *Sistah Vegan: Black Women Speak on Food, Identity, Health, and Society*, Lantern, New York 2020; O. Adewale e B. Harper, *Brotha Vegan*, cit.

⁶¹ Eva Giraud, 'Beasts of Burden': *Productive Tensions between Haraway and Radical Animal Rights Activism*, in "Culture, Theory and Critique", vol. 54, n. 1, 2013, pp. 102-120.

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 Ali e Vincenzo Grasso

Immaginare la complessità animale



€6.00