

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

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - info@rifugiojillphipps.org
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Asti	Centro di Documentazione Libertario Felix - cdlfelix@autistici.org - Via XX settembre, 112
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Tara	Agriturismo Vegan Il Borgo Di Tara - www.agriturismovegan.it Località Tovi Fraz. San Pietro, 13 - 0525.98011 - 3807704447
Brescia	Capre e Cavoli Bar Bistrot - Via Moretto, 61 Nuova Libreria Rinascita - Via della Posta, 7
Busto Arsizio	Gusto Arsizio Ristorante vegano - Via Palestro, 1
Catania	Libreria Calandra - Via Antico Corso, 63
Cesena	Spazio Libertario "Sole e Baleno" - subb. Valzania, 27 www.spazio-solebaleno.noblogs.org
Forlì	Equal Rights Forlì - equalrights@inventati.org
Milano	Libreria Les Mots - Via Carmagnola ang. Via Pepe Libreria Antigone - Via Antonio Kramer, 20
Napoli	Libreria Tamu - Via Santa Chiara, 10/h Libreria Ubik di To. Mar. s.r.l. - Via B. Croce, 28
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Rimini	Associazione Grottarossa - Via della Lontra, 40 Biblioteca Civica Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Libreria Anomalia - Via dei Campani, 73 Libreria Antigone - Via dei Piceni, 1 Mr. Ibis Ludopub - Via Luigi Filippo de Magistris, 91-93
San Gavino Monreale	Casa Famiglia Animali di Nessuno - animalidinessuno@gmail.com - 3473189288
San Piero a Grado	Ippoasi - Via Livornese, 762
Torino	Biblioteca Civica Centrale - Via Della Cittadella, 5 Centro Studi Sereno Regis - Via Garibaldi, 13 Libreria Comunardi - Via San Francesco da Paola, 6 Radio Blackout - Via Cecchi, 21/A
Valchiusa	KOIVU - Strada provinciale per Trausella, 20 - 3770847881
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi, 2104
Verona	Libre! - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - libreverona@gmail.com Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a

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

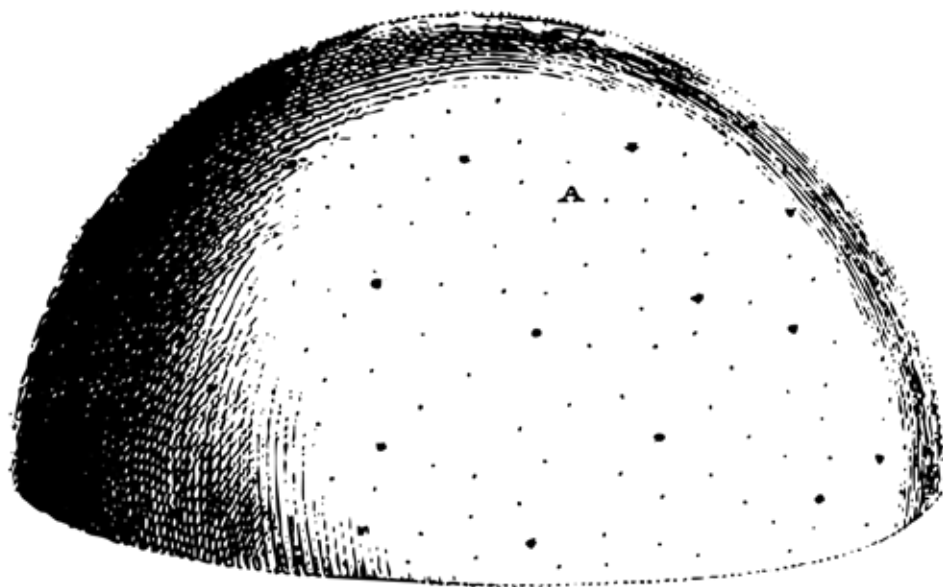
TERRITORI DELLE PRATICHE

- 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

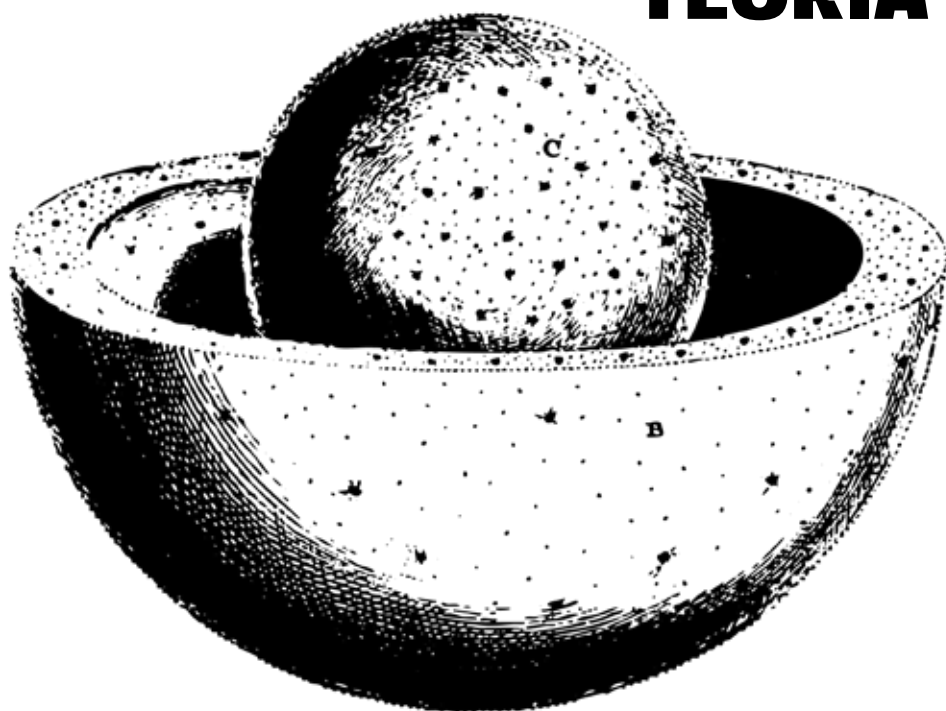
TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 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



OFFICINA DELLA TEORIA



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 accompagni 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 eterico, 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>>; patrice 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.

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 italiana¹, 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 vita², 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 morire³. 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 formano⁵, 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 tutela⁶.

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 specie⁹, 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 spettrali¹¹.

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* contemporaneo¹⁴.

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 fisionomia¹⁵.

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'esclusione¹⁶.

Per chi abbia anche solo una minima domestichezza 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 superate¹⁸.

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 capitalistica¹⁹, proponendola come versione attualizzata della caccia e della raccolta²⁰, 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 morte²¹.

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'estattivismo, 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 ambiente²².

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 sovrano²⁵: 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 mondo²⁶.

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.

suggerzioni 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.

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

Davide Buda

Introduzione

L'incremento delle temperature e le trasformazioni ambientali associate al cambiamento climatico comportano una modifica dell'ambiente e degli stili di vita degli animali umani e non umani. Le stime relative alla crisi climatica in atto delineano un panorama sempre più disastroso: non è più possibile invertire la rotta e diviene necessario attuare piani d'azione efficaci ed efficienti. Questo lavoro si propone di contribuire all'elaborazione di nuove strategie per la tutela della biodiversità che, partendo da una prospettiva fenomenologica, possano orientare l'intervento etologico e conservazionista verso pratiche più attente alla soggettività animale e alle relazioni ecologiche situate. L'obiettivo è quello di fornire una base teorico-metodologica che possa tradursi in piani d'azione più empatici, non antropocentrici e realmente responsivi ai contesti ambientali in mutamento.

Gran parte delle concezioni relative alla salvaguardia ambientale si struttura a partire da una visione antropocentrica che presuppone come vincente il punto di vista umano sia nell'ottica decisionale che nell'ottica attuativa. Partendo da un'impostazione teorica di tipo filosofico, è possibile proporre un nuovo *approccio operativo* che tenga conto delle esigenze specie-specifiche animali, a partire da una riflessione speculativa sulla loro vita e sul modo che ciascuno ha di interagire con il proprio *Umwelt*¹. Per fare questo è fondamentale mettere al centro l'individuo, inteso come soggetto portatore di una propria identità e storicità. È importante porre l'accento sul ruolo della soggettività, sia specifica di una specie sia del singolo individuo. Questo facendo leva sul concetto stesso di soggettività, che si scardina dalla tradizione filosofica di matrice cartesiana, a favore di una visione che considera l'animale come un agente attivo² in grado di rapportarsi al suo *Umwelt* liberamente.

In risposta a questa crisi ecologica ed epistemica, si rende necessario

¹ Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, trad. it. di Marco Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2013.

² Roberto Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano 2016.

un cambiamento nel modo stesso in cui ci relazioniamo agli animali non umani, a partire dalle modalità con cui li conosciamo. In questa prospettiva, la proposta di un'etologia fenomenologica si presenta come un tentativo di superare l'approccio oggettivante e antropocentrico della tradizione scientifica occidentale.

L'approccio interpretativo

Reinterpretare i comportamenti degli animali non umani in chiave fenomenologica consente di sviluppare un modello interpretativo che consideri in modo inscindibile il soggetto e il mondo-ambiente in cui tale soggetto agisce. Serve un cambio radicale di paradigma rispetto ai modelli etologici tradizionali, ancora spesso ancorati a una visione cartesiana dell'animale come organismo reattivo, privo di intenzionalità e significato. Il paradigma fenomenologico bi-costruttivista che proponiamo, ispirato da autori come Dominique Lestel, Jeffrey Bussolini e Matthew Chrulew³, assume l'animale come soggetto attivo, dotato di un proprio punto di vista, inscritto in una relazione dinamica con il proprio ambiente.

Questi autori sono tra i principali teorici dell'etologia fenomenologica. Lestel si concentra sul rapporto tra animali e ambiente, Bussolini esplora il concetto di soggettività animale, e Chrulew integra la filosofia fenomenologica con gli studi comportamentali: insieme propongono un'etologia che considera il comportamento animale non come una semplice reazione istintiva, ma come un processo attivo di costruzione di significato. Essi definiscono il paradigma bi-costruttivista come l'assunzione, da parte degli etologi, del comportamento animale quale attività di creazione di significato che permette la costruzione di mondi entro cui ogni singolo animale si inserisce. L'obiettivo finale è comprendere come l'animale inventi il proprio ambiente di vita⁴. Questo rovescia l'assunto oggettivante della scienza classica e mira a riconoscere non solo l'agire osservabile, ma anche la dimensione

³ Dominique Lestel, Jeffrey Bussolini e Matthew Chrulew, *The Phenomenology of Animal Life*, in "Environmental Humanities", vol. 5, n. 1, 2014, pp. 125-148.

⁴ «Il paradigma bi-costruttivista assume pienamente la posizione fenomenologica caratterizzando l'etologia come la scienza dell'interpretazione umana delle interpretazioni animali. Presuppone la soggettività degli animali e la collocazione situazionale dei loro osservatori umani come esseri viventi essi stessi. Piuttosto che supporre un'alienazione "oggettiva", la percezione etologica delle vite degli animali – delle attività di costruzione di significato attraverso le quali essi costruiscono i loro mondi – richiede l'assunzione di agentività e percezione in una situazione di vita condivisa. Gli etologi devono sviluppare tecniche e consapevolezza per prestare attenzione al modo in cui gli animali inventano i loro mondi: l'etologia bi-costruttivista è un'attività di invenzione piuttosto che di scoperta»: Ivi, p. 128.

esperienziale e percettiva dell'animale, intesa come *essere-nel-mondo*. In questo senso, l'etologia fenomenologica non si limita a descrivere comportamenti, ma interpreta l'emergere di significati attraverso le interazioni che il soggetto animale costruisce con il suo *Umwelt*. Quando gli animali sono considerati organismi deterministicamente adattati a un insieme di condizioni oggettive, scientificamente quantificabili e misurabili, la costruzione soggettiva del loro ambiente è totalmente invisibilizzata. Il metodo fenomenologico non rifiuta l'evidenza empirica, ma la integra in un quadro interpretativo che considera la soggettività come costitutiva della realtà osservata. Da qui nasce l'esigenza di un "ritorno ai fenomeni": non come negazione della causalità, ma come esplorazione del modo in cui gli enti – animali inclusi – si mostrano, si rivelano, si costituiscono nella relazione con il mondo e con l'altro.

L'animale-macchina è una pedina priva di qualsivoglia caratteristica intrinseca che interagisce con l'ambiente in virtù di stimoli e risposte. Questo paradigma ha stabilito e dimostrato la sua legittimità squalificando gli aspetti della realtà che ritiene incompatibili con il suo approccio, ossia l'antropomorfismo⁵, ovvero l'attribuzione – ritenuta ingenua o indebita – di intenzioni, emozioni e prospettive umane agli animali⁶. L'uomo, di fatto, è posto in una posizione elevata rispetto alle altre specie. Questo è giunto fino all'etologia che, come sostiene Eileen Crist⁷, si è in gran parte specializzata nella descrizione meccanomorfica dell'attività animale come determinata da meccanismi comportamentali, istintivi, genetici o di altro tipo⁸. Al contrario, un approccio più recente valorizza la relazionalità tra umani e non umani, riconoscendo che la comprensione dell'animale non può prescindere dal suo coinvolgimento nelle reti di significato e interazione in cui è inserito. Seguendo questa prospettiva, non si tratta di cancellare la presenza umana, ma di riconoscerne la pluralità e la continua trasformazione, riformulandola ingegnosamente per meglio comprendere il processo di attribuzione di senso condivisa⁹.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Eileen Crist, *Images of Animals. Anthropomorphism and Animal Mind*, Temple University Press, Philadelphia 1999, p. 7.

⁷ *Ibidem*.

⁸ D. Lestel, J. Bussolini e M. Chrulow, *The Phenomenology of Animal Life*, cit.

⁹ *Ivi*, pp. 129-130.

Come è possibile una scienza filosofica che sia in grado di interpretare la vita animale?

Al fine di cambiare rotta e sviluppare una prospettiva più attenta alla vita singola di ogni individuo, diventa fondamentale modificare il proprio punto di vista, in modo del tutto rivoluzionario. È necessario anteporre un passaggio teorico-filosofico di tipo fenomenologico allo studio del comportamento animale, riqualificando la vita degli animali stessi. L'applicazione di un paradigma "bi-costruttivista" apporta un approccio fenomenologico all'etologia, così da ottenere una scienza dell'interpretazione umana delle interpretazioni animali. Questo, sviluppato da Lestel, Bussolini e Chrulew, istituisce una possibilità interpretativa del significato del comportamento non umano, visto come un compito assolutamente necessario che approfondisce la stessa esperienza umana. Diviene, quindi, fondamentale assumere la soggettività degli animali e la posizione situazionale dei loro osservatori umani come esseri viventi. Il termine "bi-costruttivista" sottolinea il bisogno di sviluppare nuove modalità di interpretazione dei modi in cui gli animali costruiscono i loro mondi, enfatizzando «l'invenzione dell'invenzione e l'interpretazione dell'interpretazione»¹⁰. Si suggerisce, quindi, di fornire una prospettiva che reinterpreti l'etologia considerando il comportamento del singolo animale nella sua intersoggettività, della sua personalità e del significato delle sue azioni. E questo mantenendo al centro della riflessione l'oggettività dei dati scientifici raccolti sul campo. Questo quadro si fonda sulle intuizioni di Maurice Merleau-Ponty¹¹ e sulle teorie di Francisco Varela riguardo mente incarnata ed enattivismo¹², da cui Lestel, Bussolini e Chrulew traggono ispirazione per la loro etologia fenomenologica.

Varela, insieme ad altri autori, ha sviluppato la teoria della "mente incarnata", che suggerisce che la cognizione non è separata dal corpo, ma emergente dalle interazioni fisiche con l'ambiente. L'enattivismo, che è un concetto chiave nel suo pensiero, implica che la mente e la conoscenza si formano attraverso l'esperienza diretta e attiva dell'individuo con il mondo, non solo attraverso processi cerebrali astratti. Ne consegue che la soggettività animale non è più un dato da dedurre, ma una realtà da incontrare nel suo manifestarsi.

¹⁰ D. Lestel, *What Capabilities for the Animal?*, in "Biosemiotics", vol. 4, 2011, p. 84.

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2003.

¹² Francisco J. Varela, Eleonor Rosch e Evan Thompson, *La via di mezzo della conoscenza*, trad. it. di Isabella Blum, Feltrinelli, Milano 1992.

Attraverso la fenomenologia si deve re-imparare a guardare il mondo, osservandolo non solo secondo una chiave epistemologica del tipo causa-effetto, concentrandosi, quindi, non tanto sul “con” dei fatti, quanto sulla comprensione dell'intricata struttura del mondo e della sua costituzione, ossia sul “come” dei fatti. Questo perché l'individuo non è mai dimensione assoluta e rigida ma dinamicità.

Impatti e applicazioni del paradigma fenomenologico

Dal punto di vista etologico, questa prospettiva consente di cogliere l'interdipendenza tra agire animale e contesto ambientale, valorizzando l'esperienza situata del soggetto. In quanto soggetto situato, l'individuo costruisce sé stesso attraverso le relazioni con il proprio ambiente. Una simile visione, influenzata anche dall'etologia cognitiva, permetterebbe una rilettura di matrice non antropocentrica dell'alterità non-umana, intesa sia come singolo che come parte di una specie. Tale approccio riconosce la vita animale come frutto di un intreccio dinamico tra caratteristiche individuali, storia evolutiva e relazioni ecologiche. Si tratta di riconoscere come ogni specie sia immersa in un mondo circostante che le è peculiare, per quanto non possa essere del tutto separato da quello delle altre specie, che consentono a ciascuna di manifestare la propria soggettività.

L'applicazione della fenomenologia alla tutela e protezione delle specie in natura, con contesti sempre più fragili e in cambiamento, e allo sviluppo di piani d'azione per la conservazione, potrebbe rivoluzionare il modo in cui interpretiamo la relazione tra animali e ambiente. Considerando l'animale non solo come parte di una specie, ma anche come individuo con una propria storicità e relazione unica con il suo *Umwelt*, l'approccio fenomenologico permetterebbe di elaborare strategie di conservazione più empatiche e rispettose. Questo potrebbe tradursi in piani d'azione più efficaci, basati su un profondo rispetto per le specificità comportamentali, fisiche e ambientali delle diverse specie. Ciò che una prospettiva fenomenologica cerca di introdurre nello studio del mondo animale è la possibilità di interpretare specifiche attività di creazione di significato non umane attraverso le quali individui di altre specie costruiscono i loro mondi¹³. In questo modo, si apre uno spazio interpretativo in cui mondo umano e non umano si co-costituiscono in una rete relazionale di senso.

¹³ D. Lestel, J. Bussolini e M. Chrulaw, *The Phenomenology of Animal Life*, cit., p. 139.

L'approccio fenomenologico offre una riformulazione del concetto di vita animale, permettendone l'interpretazione in quanto vita dotata di senso. Tale presa di posizione si distanzia dalla concezione etologica classica e da quella psicologica di matrice realista-cartesiana le quali si sono, fin dalle loro origini, impegnate nell'attività di studio sistematico della vita dell'animale. Prendere sul serio l'animale significa creare le condizioni affinché possa esprimere risposte significative, non necessariamente ottimali, ma credibili perché situate e incarnate¹⁴, e implica anche un atto di rispetto inteso come *response-ability*, per usare le parole di Donna Haraway: la capacità situata di rispondere all'altro in modo etico, relazionale e attento, riconoscendo l'intreccio irriducibile che ci lega agli esseri viventi non umani¹⁵. Una differente impostazione nello studio del comportamento soggettivo dell'animale permetterebbe di studiarne la vita nel suo complesso, piuttosto che focalizzarsi su una singola capacità che, isolata, perde il legame con la vita stessa. Prendere sul serio l'animale significa ascrivergli una vita le cui dinamiche ruotano attorno all'attribuzione di significato¹⁶.

Questa ridefinizione dello spazio etologico, fondata sull'incontro intersoggettivo, apre a nuove forme di responsabilità etica e pratica, che ci impongono di riconsiderare radicalmente le modalità di conservazione ambientale.

Conclusione

La difficoltà di comprendere l'esperienza animale, come evidenziato da Thomas Nagel nel celebre *Cosa si prova a essere un pipistrello*¹⁷, originariamente pubblicato nel 1974, rende urgente sviluppare approcci fenomenologici che si avvicinino, pur senza sovrapporvisi, alla soggettività animale. Secondo Nagel, l'esperienza di un pipistrello, per esempio, è incomprensibile per un essere umano, perché non possiamo realmente entrare nella sua soggettività e comprendere cosa significhi "essere" un pipistrello, così come ogni altro animale non-umano. Questo pensiero sottolinea il bisogno di metodologie operative che rispettino l'individualità e l'esperienza unica di ogni essere vivente, pur

¹⁴ Cfr. Vinciane Despret, *Che cosa rispondono gli animali... se facciamo le domande giuste?*, trad. it. di Marinella Correggia, Sonda, Casale Monferrato 2018.

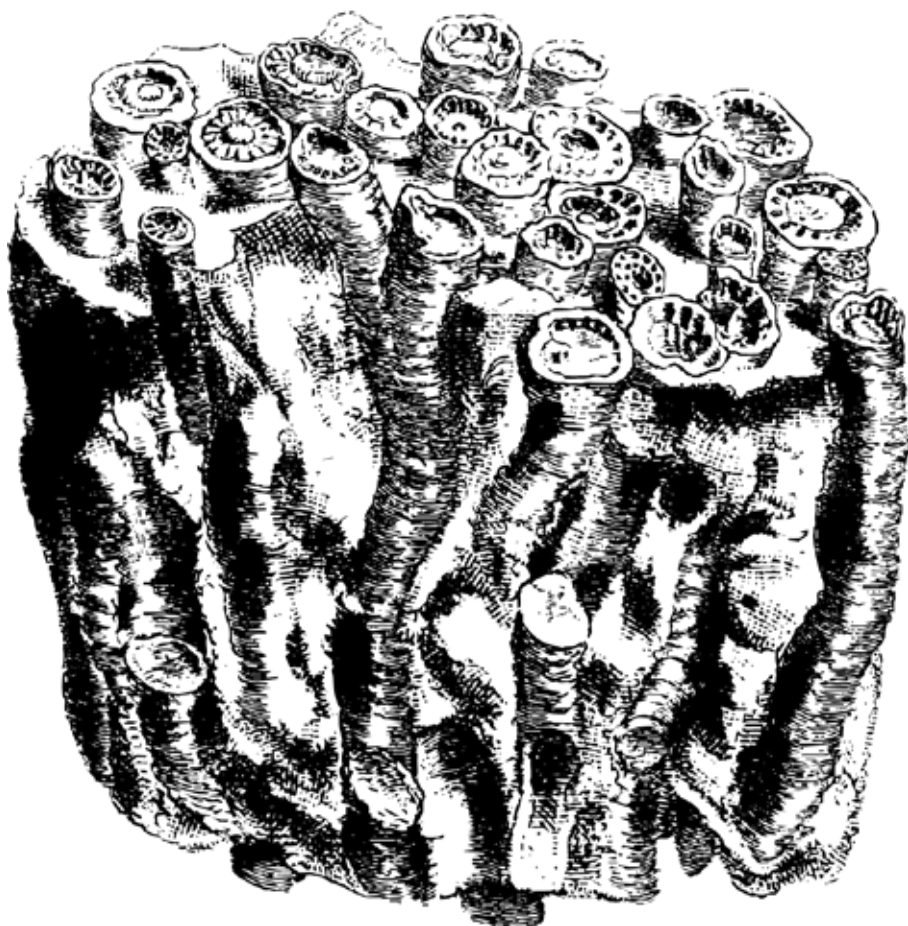
¹⁵ Donna J. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di Claudia Durastanti e Clara Ciccioni, Nero, Roma 2019.

¹⁶ D. Lestel, J. Bussolini e M. Chrulow, *The Phenomenology of Animal Life*, cit., p. 139.

¹⁷ Thomas Nagel, *Cosa si prova a essere un pipistrello*, trad. it. di Teodoro Falchi, Castelvecchi, Roma 2013.

riconoscendo i limiti nella nostra capacità di percepire appieno tale esperienza. L'adozione di un quadro interpretativo fenomenologico nei piani d'azione per la tutela della biodiversità rappresenta una svolta innovativa nella conservazione delle specie e nella gestione degli animali in aree protette. Un simile orientamento consente non solo di tutelare la biodiversità, ma anche di sviluppare strategie di conservazione che tengano conto del ruolo attivo degli animali nel costruire i propri mondi. Tale prospettiva non solo arricchisce la nostra comprensione del mondo naturale, ma potrebbe essere essenziale per affrontare le sfide ambientali future in modo etico e sostenibile. La prospettiva fenomenologica, supportata dalle altre discipline, permette di interrogarsi in merito a come possa esser interpretato il mondo da un animale non umano, sulla base di quelle che sono le sue stesse caratteristiche specie specifiche.

TERRITORI DELLE PRATICHE



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

Jakub Pichalski

Si è spesa una ingente mole di risorse per trasformare la natura in qualcosa di stabile e materiale, per pattugliare le sue linee di confine. Questa spesa ha prodotto risultati deludenti.

(Donna Haraway, *Le promesse dei mostri*)

Il 19 marzo 2025 la città di Parma è stata teatro di un presidio nazionale indetto da Coldiretti davanti alla sede dell'agenzia europea di sicurezza alimentare EFSA (*European Food Safety Authority*), per protestare contro i cibi "sintetici" e prodotti in laboratorio e difendere il Made in Italy attraverso lo slogan *#facciamoluce*. Si tratta solo dell'ultimo atto di un'operazione mediatica avviata nel 2022 da associazioni di rappresentanza del settore agro-zootecnico italiano per boicottare *ex ante* la carne coltivata in laboratorio a partire da cellule staminali animali: un prodotto biotech che si preannuncia come alternativa etica e sostenibile alla carne proveniente da allevamenti convenzionali. La battaglia contro la "carne sintetica" si configura come un esempio di politicizzazione di *issue* e pratiche – in questa fattispecie agroalimentari – da parte di attori economici che sul palcoscenico mediatico contribuiscono alla tematizzazione dell'agenda degli attori politico-istituzionali, come dimostra l'iter percorso dall'istanza contro la *cell-based meat*: dopo il lancio della petizione da parte di Coldiretti nell'autunno del 2022, la campagna è stata appoggiata da Francesco Lollobrigida e dal Ministero dell'Agricoltura, della Sovranità Alimentare e delle Foreste (MASAF), oltre che da altre organizzazioni professionali agricole, per approdare tramite un ddl in Senato nel luglio 2023 e diventare oggetto di legge nel dicembre dello stesso anno (L. n. 172/2023). Con l'entrata in vigore del provvedimento normativo, l'Italia si è qualificata come primo Stato al mondo a vietare la produzione e la commercializzazione di alimenti e mangimi costituiti, isolati o prodotti da colture cellulari o di tessuti derivanti da animali vertebrati.

Che nella carne coltivata – così come in altre biotecnologie che intervengono su corpi non umani e umani – siano riscontrabili molteplici

nodi critici è innegabile¹. Nonostante le dichiarazioni di carattere sotterriologico relative alla riduzione della sofferenza animale e dell'impronta ecologica, la proposta di un cibo derivato da materia cellulare animale non mette affatto in discussione un universo simbolico in cui appare ordinario e assolutamente legittimo ricorrere regolarmente all'oggettificazione, alla frammentazione e al consumo di esseri non umani². Tuttavia, in questa analisi a essere oggetto di discussione sono le modalità di tematizzazione mediatica del cibo biotech adottate dagli stakeholder della filiera agroalimentare italiana, dal momento che i contenuti diffusi online da associazioni di rappresentanza e istituzioni politiche costituiscono un *hotspot* per far emergere i regimi discorsivi che sottendono l'estrazione e l'accumulazione di valore dai corpi non-umani nell'industria zootecnica. La minaccia virtualmente rappresentata dalla carne "sintetica" offre un'occasione agli attori della filiera per definire e affermare pubblicamente l'identità del proprio modello di agribusiness. Nei messaggi veicolati sul web dai portatori di interesse del settore, viene messo in scena il legame instaurato con la "natura" dalle tecniche di allevamento per la produzione di carne italiana: la connessione con un presunto stato originario e incontaminato funge strategicamente da fattore di legittimazione dello sfruttamento animale, partecipando alla *naturalizzazione* di specifici rapporti di dominio.

Minaccia alle frontiere del Made in Italy

Lo spettro della carne coltivata e il sinistro presagio del suo ingresso in territorio nostrano hanno innescato nel 2022 una serie di reazioni di accesa opposizione da parte degli attori sociali coinvolti nei sistemi di produzione, distribuzione e commercializzazione di carni italiane. Di fronte alla promessa, ostentata dai promotori della *cell-based meat*,

¹ Al di là delle problematiche connesse alle singole fasi del ciclo di produzione (biopsia sul corpo dell'animale vivo; possibile utilizzo di siero fetale bovino per il liquido di coltura, ecc.), questa biotecnologia, oltre a creare un bene di consumo alternativo (dunque non sostitutivo della carne prodotta con metodi di allevamento convenzionali) percepito come più etico e sostenibile da immettere sul mercato accanto ai prodotti animali già esistenti, potrebbe rinsaldare la fede nel "dogma" della proteina animale; cfr. Carlo Salzani e Zipporah Weisberg, *Etica e politica della carne coltivata*, in "Liberazioni", vol. 13, n. 49, 2022, pp. 6-17; Alice Dal Gobbo, *Di carne post-animale e altre forme di innovazione alimentare. Appunti di ecologia politica per una lettura critica e intersezionale*, in "Effimera", 2023, disponibile online all'indirizzo: <<https://effimera.org/di-carne-post-animale-e-altre-forme-di-innovazione-alimentare-appunti-di-ecologia-politica-per-una-lettura-critica-e-intersezionale-di-alice-dal-gobbo/>>.

² Cfr. Carol J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne*, trad. it. di Matteo Andreozzi e Annalisa Zabonati, Vanda edizioni, Milano 2020.

di proteine animali redente dalla sofferenza e dalla carneficina degli allevamenti intensivi e dall'impatto ambientale che questi implicano, gli stakeholder della filiera hanno immediatamente puntato i riflettori sui pericoli del *novel food*. Tra i più strenui oppositori del cibo biotech spiccano, per intensità e frequenza di contenuti pubblicati sul web e sulle pagine social, Coldiretti e Filiera Italia: se la Confederazione Nazionale Coltivatori Diretti si presenta come la principale organizzazione di imprenditori agricoli a livello nazionale ed europeo ed è responsabile del lancio e della diffusione della petizione grazie alla distribuzione capillare delle sue sedi sul territorio³, Filiera Italia è una fondazione – costituita per volontà di Coldiretti e Inalca S.p.A., subholding del gruppo Cremonini, leader nel commercio di carne bovina in Italia – che riunisce i settori della produzione, della trasformazione e della distribuzione agroalimentare e ha tra i suoi obiettivi principali la promozione dei valori dell'autentico Made in Italy e il contrasto al cibo sintetico⁴.

La missione di salvaguardare e valorizzare la “distintività” del modello gastronomico italiano si riflette in un tipo di comunicazione mediatica che attinge a collaudate tecniche di *place branding* – lo sviluppo dell'immagine di un territorio, attraverso un'identità costruita *ad hoc*, al fine di renderlo competitivo sul mercato – e a un registro linguistico dai toni prossimi a quelli gastronazionalistici⁵ e populistici. D'altronde, non deve certo sorprendere l'alleanza venutasi a consolidare tra esponenti del governo Meloni e associazioni di rappresentanza del settore agroalimentare, data la storica interconnessione tra destre conservatrici ed élites portatrici di interessi economici, per cui valori neoliberalisti come la difesa della libertà economica e della possibilità di competere sul mercato si sposano con i principi della tradizione e dell'identità nazionale (piuttosto che di classe socio-economica), nella prospettiva di uno Stato autoritario in grado di garantire per gli attori

³ Cfr. <<https://www.coldiretti.it/chi-siamo>>.

⁴ Cfr. <<https://www.filieraitalia.it/associazione/>>.

⁵ Il concetto di “gastronazionalismo” – sviluppato dalla sociologa Michaela DeSoucey – descrive i processi attraverso cui attori politico-istituzionali costruiscono un modello identitario e promuovono un senso di attaccamento nazionale sfruttando il capitale culturale associato al cibo e alle pratiche alimentari definite come tipiche di uno specifico territorio: l'appello alla distintività delle pratiche gastronomiche può supportare la divisione identitaria tra una comunità nazionale e attori sovra- e internazionali, presentati come minaccia per le tradizioni alimentari locali; Cfr. Michaela DeSoucey, *Gastronationalism: Food Traditions and Authenticity Politics in the European Union*, in “American Sociological Review”, vol. 75, n. 3, 2010, pp. 432-455; Atsuko Ichijo, *Food and Nationalism: Gastronationalism Revisited*, in “Nationalities Papers”, vol. 48, n. 2, 2020, pp. 215-223.

sul campo un gioco meno rallentato da frizioni di carattere politico-amministrativo⁶. Ecco allora che i discorsi degli stakeholder della filiera – forti del sostegno istituzionale offerto dal MASAF – si tingono di venature populistiche, incorporando elementi strategici dell'opinione popolare come l'attaccamento nostalgico alle tradizioni gastronomiche italiane, al fine di costruire un “senso comune” nazionale attraverso l'esaltazione della minaccia al proprio bene da parte di soggetti altri e del fervente bisogno di tornare a uno stato di *normalità* a fronte dei tentativi di sovversione dell'ordine⁷.

Nella messa in scena dei rischi attribuiti all'introduzione della carne coltivata, è possibile rilevare una duplice forma di alterizzazione, che investe sia il prodotto che gli stessi produttori/promotori: da un lato, gli stakeholder della filiera zootecnica, adottando l'immagine tipicamente populista del “noi vs loro” e del “popolo italiano vs élites globali”, vantano il merito di aver fatto luce su «un business in mano a pochi ricchi e influenti del mondo»⁸; dall'altro, tramite dinamiche di stereotipizzazione, vengono notevolmente amplificate magnitudo e probabilità di danni legati all'immissione della carne coltivata, sul piano ambientale⁹, sanitario, economico e culturale. Con riferimento a quest'ultima dimensione, stratagemma retorico impiegato frequentemente è quello di radicare le pratiche di produzione e consumo di prodotti di derivazione animale nel passato, in una temporalità non meglio rintracciabile, ma spazialmente localizzata su suolo italico, come mostrano le parole di Luigi Scordamaglia, membro del CdA di Filiera Italia e Inalca:

[È importante] tenere vivo il rapporto tra terra e produzione di cibo, contro l'omologazione e contro chi crede di poter cancellare tradizioni millenarie sostituendole con processi industriali e laboratori, sempre

⁶ Cfr. Giulio Moini, *Neoliberismo*, Mondadori Università, Milano 2020.

⁷ Cfr. Coldiretti, *Una firma contro il cibo sintetico: scatta la mobilitazione* Coldiretti, 10 novembre 2022, dove si legge un'affermazione al riguardo del presidente della Coldiretti Ettore Prandini: «siamo pronti a dare battaglia poiché quello del cibo Frankenstein è un futuro da cui non ci faremo mangiare», articolo disponibile online all'indirizzo: <<https://www.coldiretti.it/economia/una-firma-contro-il-cibo-sintetico-scatta-la-mobilitazione-coldiretti>>.

⁸ Coldiretti, *La carne sintetica inquina 25 volte di più*, 13 maggio 2023, articolo disponibile online all'indirizzo: <<https://www.coldiretti.it/economia/ambiente-la-carne-sintetica-inquina-25-volte-di-piu>>.

⁹ *Ibidem*; per legittimare il proprio discorso sui rischi della carne sintetica, Coldiretti fa ricorso anche a fonti di carattere scientifico: a partire dal 13 maggio 2023, nei comunicati sul sito dell'associazione viene reiteratamente citato l'articolo *Environmental Impacts of Cultured Meat: A Cradle-to-gate Life Cycle Assessment* di Derrick Risner et al. del 2023, disponibile online all'indirizzo: <<https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2023.04.21.537778v1>>, sul possibile maggiore impatto ambientale in termini di CO₂ della carne coltivata in bioreattori: uno studio pubblicato online in *pre-print* e in attesa di revisione scientifica.

con l'obiettivo di informare con trasparenza il consumatore per consentirgli scelte pienamente consapevoli¹⁰.

Canalizzando ansie socialmente diffuse all'interno di forme discorsive non di classe, bensì incentrate sui diritti dell* consumator*, e facendo assumere al potere economico le fattezze di una necessità legittimata e disinteressata, viene accentuato il divario tra l'identità gastronomica nazionale e prodotti estranei privi di distintività, tra il calore vitale della terra e la sterile freddezza dei laboratori scientifici. L'obiettivo degli stakeholder, neanche troppo implicito, è quello di minare l'accettazione da parte di potenziali futur* consumator*, capitalizzando sulla narrazione dei rischi connessi all'artificialità dei cibi biotech: la stessa etichetta scelta per il prodotto boicottato, "carne sintetica", è in questo senso significativa della volontà di trasmettere uno specifico *frame* cognitivo entro cui inquadrare il *novel food*, configurandolo come indegno di far parte della dieta della popolazione italiana, in quanto spogliato della storia, del sapore e dell'identità della carne proveniente dagli allevamenti convenzionali e riprodotto all'interno di un'apparecchiatura tecnica che induce reazioni biologiche manipolando materia cellulare. In questo sforzo diretto a sollecitare il *bias* di naturalezza della propria platea di utenti è possibile scorgere, a ben vedere, la classica logica dualistica basata sulla costruzione di differenze e sull'affermazione e stabilizzazione di identità, collocate lungo una scala di valori per cui una particolare categoria o soggettività è senz'altro superiore alle altre¹¹.

Una guerra di posizione

Se è vero che spesso i dispositivi concettuali di binarizzazione oppositiva si configurano come un modo per ribadire rapporti di potere tra soggetti ordinati gerarchicamente, per cui alcune categorie di attor* – appartenenti o meno alla specie umana – vengono alterizzat* tramite l'associazione al polo "naturale", "selvaggio" e "incolto", il quadro generale è tuttavia molto più complesso di come potrebbe apparire a prima vista. Come ammonisce Richard Twine, nell'utilizzo strategico di tali dispositivi, «i gruppi dominanti possono sfruttare la "natura" per

¹⁰ Filiera Italia, *Denominazioni della carne – Filiera Italia 'No del Senato agli abusi: buona notizia per i consumatori'*, 6 luglio 2023, disponibile online all'indirizzo: <<https://www.filieraitalia.it/denominazioni-della-carne-filiera-italia-no-del-senato-agli-abusi-buona-notizia-per-i-consumatori/>>.

¹¹ Cfr. Val Plumwood, *Femminismo e dominio sulla natura. Un percorso verso il sé ecologico*, trad. it. di Sara Marchesi, Prospero Editore, Novate 2024.

ottenere le risorse concettuali con cui costruire l'identità [T.d.A.]»¹².

Sin dagli esordi della battaglia contro la carne sintetica, le maggiori associazioni di rappresentanza del settore agrozootecnico, allo scopo di mantenere il proprio ascendente sulle abitudini di consumo della popolazione italiana, hanno schierato in prima fila un ricco armamentario di polarità antinomiche, tra cui figurano tradizione vs innovazione, distintività vs omologazione, locale vs globale e, soprattutto, naturale vs artificiale. L'invito a optare per il primo dei termini di queste coppie antitetiche emerge nel manifesto della petizione diffuso da



Fig. 1) Manifesto della petizione Coldiretti (<https://www.ilpuncocoldiretti.it/attualita/economia/una-firma-contro-il-cibo-sintetico-scatia-la-mobilitazione-coldiretti/>)

Coldiretti, vero e proprio *exemplum* di ricorso strategico ad antinomie grafiche e concettuali (Fig. 1). Attraverso una partizione longitudinale del layout, ci viene chiesto esplicitamente di prendere posizione e non

¹² Richard Twine, *Animals as Biotechnologies. Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*, Earthscan, New York 2010, p. 4.

restare indifferenti di fronte ai rischi connessi agli alimenti biotech, puntando a influenzare il voto già nella differente evidenziazione – di tipo semaforico – delle denominazioni dei candidati, mediante la quale viene dato il via libera di fronte al “cibo naturale” e intimato l’arresto dinanzi al “cibo sintetico”. La barriera tra ciò che viene definito “naturale” e quanto è marchiato come “artificiale” è costruita su più livelli: innanzitutto sul piano cromatico, per cui alle tonalità diurne (cielo azzurro; sole raggianti che illumina verdi pascoli) degli allevamenti convenzionali si contrappongono le tinte fosche e tetre dei laboratori di ricerca; sul piano iconografico, dove la sfida è tra il cibo che ha origine da animali ruminanti su ampi spazi aperti – presidiati dai vassilli di Coldiretti e Filiera Italia – e il cibo generato entro angusti spazi frequentati da scienziat* dall’aria tormentata, intent* a maneggiare sinistre ampolle tra fumi e liquami presumibilmente tossici (da notare il simbolo di pericolo radiazioni evocante il bioreattore); sul piano verbale, infine, al quale afferiscono i messaggi di allarme relativamente a un alimento «prodotto in un bioreattore da cellule impazzite», colpevole di «spezza[re] lo straordinario legame che unisce cibo e natura».

Le linee di confine sorvegliate dagli stakeholder di filiera sono, in ultima analisi, quelle fra tradizione e innovazione, tra naturalità e artificialità e, sebbene declinate tematicamente in un certo modo, tra natura e cultura. Eppure una distinzione netta tra natura e tecnica, tra natura e cultura, non può sussistere in alcun campo, men che meno quello alimentare, dove ogni prodotto di derivazione vegetale o animale, prima di giungere sul piatto, è sottoposto ad articolati processi di trasformazione tali da rendere l’artificio connaturato alla produzione, anche soltanto nei termini di una manipolazione della materia prima mediante strumenti o agenti esterni. L’industria zootecnica, tutelata dalle firmatarie della petizione, è essa stessa caratterizzata da procedimenti tecnici di allevamento – variabili a seconda dell* animali implicat* e della destinazione d’uso – che difficilmente potrebbero essere classificati come “naturali”: la selezione delle razze più docili e performanti, per cui l* animali sono valutat* sulla base di rappresentazioni statistiche come l’EBV (*Estimated Breeding Value*), una stima dell’effetto genetico additivo di un individuo per tratti migliori rispetto a resa di carne e resistenza alle malattie; l’inseminazione artificiale per incrementare la capacità riproduttiva e concentrare le nascite al momento opportuno; l’utilizzo sistematico di ormoni e mangimi iperproteici per

accelerare la crescita; ecc¹³. L'attuale trauma ecologico legato al riscaldamento globale – dei cui effetti è ormai accertato il contributo apportato dagli allevamenti intensivi e per il quale la carne coltivata viene proposta come presunto rimedio – rende ulteriormente inconsistente l'idea di una separazione netta tra storia umana e storia naturale e testimonia l'interdipendenza di ambienti, sistemi umani e non umani¹⁴. In sostanza, seguendo la lezione di Donna Haraway, la Natura non è altro che un artificio retorico, un *topos* e un *tropos*, né fuori di noi né dentro noi, non una risorsa cui attingere né uno sfondo per l'azione di una specie sulle altre¹⁵.

Attraverso il “giardino delle delizie”

Nonostante il persistente rischio di slittamento da un polo all'altro, gli stakeholder agroalimentari si ergono a paladini dei confini di una Natura minacciata da prodotti biotecnologici come la carne coltivata, sebbene quest'ultima, pur essendo prodotta in laboratorio, non possa certo dirsi “di sintesi”, in quanto costituita da cellule animali (fatte proliferare entro liquidi di coltura e maturare nei bioreattori). Dai discorsi della filiera emerge come il *peccato originale* della carne coltivata risieda nella lacerazione di confini da pattugliare con orgoglio, nella violazione di un rapporto tra sfere distinte da mantenere in maniera prescrittiva così com'è, un modo di esistere e produrre autentico e radicato nella storia del proprio territorio.

Nel contesto occidentale, la dialettica natura/cultura (nonché nelle varianti natura/civiltà e natura/tecnica) è invero funzionale alla legittimazione del dominio dell'umano apparentemente non marcato (ma spesso maschio, bianco, eterosessuale e proprietario) su attor* non-uman*, ambiente e attor* uman* alterizzat*. Di volta in volta tale distinzione binaria ed essenzialista viene riproposta in forme e modalità diverse, rimarcando la positività di uno dei poli, sicché, qualora vantaggioso per l'umano dominante, il concetto di “natura” diventa un valido alleato per giustificare determinate pratiche, salvaguardando o rendendo apparentemente possibile il ritorno a uno stato “naturale”,

¹³ Cfr. R. Twine, *Animals as Biotechnologies*, cit., pp. 84-94.

¹⁴ Cfr. Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, in “Critical Inquiry”, vol. 35, n. 2, 2009, pp. 197-222; Timothy Morton, *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*, trad. it. di Vincenzo Santarcangelo, Nero, Roma 2018.

¹⁵ Cfr. Donna Haraway, *Le promesse dei mostri*, trad. it. di Angela Balzano, DeriveApprodi, Roma 2019.

“incontaminato”¹⁶.

“Natura” si configura nei discorsi della filiera come una tecnologia al servizio dell’umano, un dispositivo per giustificare e rendere ordinario tutto un insieme di pratiche che decretano l’esistenza e la morte di animali non uman*. Entro queste narrazioni, gli esseri non umani – categorizzati come essenzialmente sfruttabili per fini umani e dunque, in questa fattispecie, edibili – sono coinvolti in processi di strumentalizzazione materiale e semiotica, dentro veri e propri meccanismi di *rendering*: le vite animali vengono inglobate in modi di produzione capitalistica che estraggono valore dalla resa performativa dei corpi e dalla loro resa in immagini virtuali¹⁷. Viene riprodotto e coltivato uno specifico immaginario popolato da animali felici su campi verdi e sotto cieli soleggiati, che rappresenta la vita animale, su un piano materiale e su un piano simbolico, come capitale disponibile e persino “grato” a cui attingere, confermando l’inevitabilità delle relazioni d’uso stabilite tra uman* e non uman*. L* attor* deputat* a realizzare e diffondere tali immagini sono ovviamente quell* che tirano le fila del settore agrozootecnico, come imprese agricole, associazioni di rappresentanza e ministero preposto alle politiche agricole, che dettano le regole del discorso sul non-umano in una sorta di «politica semiotica della rappresentazione»¹⁸: all’interno di questi dispositivi di visualizzazione, ciò che è ritratto viene privato della propria soggettività e riconfigurato quale “oggetto” di rappresentazione, disancorato dai propri nessi relazionali più prossimi e ricollocato nel dominio di chi detiene il potere di rappresentare.

La scelta del palco da cui pronunciare i discorsi non è affatto casuale, dal momento che, come ricorda Nicole Shukin, «le ideologie politiche esprimono i propri particolari interessi come ventriloqui, mentre sembrano parlare dal luogo universale e disinteressato della natura»¹⁹. Le narrazioni sulla carne proveniente da allevamenti italiani predispongono una cornice per le operazioni di costruzione, stabilizzazione e tutela di un business remunerativo, con interessi commerciali da salvaguardare, contribuendo alla legittimazione di specifici rapporti, non già di produzione, quanto di potere. Dietro alle dichiarazioni sull’obbligo morale di difendere la “sacralità della natura” si cela la

¹⁶ Cfr. Federica Timeto, *Animali si diventa. Femminismi e liberazione animale*, Tamu, Napoli 2024, p. 182.

¹⁷ Cfr. Nicole Shukin, *Capitale animale. Biopolitica e rendering*, trad. it. di Bianca Nogara Notarianni, Tamu, Napoli 2023.

¹⁸ D. Haraway, *Le promesse dei mostri*, cit., pp. 88-90.

¹⁹ N. Shukin, *Capitale animale*, cit., pp. 24-25.

naturalizzazione degli attributi di strumentalità ed edibilità che in tali rapporti gerarchici sono da applicarsi all* non uman*.

Ciò che non entra in scena in questo racconto è in definitiva l'incorporazione dell* animali, fin nei più profondi recessi microbiologici, nelle tecnologie di produzione dell'umano che su di loro capitalizza: al di là delle divergenze di carattere quantitativo e qualitativo, che si tratti delle cellule staminali prelevate da corpi animali o delle forme di allevamento tradizionale e industriale, intensivo ed estensivo, la logica che non può essere aggirata è sempre quella che sottende i processi di oggettivazione, frammentazione e consumo di animali non uman*, la cui edibilità, piuttosto che essere parte costitutiva e ineludibile della loro essenza, è invece il risultato di determinati processi storico-sociali. Tra questi processi figurano senza ombra di dubbio quelli connessi ai modi di produzione capitalistici, il cui potenziamento non a caso è correlato con l'aumento di estensione e con l'intensificazione dello sfruttamento della vita animale.

Obiettivo comune all'industria della carne coltivata e alla filiera zootecnica – piuttosto che favorire e far emergere ciò che è “naturale”, inteso come autentico e spontaneo – è quello di disciplinare e rendere docile la corporeità non-umana, in una prospettiva di dominio cognitivo e materiale su quanto è oggetto di naturalizzazione, ovvero ciò che già *ab origine* è stato concepito per diventare strumento al servizio dell'umano. Ecco allora che il “peccato”, certamente non originale, della carne coltivata sta nell'incapacità di disinnescare lo sfruttamento di corpi non umani e nel potenziamento offerto alla concezione di questi ultimi come laboratori di produzione: la possibilità di produrre carne senza la necessità di monitorare e gestire il ciclo di vita animale – riproduzione, nascita, crescita, morte – rientra appieno, rafforzandolo ulteriormente, nel paradigma del corpo non umano come risorsa, nella direzione di una standardizzazione e un efficientamento delle linee produttive e riproduttive.

Ciò che resta al centro di questi processi è sempre e comunque l'umano – un certo tipo di *umano* – persuaso di poter disporre, regolare ed estrarre valore da ciò che umano – in una delle innumerevoli concezioni possibili, a seconda dei rapporti di potere in causa – non è. Al centro di queste operazioni c'è un umano convinto di muoversi liberamente in uno spazio immaginato come orientato secondo assi precisi, spazi regolari demarcati da linee di confine invalicabili: le coordinate da seguire vengono indicate di volta in volta, a seconda del contesto sociale e politico, dal solo attore dotato di *res cogitans*, unico in grado

di controllare e manipolare per i suoi fini la *res extensa*. Lo stesso animale “eccezionale” sicuro di poter correggere tramite specifici *techno-fix* – di cui la carne coltivata è soltanto l’ennesimo esempio – gli effetti deleteri – non già mere “esternalità” – che il regime ecologico capitalista ha sul pianeta e su chi lo abita, cieco del fatto che vie alternative, antispeciste e sostenibili per l’ambiente, già esistono e sono percorribili. Proprio la possibilità di scegliere di non consumare alimenti animali costituisce di per sé, come ha ben argomentato Rasmus Rahbek Simonsen²⁰, un indizio di quanto poco solide, intransitabili e “naturali” siano certe barriere identitarie, tra umano e non-umano, tra natura e cultura.

²⁰ Cfr. Rasmus R. Simonsen, *Manifesto Queer Vegan*, trad. it. di Massimo Filippi e Marco Reggio, Ortica Editrice, Roma 2014.

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

Giorgia Pagliuca

Introduzione: perché l'intersezionalità conta nella liberazione animale

Negli ultimi anni, il veganismo ha conosciuto una crescente diffusione nel Nord globale, spesso presentato come una scelta individuale e apolitica legata alla salute o al consumo etico. Se da un lato questo discorso ha contribuito a una maggiore consapevolezza verso lo sfruttamento animale, dall'altro ha prodotto un paradigma ristretto ed escludente: bianco, borghese, abile e neoliberale. Come sottolineano le sorelle Aph e Syl Ko, questo tipo di attivismo rischia di riprodurre le stesse strutture di dominio che dichiara di voler combattere, ignorando le connessioni tra specismo, razzismo, colonialismo, classismo e abilismo¹. In controtendenza rispetto a questo modello depoliticizzato, il VINE Sanctuary (acronimo di Veganism Is Not Enough), situato nel Vermont rurale, propone una visione radicalmente diversa. Fondato da attiviste queer e disabili, il santuario concepisce la liberazione animale come inseparabile dalle lotte per la giustizia razziale, di genere e ambientale. Piuttosto che trattare gli animali come soggetti passivi da “salvare”, VINE si definisce come una comunità multispecie co-costruita, fondata su principi come la presunzione di competenza e il privilegio del rischio, mutuati dall'elaborazione politica dei disability studies².

Questo contributo intende analizzare come il VINE Sanctuary metta in pratica una concezione strutturale dell'intersezionalità – secondo la definizione di Patricia Hill Collins – non solo a livello teorico, ma nelle pratiche quotidiane di cura, organizzazione interna e comunicazione pubblica³. A partire da un'esperienza di ricerca sul campo e da interviste condotte nel febbraio 2025 con la co-fondatrice patrice jones e la direttrice operativa Cheryl Wiley, si esplorerà il modo in cui il santuario rompe con i modelli dominanti della militanza animalista, rappresentando così un potente esempio di come la cura possa

¹ Aph Ko e Syl Ko, *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, trad. it. di feminoska, Vanda edizioni, Milano 2020.

² Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha, *Care Work: Dreaming Disability Justice*, Arsenal Pulp Press, Vancouver 2018, pp. 63–64.

³ Patricia Hill Collins, *Intersezionalità come teoria critica della società*, tr. it. di Pietro Marturi, UTET, Torino 2022.

diventare coalizione e la convivenza interspecifica un laboratorio politico in divenire.

Chi fa il VINE: queer, crip e working-class

Nel panorama dei santuari statunitensi, VINE si distingue non solo per l'approccio teorico ma anche per la composizione delle persone che lo rendono possibile. La maggior parte delle lavoratrici e dei lavoratori – a livello gestionale, operativo ed educativo – si identifica come queer, disabile o in entrambe le categorie. Come dichiarato da patrice jones, co-fondatrice del santuario, «la maggior parte del nostro staff è queer, disabile o entrambe le cose»⁴, una condizione che non è vista come un limite, ma come un motore di visione politica.

Fin dalle origini, VINE è stato pensato come uno spazio radicalmente intersezionale, in cui la liberazione animale è parte di un progetto più ampio di giustizia sociale. «Siamo state attiviste sociali fin dagli anni Settanta», ha raccontato jones. «Abbiamo sempre incorporato un'analisi di razza, genere, disabilità e classe in quello che facciamo». Questa prospettiva si riflette non solo nei discorsi ma nelle pratiche quotidiane: dall'organizzazione degli eventi pubblici ai modi in cui si interagisce con gli animali, dall'uso del linguaggio alla gestione interna. jones, ad esempio, è membro del consiglio della biblioteca comunale e del comitato per l'inclusione del paese; Cheryl Wiley, direttrice operativa, collabora con l'ente locale di protezione animali. Ogni anno VINE organizza *Rainbowpalooza*, un evento che unisce un festival queer e una fiera vegana, e un LGBTQ+ speak-out autunnale. «Siamo le uniche a organizzare eventi gay nel nostro paese», ha detto jones, «e la gente viene da tutto il New England».

La cura della comunità si riflette anche nei piccoli gesti: ogni compleanno del personale viene celebrato con una torta vegana fatta in casa, preparata da Cheryl. «Non abbiamo una pasticceria vegana qui intorno, quindi gliela faccio io. Ognuno può scegliere tra *baked cake* o *ice cream cake*», mi ha raccontato ridendo. «E a Natale facciamo centinaia di biscotti vegani che distribuiamo a tutto il vicinato: veterinari, corrieri, la biblioteca...». Quando consegna le scatole di biscotti, Cheryl ha una regola: «Dico sempre: "Dite pure che sono vegani solo dopo che li avete mangiati" – e spariscono sempre tutti!». Anche la

⁴ Nel testo sono presenti numerosi estratti di interviste condotte da chi scrive al VINE Sanctuary con la co-fondatrice e altre persone responsabili del santuario. Se non sono presenti note bibliografiche, si tratta di una citazione tradotta e trascritta dalle interviste.

relazione con il cibo, quindi, diventa un gesto pedagogico che sfida lo stereotipo della cucina vegana come *punitiva* o *triste*. Il veganismo a VINE è vissuto come convivialità e condivisione, un mezzo per costruire relazioni e *normalizzare* altre possibilità, con una attenzione al quotidiano come spazio politico che attraversa l'intero santuario. VINE, dunque, non è solo un luogo in cui si salva qualcuno: è un luogo che si costruisce collettivamente, giorno dopo giorno, nella fatica e nella gioia, nella cura reciproca e nell'umorismo («Cheryl è famosa per il suo *chili* di fagioli e la zuppa di cetrioli!»). La quotidianità del santuario è fatta anche di lavoro fisico intenso, faticoso, spesso invisibile e sottovalutato. Molte delle persone che vi lavorano – compresa Cheryl, che coordina le operazioni – svolgono mansioni manuali, di cura sanitaria, manutenzione, gestione del fieno e delle strutture, spesso senza ruoli rigidi o manageriali. Come nel caso di molti spazi femministi e queer, la divisione tra lavoro concettuale e lavoro pratico sfuma: il pensiero si fa gesto, e la politica si costruisce con le mani sporche di paglia e letame. Il fatto che il team sia composto in larga parte da persone queer, disabili e working-class non è secondario: rappresenta un posizionamento che rompe con l'immaginario elitario dell'attivismo vegan e lo colloca invece dentro una rete di precarie alleanze⁵. In questo senso, la struttura del santuario riflette un sapere incarnato e relazionale che ricorda il *diversity work* di cui parla Sara Ahmed⁶: un lavoro affettivo, spesso frustrante, portato avanti in contesti che non sono stati pensati per accogliere quella stessa diversità. Come ha notato Jack Halberstam, la precarietà e la vulnerabilità possono diventare luoghi di resistenza: «il fallimento queer non è un errore, ma uno spazio di creazione e risignificazione»⁷. VINE non si presenta come un modello perfetto, ma come un organismo vivente che negozia ogni giorno la propria possibilità di esistere: tra le difficoltà economiche, il burnout, i vincoli sanitari, e la necessità di restare fedeli a una politica della cura che non sia paternalista.

Embodied coalition: cura, agency e alleanze interspecie

Il VINE Sanctuary non concepisce la cura come un'azione

⁵ Aph Ko e Syl Ko, *Afro-ismo*, cit.

⁶ Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, pp. 171-173.

⁷ Jack Halberstam, *L'arte queer del fallimento*, trad. it. di Goffredo Polizzi, Minimum Fax, Roma 2022, p. 19.

unidirezionale, ma come un processo reciproco, situato, incarnato. I corpi degli animali non umani, con le loro memorie, ferite e desideri, non sono oggetti da salvare: sono co-autori della vita collettiva del santuario. Come ha dichiarato patrice jones, co-fondatrice di VINE, «consideriamo il santuario come una comunità multispecie co-creata dai residenti non umani». Ogni decisione – dall'organizzazione degli spazi alle pratiche sanitarie – viene pensata con gli animali, e non soltanto per loro. Questa visione si basa su due principi mutuati dal movimento per i diritti delle persone disabili: la presunzione di competenza e il privilegio del rischio. Spiega jones: «Presumiamo che gli animali adulti siano capaci di prendere decisioni per sé. Solo quando abbiamo prove contrarie, o quando sappiamo qualcosa che loro non possono sapere – come il funzionamento di un antibiotico – interveniamo contro la loro volontà». Allo stesso modo, il privilegio del rischio riconosce che ogni individuo ha il diritto di correre rischi – come giocare, esplorare, o scegliere il proprio spazio – senza che un'autorità paternalistica glielo impedisca. Questa impostazione rompe con molti modelli di santuario apparentemente antispesisti ma strutturati su una forma sottile di supremazia umana. «Molti santuari, anche se parlano di liberazione animale, trattano gli animali come bambini eterni», ha commentato jones, «usano nomignoli, li chiamano “sweet boy” o “baby”, negando la loro soggettività adulta». Il linguaggio quotidiano è parte integrante di questa politica: «Da noi si dice “signori e signore”, “elders”, non “cuccioli”. È una questione di rispetto», ha aggiunto Cheryl Wiley.

Anche le relazioni interspecifiche sono attraversate da memorie e genealogie di dolore. È il caso di Coco, una vacca di quindici anni, descritta come riservata e paziente, ma che «non amava essere abbracciata. Se qualcuno la abbracciava nonostante gli avvisi, si ritrovava a terra. Era il suo modo di dire: “Ti avevo avvertito”». Questo esempio non serve solo a raccontare un carattere, ma a ricordare che la cura non è mai neutra: implica potere, ascolto, e la disponibilità a riconoscere l'altro anche quando ci mette a disagio. Ogni nome al VINE porta con sé una storia, e spesso è l'animale stesso a determinarlo. Moxie, ad esempio, è una mucca nata in un caseificio industriale e arrivata al santuario da vitella con tanta personalità da vendere. Tre anni dopo, è stata accolta anche la madre biologica, che appena scesa dal trasporto «mise in riga capre e pecore con una sicurezza regale». Fu in quel momento che il personale si rese conto da dove venisse “la grinta di Moxie” (in inglese, *moxie* significa appunto coraggio, determinazione). Altre volte, i nomi riflettono alleanze impreviste. È il caso di Karma, una pecora che fin

dal suo arrivo ha cominciato a corteggiare insistentemente Bragi, un montone di 400 chili famoso per il suo atteggiamento invadente. «Lo ha stremato da subito», ha raccontato Wiley, «lo seguiva ovunque, finché lui si buttava per terra esausto, e lei si limitava a stargli sopra a fissarlo». Per settimane, il santuario ha vissuto una pace insperata. Da lì, il nome: Karma. Anche il caso di Mr. Milkshake Moo mostra come la relazione influenzi l'attribuzione del nome. Salvato da una situazione di grave maltrattamento, ha trascorso mesi in cura presso un agente per la protezione animali che lo ha chiamato Milkshake. Quando è arrivato a VINE, rispondeva già a quel nome, e così è stato ribattezzato con rispetto: Mr. Milkshake Moo.

Questi episodi non sono solo aneddoti: rappresentano una forma di sapere situato, frutto di relazioni lente, attente, incarnate. Come afferma pattrice jones, la cura interspecie è «un'abilità relazionale che si sviluppa nel tempo, e che comporta vulnerabilità da entrambe le parti»⁸. In questa prospettiva, il santuario diventa un luogo epistemico: uno spazio in cui i saperi si producono attraverso l'intimità, il tempo, e il rispetto. Una coalizione incarnata che, nel suo piccolo, disinnesci l'antropocentrismo della medicina veterinaria, del linguaggio educativo, e persino del pensiero teorico.

Riprodurre la libertà: fertilità, controllo e autodeterminazione

Se la liberazione animale si limitasse alla salvezza dalla morte, rischierebbe di riprodurre, in forme più dolci, gli stessi dispositivi di controllo che regolano le vite animali nelle industrie. Il VINE Sanctuary mette invece in discussione anche uno degli aspetti più profondamente colonizzati del corpo animale: la riproduzione. Qui, non è solo il consumo della carne o del latte a essere messo in crisi, ma l'intera logica produttivista che definisce chi può nascere, quando, e per quale scopo. La questione riproduttiva viene affrontata con un equilibrio complesso tra responsabilità, sicurezza e autodeterminazione. Tutti gli animali maschi vengono castrati, ma la scelta non viene mai naturalizzata: «Per noi è una tragedia – ha spiegato pattrice jones – ma è assolutamente necessaria. Alcuni dei nostri residenti più anziani o malati non sopravviverebbero a una gravidanza». La castrazione è dunque considerata una violazione necessaria, un'eccezione pensata

⁸ pattrice jones, "Madness and method at the VINE sanctuary", in Lori Gruen e Fiona Probyn-Rapsey (a cura di), *Animaladies*, Sydney University Press, Sydney 2018, pp. 3-18.

per proteggere la pluralità della comunità multispecie, non un atto di routine neutrale o “etico per definizione”.

Diversa è invece la gestione della fertilità per gli uccelli. Al contrario di molti santuari che raccolgono e sopprimono sistematicamente le uova, a VINE si adotta una politica di rispetto della libertà riproduttiva. Se una gallina mostra intenzione di covare, viene lasciata fare, a meno che non si trovi in un luogo pericoloso. Questo ha portato negli anni alla nascita di piccole linee familiari quasi ferali: galli e galline jungle fowl, provenienti da allevamenti da combattimento, che «scompaiono per settimane e poi tornano con dei pulcini. Letteralmente, non sappiamo dove vadano», ha raccontato Jones. I loro corpi leggeri e resistenti – frutto dell'incontro tra domesticità e selvatichezza – permettono loro di volare oltre recinzioni di tre metri. In un contesto rurale ma non ostile, queste nascite non sono percepite come un problema, bensì come un'esperienza di comunità interspecie autonoma.

Anche tra i mammiferi, l'esperienza della maternità non è negata a priori. Un caso emblematico è quello di Ebony, una vacca salvata dopo mesi di vita allo stato brado, durante i quali era riuscita a sfuggire alla cattura insieme al suo vitello. Quando è arrivata al santuario, era molto magra e apparentemente in fase di recupero. Solo mesi dopo si è scoperto che era nuovamente incinta, e il giorno della nascita la giovane madre ha replicato il comportamento tipico delle mandrie selvatiche: ha nascosto la sua piccola in una fitta area di felci, fuori dalla recinzione, per proteggerla. «Ci sono volute due ore per trovarla», ha raccontato Cheryl Wiley. Questo gesto, pur non pianificato né autorizzato, è stato accolto con rispetto, come prova tangibile di una soggettività attiva, resiliente e competente.

L'approccio del santuario si discosta dalle retoriche veterinarie e animaliste che celebrano lo *spay and neuter* come una prassi universale, positiva, deproblematizzata. «Noi lo consideriamo un atto triste», ha sottolineato Jones, «perché priva qualcuno di una delle esperienze più significative della vita». La possibilità di riprodursi, al VINE, è quindi trattata come un diritto, non come un automatismo da sopprimere. La cura, in questo caso, si fa politica riproduttiva: un gesto che implica la responsabilità di ogni intervento sul corpo altrui, umano o animale che sia. Attraverso queste pratiche, il santuario costruisce una forma di libertà relazionale, fatta di contrattazioni, decisioni situate e attenzione ai desideri. Non esiste un principio unico, ma una tensione costante tra libertà e sicurezza, tra agency individuale e cura collettiva. In questo senso, VINE pratica una forma di riproduzione della libertà,

nel senso letterale del termine: non solo garantire la vita, ma permettere la moltiplicazione fuori dai codici dominanti dell'utilità, del possesso e del controllo.

Guardare diversamente: epistemologie interspecie ed educazione trasformativa

La conoscenza prodotta nei santuari non si limita alla trasmissione di informazioni sulla sofferenza animale. Al contrario, luoghi come il VINE Sanctuary si configurano come dispositivi epistemici radicali, che mettono in discussione la posizione stessa da cui osserviamo, impariamo e ci relazioniamo agli altri animali. In questo senso, VINE si discosta fortemente dai modelli di santuario turistico, in cui la visitatore si limita a osservare animali salvati, spesso infantilizzati o spettacolarizzati. Come ha chiarito patrice jones, «non facciamo visite come gli altri. Rispettiamo la privacy e l'autodeterminazione dei residenti. Chi viene qui, di solito, deve prima fare volontariato. Nessuno può semplicemente venire a fissare gli animali». Questa scelta non è solo etica, ma epistemologica. Significa rifiutare lo sguardo oggettivante, paternalista o compassionevole che struttura la relazione umana con gli altri animali. Chi entra in un santuario non per osservare ma per lavorare – spalando letame, pulendo le ciotole, sistemando le recinzioni – si ritrova visto dagli animali. È l'umano a essere l'oggetto dell'attenzione, spesso perplessa, degli altri. «Rovesciamo le dinamiche di potere», ha detto jones, «tu sei quello nuovo, tu sei quello guardato». In questa pedagogia rovesciata, i concetti astratti si radicano in esperienze vissute, che rompono le barriere tra specie. Quando un volontario è messo alla prova dal giudizio di una mucca anziana, o riceve una lezione di distanza da una gallina diffidente, si innesca un processo di decentramento del soggetto umano, molto più potente di qualsiasi pannello informativo.

Anche i programmi educativi – sia in presenza che online – si basano su questa logica. Ad esempio, uno dei moduli dedicati alle scuole riguarda gli stereotipi: non solo quelli sugli animali (come la presunta aggressività dei galli), ma anche quelli di genere e razziali. In questo modo, VINE costruisce un'educazione che non separa il discorso sugli animali da quello sulle oppressioni umane, ma li intreccia in un'ottica trasformativa. Lo stesso avviene nelle narrazioni quotidiane: raccontare che più galli possono vivere insieme serve non solo a correggere una falsa credenza, ma a mettere in crisi l'idea stessa di maschilità

dominante. Come ha osservato Jones: «Lo stereotipo del gallo aggressivo rafforza l'idea che esista una virilità naturale, e così legittima anche la violenza di genere negli umani. Decostruire quello stereotipo aiuta tutt'altro». Questa forma di sapere è radicalmente relazionale e incarnata. Vinciane Despret ci ricorda che imparare dagli animali significa anche riconoscere i nostri punti di cecità: non basta ascoltare storie, occorre vivere accanto a loro, lasciarsi interpellare, rinunciare al controllo⁹. E per farlo, non basta ascoltare storie: bisogna vivere accanto a loro, lasciarsi interpellare, rinunciare al controllo. È in questo spazio di vulnerabilità reciproca che nasce una nuova epistemologia interspecie, una che non oggettivizza, ma co-abita il dubbio.

Conclusione. Oltre il recinto: alleanze viventi e sapere situato

Il VINE Sanctuary non è semplicemente un rifugio per animali, ma un laboratorio vivente in cui si intrecciano cura, politica, giustizia sociale e produzione di saperi. Le pratiche quotidiane che vi si svolgono – dalla gestione riproduttiva alla scelta dei nomi, dall'educazione non antropocentrica alla cucina vegana condivisa – mettono in discussione l'ordine morale e simbolico del dominio umano. In questo senso, il santuario agisce come un dispositivo critico capace di destabilizzare le categorie con cui interpretiamo le vite animali: non più oggetti di salvataggio, ma co-creatori di comunità, soggetti dotati di desideri, competenze e memorie. La scelta di non infantilizzare, di non spettacolarizzare, di non addomesticare fino in fondo, implica un continuo sforzo di ripensare il potere – anche quello “benevolo” della cura.

È in questa tensione tra giustizia, sicurezza e libertà che si apre lo spazio per una politica intersezionale radicale, che non si limita ad accogliere la differenza, ma la assume come principio organizzativo della convivenza. Specie, genere, classe, abilità e orientamento non sono più variabili da incasellare, ma forze agentive che plasmano le relazioni e ridefiniscono i confini del *demos*. Come ha sottolineato Patrice Jones, «la maggior parte dei santuari si definisce animalista, ma continua a funzionare dentro logiche di supremazia umana». VINE, al contrario, propone un altro paradigma: quello di una coalizione multispecie fondata sull'ascolto, sul dubbio, sull'attenzione ai corpi. Un luogo in cui liberare non significa controllare, ma co-abitare l'ignoto.

⁹ Vinciane Despret, *Che cosa rispondono gli animali... se facciamo le domande giuste?*, trad. it. di Eleonora Piromalli, Edizioni Sonda, Milano 2018.

I cani del popolo

Troglodita Tribe

Dal legame ancestrale alla logica del possesso

In un'epoca in cui il nostro rapporto con i cani è sempre più legato al concetto di *pet*, un animale da compagnia che deve rispondere a precisi criteri estetici e comportamentali, è evidente come il legame ancestrale che ci unisce a loro da millenni abbia ceduto il passo alla logica della proprietà privata e del bene di consumo. Oggi i cani si acquistano nei negozi e negli allevamenti, ma anche quando vengono adottati senza ricorrere a transazioni commerciali, diventano comunque una proprietà da gestire, amministrare e controllare. Come per ogni altra merce, anche il cane deve avere qualcuno che lo possieda: un padrone, un custode, un gestore. Possiamo chiamarlo in qualsiasi altro modo, ma di fatto resta pur sempre la persona che dirige la sua vita, che decide quando e dove può espletare le sue necessità fisiologiche, cosa e quando può mangiare, se può accoppiarsi e riprodursi. Il proprietario – buono, cattivo, responsabile o irresponsabile che sia – resta comunque la persona che determinerà la qualità della sua esistenza intervenendo direttamente sul suo corpo, condizionando le sue scelte e dirigendo la sua vita sociale.

Come ormai appare del tutto scontato, inoltre, quando un cane stanca, crea problemi o diventa troppo costoso, si può sempre rinunciare legalmente al suo possesso¹, rottamandolo negli appositi spazi che chiamiamo canili. Per quanto sia risaputo, è sempre bene sottolineare che si tratta di veri e propri campi di prigionia dove gli internati, nella migliore delle ipotesi, conducono l'intera esistenza in piccole gabbie e, saltuariamente, possono contare su qualche “libera uscita” (ovviamente al guinzaglio o in apposite aree dette “di sgambamento”) solo quando, e se, un* volontar* decide di dedicare loro del tempo conducendoli e sorvegliandoli. I canili, oltre ad allinearsi perfettamente a tutti i luoghi dell'oppressione e della reclusione umana (con le tipiche conseguenze: alto tasso di malattie, depressione, movimenti

¹ Si noti che la “rinuncia di proprietà” è la pratica burocratica che ha preso il posto del classico abbandono ed è sempre più diffusa soprattutto nel Nord Italia, dove viene richiesta anche dopo pochi giorni o mesi dall'adozione di un cane.

stereotipati, aggressività, drastica diminuzione dell'indice di adottabilità² ecc...), diventano dei veri e propri magazzini dove viene stoccata la merce considerata difettosa, la merce a cui si rinuncia, la merce che è stata ritrovata in strada e che non ha più un proprietario.

Siamo di fronte a un chiaro contesto in cui il cane è a tutti gli effetti un prodotto come gli altri: prima viene acquistato con precise aspettative indotte principalmente dal marketing del pet-food e del pet-care, poi viene rottamato se non risponde più alle esigenze del padrone-consumatore. In realtà, si tratta di un sistema che ricalca la pura logica del capitalismo, che trasforma la relazione in un rapporto di proprietà e consumo. Perfino il concetto di adozione, che pretenderebbe di smarcarsi da queste logiche, impone un rapporto fondato sul possesso, sulla gestione e sul controllo totale del cane che, in un modo o nell'altro (ricorrendo a vari metodi di addestramento e condizionamento), dovrà adattarsi alle aspettative e alle esigenze della famiglia.

Un sistema insostenibile

Ma l'idea del cane come prodotto commerciale, come proprietà privata, costituisce anche un sistema di gestione arrivato ormai al collasso e i numeri, impietosi, lo dicono da anni. I cani in Italia sono in costante aumento (a metà giugno 2024 hanno superato i 14 milioni), mentre la popolazione umana, le famiglie che dovrebbero acquistarli, adottarli e, in definitiva, possederli, diminuisce sempre di più. Mantenere un cane si sta anche rivelando un impegno finanziario considerevole. Nel primo anno di vita, le spese possono variare tra i 1.700 e i 2.500 euro, mentre negli anni successivi si attestano tra i 1.500 e i 2.200 euro annuali a seconda della taglia del cane. Costi non più abbordabili per molte famiglie, soprattutto a fronte del noto e crescente impoverimento³.

Un altro dato basilare⁴ ci dice che il 42% delle famiglie italiane possiede già un animale domestico, di cui il 28% un cane e basta un rapido

² L'Indice di Adottabilità di un Cane (IDA) è una misura che esprime la probabilità che un cane venga adottato. Studi e osservazioni indicano che questo indice diminuisce drasticamente con l'aumentare del tempo di permanenza in canile, a causa di fattori come l'età, il deterioramento delle condizioni psicofisiche e la minore attenzione da parte dei potenziali adottanti.

³ Attualmente, oltre 6 milioni di persone in Italia vivono in condizioni di povertà assoluta e le crescenti difficoltà economiche sempre più diffuse rendono ormai il cane un bene di lusso.

⁴ Per i dati relativi alla presenza di animali nelle famiglie italiane: *Rapporto Assalco-Zoomark 2023*, BVA-Doxa, <https://www.pets2b.it/newsletter/RapportoAssalco-Zoomark2023.pdf> (consultato il 25 luglio 2025); per i dati su randagismo e canili: LAV, *Animali familiari: tutti i numeri*, <https://www.lav.it/scopri-cosa-facciamo/campagne/animali-familiari/animali-familiari-tutti-i-numeri> (consultato il 25 luglio 2025).

giro sui social per rendersi conto che “sistemare” un cane stia diventando un’impresa sempre più difficile, soprattutto considerando che, “in fila”, ci sono già le decine di migliaia di cani abbandonati e i circa 70 mila reclusi nei canili. Il tutto mentre 1700 allevamenti (solo quelli iscritti regolarmente all’Enci, ma occorrerebbe aggiungere quelli clandestini e quelli amatoriali) sfornano senza sosta altre migliaia e migliaia di cuccioli che vengono continuamente immessi sul mercato.

Ma è sempre stato così?

La dinamica fino ad ora descritta è ormai parte integrante del nostro immaginario legato al cane e viene considerata scontata, l’unica possibile, quasi non ci fossero altre alternative, quasi che il rapporto cane-padrone fosse “naturale”, intoccabile e, soprattutto, fosse sempre stato così e così debba restare per sempre.

In realtà, come è facile immaginare, l’invenzione del cane-merce — o, se vogliamo, del cane di proprietà soggetto a norme — è un processo stratificato che si sviluppa lungo un arco temporale esteso. Le prime forme di controllo sistematico sui cani, soprattutto quelli vaganti, affondano le radici in epoche ben precedenti, quando la preoccupazione per l’igiene urbana e la sicurezza pubblica portava a campagne di abbattimento e repressione. Già tra XVII e XVIII secolo, in diverse città europee, i cani liberi venivano percepiti come minaccia sanitaria e sociale, e il loro sterminio era parte di una più ampia razionalizzazione urbana. Tuttavia, è nel passaggio tra XIX e XX secolo che prende forma una vera e propria infrastruttura amministrativa e normativa dedicata al cane “domestico”, inquadrato sempre più come proprietà privata da registrare e controllare. In Italia, una data simbolicamente importante è il 1914, anno in cui, all’interno del Regolamento Speciale di Polizia Veterinaria (emanato il 20 giugno 1914), viene introdotto per la prima volta l’obbligo di registrazione dei cani presso gli uffici comunali da parte dei detentori. Si tratta di un passaggio chiave nel riconoscimento giuridico del cane come “bene mobile” identificabile e fiscalizzabile — un individuo ridotto a cosa, inserito nel circuito della cittadinanza proprietaria.

All’interno del Regolamento viene introdotto un articolo che sancisce l’obbligo per tutti i detentori di cani a registrarli presso gli appositi uffici comunali. L’articolo (voluto essenzialmente per le crescenti preoccupazioni sanitarie dell’epoca) è strettamente funzionale alla nascita dei canili, che vengono progettati come veri e propri campi di

sterminio dove tutti i cani trovati in strada e non reclamati dai proprietari, ovvero tutti i cani non registrati, devono essere uccisi o concessi agli istituti scientifici che ne facciano apposita richiesta per la vivisezione. È proprio questo il passaggio che trasforma ufficialmente l'esistenza dei cani, che segna una precisa linea di demarcazione tra chi diventerà una proprietà privata e chi un clandestino che deve essere braccato, catturato e giustiziato.

Un secondo episodio si verifica invece in Inghilterra dove nasce l'idea del cibo per cani. James Spratt è l'uomo che sul finire dell'Ottocento, guardando un gruppo di cani avventarsi sulle classiche gallette utilizzate come scorta di cibo sulle navi a lunga percorrenza, dà l'avvio al concetto di pet-food, un'industria che oggi, solo in Italia, fattura circa tre miliardi di euro all'anno. James Spratt è tuttora considerato uno dei padri del moderno marketing, proprio perché si trovò nella condizione di dover "inventare" i consumatori adatti al suo prodotto. In altre parole i suoi biscotti per cani (tuttora un fiorente marchio) non furono la risposta a un'esigenza dei consumatori, ma fu lui stesso a inventare una nuova idea di cane che fosse strettamente funzionale al suo prodotto. Attraverso i primi giganteschi cartelloni pubblicitari, attraverso le prime mostre cinofile e anche grazie ad appositi opuscoli sulle virtù di una specifica alimentazione per cani, mise le basi per "l'invenzione" del pet: il cane da salotto, da compagnia, l'animaletto felice e fedele che deve essere coccolato e spupazzato, su cui è lecito e doveroso investire denaro. Un animaletto docile e scodinzolante, un animaletto da sfoggiare in passeggiata al guinzaglio, un animaletto che deve rispondere a precisi criteri estetici su cui, qualche anno dopo, si concentrerà anche la genetica immettendo sul mercato nuove razze selezionate in base ai gusti e alle mode.

Un'altra modalità di convivenza

Esiste però un altro modo di convivere con i cani, molto più antico, libero e spontaneo. Una sorta di linea rossa che attraversa i millenni e corre parallela alla loro storia di sfruttamento e oppressione. Parliamo di cani che non sono proprietà di nessuno, ma che "appartengono" a una comunità, nel senso che ne fanno parte. Sono cani che continuano a restare loro stessi nonostante l'ondata occidentale che, da strumenti di lavoro, li ha trasformati in docili animali da compagnia o in esemplari selezionati per le loro caratteristiche estetiche, e che qui proviamo a definire come *cani del popolo*.

Si tratta di un'espressione che mette in discussione l'intero assetto gerarchico che caratterizza i nostri modelli di sfruttamento. La proprietà privata applicata al vivente, infatti, non è solo un'abitudine culturale, ma si configura più che altro come un'evidente forma di dominio che riflette le stesse dinamiche con cui il capitalismo organizza lo sfruttamento delle risorse, dei corpi e del lavoro. Pensare il cane come un individuo libero, che vive in una comunità senza essere posseduto, usato, sfruttato, significa allora iniziare a praticare un antispecismo radicale, non più proposto dall'alto di complesse direttive filosofiche, ma costruito e vissuto dal basso, nell'incontro e nella relazione tra due diverse specie.

Cane del popolo, in questo contesto, non si limita quindi a essere una definizione affascinante che richiama la riscossa e il potere delle masse, ma diviene l'emblema di una convivenza orizzontale che rompe spontaneamente con il modello gerarchico e proprietario, ma rompe soprattutto con la rassegnazione che vede la proprietà e lo sfruttamento come le uniche opzioni disponibili per rapportarsi con i non umani.

Chi sono i cani del popolo?

Non si tratta di animali selvatici, non sono cani di proprietà, non sono neppure cani randagi⁵, ma animali che scelgono di stabilirsi in una determinata zona e vengono accolti, spesso senza formalismi, nelle comunità umane. Sono cani che, da sempre e in tutto il mondo, si avvicinano alle zone abitate, vivendo un'esistenza libera, ma nello stesso tempo intrecciata con la vita degli umani. Non sono proprietà di nessuno, ma "appartenenti" al popolo, inteso come tessuto sociale che si prende cura di loro collettivamente, senza vincoli di possesso o dominio. Così come un individuo umano sente di appartenere a una popolazione di altri individui, a una comunità, a una classe o a un qualsiasi altro contesto sociale, anche i cani sentono (perché non capitano lì per caso, ma scelgono in base ai loro criteri il territorio dove stabilirsi) di appartenere a quello stesso contesto.

In quasi tutto il Sud Italia, questa modalità di convivenza ha preso il

⁵ Cane randagio è comunque una definizione scorretta, all'interno della quale risuonano ancora vecchi retaggi spregiati ormai inaccettabili, proprio quelli che identificavano i cani liberi come furiosi, sporchi e pericolosi portatori di malattie. Una definizione scorretta anche perché troppo generica e riferita, senza distinzioni, agli individui abbandonati, persi, adattati alla vita di strada, stabiliti in contesti stanziali, semi-selvatici come a tutte le altre complesse sfumature che caratterizzano i cani a vita libera.



nome di *cane di quartiere* ed è regolamentata da normative regionali che attribuiscono a specifici volontari il compito di monitorarli, nutrirli e assisterli (avvalendosi delle strutture pubbliche) in caso di necessità e con modalità che possono variare in relazione alle diverse regioni. I *cani di quartiere* non sono quindi adottati nel senso convenzionale del termine, ma vivono un equilibrio intrigante tra il loro libero arbitrio e un affetto umano che non pretende nulla in cambio. Niente caccia, niente guardia, niente tartufi, niente salvataggi o servizi alla persona. Nessuna subdola

richiesta che preveda la sottomissione agli interessi umani, neppure l'esser costretti a farci compagnia o a fungere da improbabili surrogati di figli mai avuti. I cani di quartiere entrano letteralmente a far parte della comunità: partecipano agli eventi pubblici, stringono relazioni, accompagnano i bambini a scuola e spesso, intorno a loro, si formano reti di amicizia e sostegno che vivacizzano e arricchiscono la vita della zona che hanno scelto.

Si tratta, in realtà, di un modello antico che ha saputo resistere nei millenni, nonostante i profondi condizionamenti del nostro immaginario legato al cane e le numerose distorsioni ancora oggi definite impropriamente *collaborazione*. Questo termine viene ancora oggi utilizzato per descrivere situazioni in cui i cani, attraverso pesanti addestramenti, vengono condizionati al servizio che devono svolgere, perdendo così la loro vita sociale, le loro iniziative personali e, in breve, il loro essere cani. Oggi, invece, il modello del cane di quartiere torna a diffondersi ed è anche in totale controtendenza rispetto al sistema fallimentare vigente, lo stesso che regola la gestione dei cani e che continua a generare abbandoni, rinunce di proprietà, canili lager, deportazioni di massa, catene e maltrattamenti di ogni tipo.

Una forma di resistenza terrona

La definizione stessa di *cane del popolo* e la sua incarnazione nel cane di quartiere indica con chiarezza che la libertà è un valore fondamentale e irrinunciabile. La comunità si prende cura di lui, ma senza

interferire con la sua natura, i suoi desideri, le sue scelte. Il cane non è gestito, addestrato e neppure educato (perché non ne ha alcun bisogno), ma accolto, rispettato, alimentato, monitorato. È un modello che riflette un principio di solidarietà orizzontale, di mutuo appoggio e di responsabilità condivisa, tutte fondate sulla reciproca accoglienza. Reciproca, perché nasce dalla consapevolezza di non poter possedere il territorio né chi ci abita, ma di esserne parte integrante insieme alle altre popolazioni di terrestri.

La libertà, la spontaneità e l'indipendenza sono quindi tratti distintivi dei *cani del popolo* e anche un cane di quartiere, oggi, non è un ospite, non è il prigioniero di un destino deciso da altri, ma un individuo che ha scelto di far parte di una comunità. Si integra negli spazi vitali disponibili, senza dover obbedire, dare la zampa o riportare la pallina e non esiste perché "serve a qualcosa" o "è di qualcuno". Si tratta invece di un compagno con cui condividere lo stesso territorio, le stesse strade, gli stessi marciapiedi, parchi e giardini. In un mondo in cui ogni aspetto della vita è regolato da rapporti di proprietà e mercato, il cane del popolo rappresenta una forma di resistenza unica nel suo genere, soprattutto perché si esprime e converge contemporaneamente da due direzioni: quella umana e quella animale.

Le leggi regionali che oggi accettano e tutelano i cani liberi sul territorio sono infatti il frutto di una potente spinta che viene dal basso, che viene dal sud. È stato proprio quel popolo a non poter più accettare di assistere passivamente alla cattura, alla reclusione, spesso anche alla deportazione di cani equilibrati, cani che erano parte integrante della vita quotidiana, cani che avevano creato relazioni e affetti. È stato proprio il popolo che si è mosso in totale controtendenza rispetto alle linee ministeriali e che è riuscito a strappare in quasi tutte le regioni del Sud Italia il seguente articolo di legge: «Laddove si accerti la non sussistenza di condizioni di pericolosità per uomini, animali e cose, si riconosce al cane il diritto di



essere animale libero. Tale animale viene definito cane di quartiere»⁶. La portata di queste poche righe è stata enormemente sottovalutata anche negli ambienti antispecisti, è passata del tutto inosservata in quelli dell'associazionismo e della cinofilia, ma rappresenta un risultato notevole, anche se non proviene da lotte legate all'attivismo organizzato o da particolari studi sull'etologia e il benessere del cane. Perché riconoscere il cane come *animale libero* è un passo politico e radicalmente antispecista, soprattutto perché non riguarda il doveroso rispetto nei confronti di animali selvatici che vivono nel loro ambiente, lontano da noi. Riguarda, invece, la convivenza con loro sullo stesso territorio, all'interno della medesima comunità, negli stessi quartieri, configurandosi come una vera e propria forma di convivenza multi-specie fondata sulla reciproca libertà, tolleranza e mutuo aiuto.

Dall'altra parte, anche i cani si sono mossi nella stessa direzione. Il cane di quartiere è infatti un cane abbandonato che, adattatosi alla vita libera, sceglie un territorio dove stabilirsi creando relazioni. Nessuno lo inserisce, nessuno lo salva, nessuno lo deporta. Viene semplicemente riconosciuto il suo diritto a vivere liberamente sul nostro stesso territorio, gli vengono garantite assistenza e attenzioni a carico della comunità, su base volontaria e proprio in virtù di quelle relazioni che il cane stesso è riuscito a creare.

Luoghi comuni e antimeridionalismo

Sebbene la pratica del cane di quartiere non sia ancora diffusa al Nord e rimanga quindi poco conosciuta nei suoi aspetti più significativi, in alcuni contesti si registra un timido interesse. Tuttavia, il modello fatica a essere accolto e compreso pienamente, soprattutto a causa di un immaginario consolidato che rende difficile accettare l'idea che, molto più a sud, si stia sperimentando una forma di convivenza più evoluta e libera. Del resto, considerare il Sud come «qualcosa di meno» è un pregiudizio antico, un ostacolo politico profondo di cui scrisse anche Antonio Gramsci:

È noto quale ideologia sia stata diffusa in forma capillare dai propagandisti della borghesia nelle masse del Settentrione: il Mezzogiorno è la palla di piombo che impedisce più rapidi progressi allo sviluppo civile dell'Italia; i meridionali sono biologicamente degli esseri inferiori, dei semibarbari o dei barbari completi, per destino naturale; se il Mezzogiorno è

⁶ Regione Lazio L. R. 21 ottobre 1997, n. 34 Art 9 Cani di quartiere <https://www.consiglio.regione.lazio.it/consiglio-regionale/?vw=leggiiregionalidettaglio&id=7009&sv=vigente>

arretrato la colpa non è del sistema capitalistico o di qualsivoglia altra causa storica, ma della natura che ha fatto i meridionali poltroni, incapaci, criminali, barbari, temperando questa sorte matrigna con la esplosione puramente individuale di grandi geni, che sono come le solitarie palme in un arido e sterile deserto⁷.

Considerando che la citazione risale ai discorsi di Gramsci degli anni venti del Novecento, si potrebbe sostenere che tali forme di antimeridionalismo siano ormai superate, stereotipi razzisti fuori dal tempo, ma non è così. Nel 1962 la sociologa Anna Anfossi redasse una lista, ordinata per popolarità, di ben diciassette considerazioni espresse sulla gente del Sud: «Garibaldi poteva farne a meno», «In fondo sono come gli africani», «Non hanno voglia di lavorare», «Vengono qui senza un mestiere e poi tocca a noi mantenerli», e via così in un particolareggiato repertorio che tocca i più diffusi luoghi comuni⁸.

E oggi non molto è cambiato.

A confermarlo sono i dati realizzati da una ricerca del SUGC (Sindacato Unitario dei Giornalisti della Campania). I risultati dell'indagine intitolata *L'informazione (s)corretta: giornalismo e narrazione del Sud tra stereotipi e pregiudizi*, parlano chiaro: nel periodo di tempo preso in considerazione dall'analisi (dal 1 febbraio al 31 agosto 2020) un articolo su cinque del campione, composto da 278 articoli, ha offerto un'immagine fuorviante del Sud, raccontando il Mezzogiorno attraverso la lente dello stereotipo⁹.

Mentre i luoghi comuni contro il Meridione, da Gramsci ai giorni nostri, persistono con prepotente pervicacia, è importante notare che la pratica del cane di quartiere, questa palese deviazione dal percorso specista, capitalista e dominante che caratterizza il nostro rapporto con i cani, riesce anche a incrinare una convinzione razzista particolarmente diffusa, proprio quella che, allineandosi a tutte le altre, dipinge il Meridione come un inferno per cani, come il luogo dove vengono maltrattati, avvelenati e massacrati.

Al contrario, ciò che questa realtà restituisce è un'immagine completamente diversa: un modello di convivenza che ribalta l'idea del cane da condizionare, addestrare, educare, tutti concetti su cui ha sempre puntato la cinofilia tradizionale. È la comunità che sostituisce e supera la figura dell'educatore, puntando più sull'alleanza, dimostrando

⁷ A. Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale*, 1926, p. 5, citato in: "Il sole sorge a mezzogiorno", in *Antitesi Rivista*, <https://antitesirivista.org/ideologia-borghese-e-teoria-del-proletariato/il-sole-sorge-a-mezzogiorno/> (consultato il 25 luglio 2025).

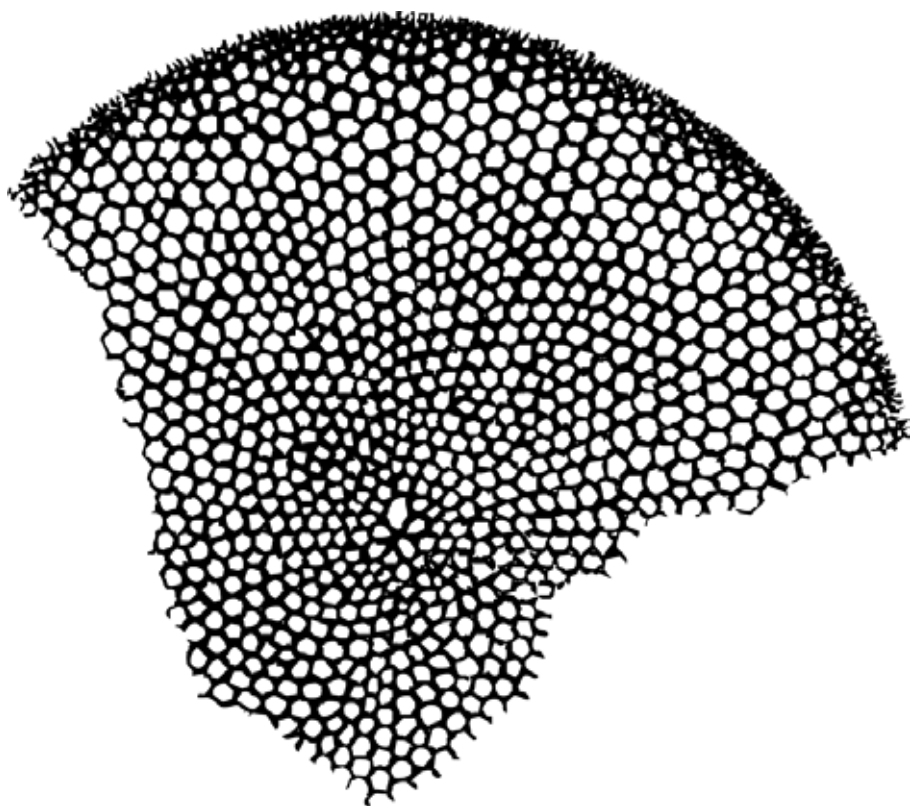
⁸ Citata in G. L. Scaffidi, *Gente di giù*, in *Menelique Magazine*, n. 8, Autunno/inverno 2022, p. 40.

⁹ *Ibidem*.

che i rapporti interspecie non hanno bisogno di padroni o maestri. L'essenza del cane del popolo in fondo è proprio questa: abbandonare l'idea del cane educato e conforme per avere invece un compagno di strada, per fare in modo che sia la comunità intera a prendersene cura, una cura reciproca che abbracci l'idea dell'accoglienza in una relazione finalmente bilanciata e paritaria. Se da una parte la cinofilia sta offrendo interessanti percorsi formativi – confinati comunque in un contesto economico di mercato – che puntano sulla relazione, dall'altra occorre sottolineare che solo l'attivismo può mettere in campo quell'indispensabile opera di decondizionamento che consenta a noi umani di superare finalmente l'immaginario del cane di proprietà, del cane-merce, del cane-pet, del cane di servizio.

In questo contesto, il cane di quartiere e la sua estensione al cane del popolo non si configura certo come la soluzione definitiva a tutte le criticità legate al nostro rapporto con i cani, né pretende di esserlo. Rappresenta però un'alternativa già in atto, un piccolo varco da dove è possibile intravedere l'abbozzo di una convivenza multispecie basata sul rispetto reciproco. Più che altro, appare come una spinta a ripensare radicalmente il vecchio rapporto cane-padrone, così pesantemente stratificato nel nostro immaginario, soprattutto a ripensarlo dal basso, a livello collettivo e condiviso.





**TRACCE E
ATTRAVERSAMENTI**

Contaminazioni vegetali di un corpo

Claudia Terragni

Athshe, which meant the Forest, and the World. So Earth, Terra, meant both the soil and the planet, two meanings and one. But to the Athsheans soil, ground, earth was not that to which the dead return and by which the living live: the substance of their world was not earth, but forest. Terran man was clay, red dust. Athshean man was branch and root. (Ursula K. Le Guin, *The word for world is forest*)

In un remoto passato gli umani vivevano in posti chiamati città. Non è semplice narrare oggi cosa fosse una città, ma tenterò comunque, come mia nonna fece con me anni addietro. La chiamavo nonna, come secoli fa i nostri antenati chiamavano una precisa parente, in un mondo in cui la parentela seguiva la riproduzione tra sessi, che si credeva fossero due, e i conseguenti legami di sangue, seguendo una scienza fallogocentrica che chiamavano “genetica”. Il sangue era rosso, o almeno così veniva rappresentato. Ovviamente mia nonna non era solo mia. Era la nonna di tutte¹ quelle della mia generazione. Nonna era in parte umana, in parte ortica, membra della Generazione I delle Ibride. Oh sto già divagando, figlie mie. Sapete, il mio sé-mangrovia tende a convivere con tante idee nello stesso momento e i miei discorsi possono seguire linee radicali contorte².

Appoggio un momento il taccuino sulle gambe, per sistemare meglio la schiena contro la corteccia dell'albero. La scrittura del diario auto-etnografico a tratti assume la forma di «fabula speculativa»³ e

¹ Nel presente contributo adottato il maschile sovraesteso, preteso universale, solo per sottolineare posizioni di dominio e privilegio. Lo sostituisco altrimenti con il femminile plurale, consapevole del fatto che *o*, *x* e asterischi possono porre problemi di leggibilità, e autocritica riguardo alla scarsa inclusività di questa scelta.

² Diario di campo personale (19/05/2024). Il diario di campo auto-etnografico è stato il metodo privilegiato per condurre una ricerca antropologica della durata di un anno (Agosto 2023-Luglio 2024), che mi ha portata a partecipare a diversi casi di occupazioni forestali in Germania. Queste realtà si basano sul *tree-sitting*, una pratica di eco-attivismo radicale che prevede la costruzione e l'occupazione di case sugli alberi, al fine di impedirne l'abbattimento. Come strategia politica Occidentale, il *tree-sitting* è diventato popolare all'inizio degli anni '80 per contrastare grandi progetti infrastrutturali negli Stati Uniti, nel Regno Unito e in Australia. Dopo il celebre caso dell'occupazione della foresta di Hambach (<https://hambacherforst.org/>), contro l'espansione della miniera a cielo aperto di lignite gestita dalla compagnia energetica RWE, questa strategia militante si è diffusa rapidamente in tutto il paese (<https://it.crimethinc.com/2021/03/10/the-forest-occupation-movement-in-germany-tactics-strategy-and-culture-of-resistance>). Oggi le occupazioni forestali prendono la forma di comunità intenzionali che hanno l'obiettivo di creare una nicchia di rottura con l'ordine egemonico, praticando una forma di vita collettiva fondata su una relazionalità alternativa con l'ambiente non-umano.

³ Donna Haraway, *Chtulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di Claudia Dura-stanti e Clara Ciccioni, Nero Edizioni, Roma 2019, p. 24. Donna Haraway utilizza l'acronimo FS per identificare al contempo fabula speculativa, fantascienza, femminismo speculativo

mi sorprendo del piacere che mi provoca sperimentare questa forma narrativa. Mi trovo su una piattaforma a più di 15 metri da terra e guardo i miei piedi penzolare nel vuoto, lasciando che il vento primaverile solletichi la pelle tra le dita. Da quassù tutto sembra più semplice. Il mondo con le sue guerre, le ingiustizie, il dolore, la sete di potere. È troppo per una sola persona pensare di poter combattere tutto questo. Mi sento disarmata lì sotto, vacillo tra il bisogno di agire contro un meccanismo che sistematicamente opprime e sfrutta, e la consapevolezza di essere parte del gioco. La disillusione nella possibilità di cambiare, la ricerca di uno spazio di lotta, la rabbia che reprimo perché non so come incanalarla. Si blocca lì tra il collo e il petto, e brucia. Qui è diverso. Tra i rami di questa quercia, trovo il mio senso. Dall'alto della chioma di questo albero, divincolandomi da quella rete di gerarchie e ruoli prestabiliti, mi sento forte.

Restare a contatto con il problema richiede la capacità di generare parentele di natura imprevista. Questo significa aprirsi a collaborazioni e combinazioni inaspettate, essere pronti a far parte di caldi cumuli di compost. Con-diveniamo insieme, gli uni con gli altri, oppure non diveniamo affatto. Questa semiotica materiale è sempre situata, in qualche luogo e in nessun luogo, è interconnessa e terrena⁴.

Non sono sola. Ho riscoperto un assemblaggio più intimo, corporeo, con il non-umano. Ho lasciato i miei legami per intrecciare la mia vita a quella di un essere vegetale, e della comunità umana che sta occupando questa foresta. Sto costruendo una casa su questa quercia, che come le sue vicine è minacciata dall'abbattimento.

Le città. Le città furono un immenso errore. Sterminate pianure di cemento che soffocava la terra, gli uomini hanno scelto di sostituire boschi e foreste con sconfinati ammassi di edifici in mattoni. Venivano erette per proteggersi da quella che ai tempi era chiamata natura. Per alzare mura e dividere, per meglio organizzare, ordinare, addomesticare un non-umano da cui gli uomini si credevano diversi e superiori. Gli abitanti delle città occultarono la contaminazione che permetteva l'essere del loro corpo, la tracotanza li spinse a sottovalutare il con-divenire di batteri e virus che consentivano la vita della loro stessa carne. Rifiutarono il loro essere simbiotici virali e batteriche⁵. Credettero

e fatto scientifico, tracciando una linea di continuità tra questi metodi di esplorazione del reale e legittimando interconnessioni trans-disciplinari ed extra-accademiche. La fabula speculativa è una pratica rilevante sia nella scrittura accademica che nella vita quotidiana: radicata nello storytelling informale, la FS defamiliarizza, complica la percezione e disturba le modalità conoscitive date per scontate. Ispirata alle sperimentazioni Harawaiane e alla letteratura Le Guiniana, esploro in questa sede una scrittura che alterna la narrazione auto-etnografica, FS, riflessioni analitiche e incursioni teoriche.

⁴ D. Haraway, *Chtulucene*, cit., p. 17.

⁵ Cfr. Angela Balzano, *Eva virale*, Meltemi, Milano 2024, p. 88.

di controllare l'incontrollabile, saccheggiando un mondo a cui negarono di appartenere, costruendo barriere fisiche e concettuali. Le barriere creavano gerarchie, e le gerarchie legittimavano nuove barriere. L'intero pianeta (che pensate era occupato da terre emerse quasi per il 30%!) assunse la forma di un folle sistema che chiamarono capitalismo, e alcune umane aggiunsero altri nomi come razzismo, sessismo, abilismo, specismo, patriarcato, per complicare le cartografie delle ingiustizie vissute da molte di loro. Ma queste storie sono per un'altra notte.

Le città materializzavano l'*hybris* di un uomo che viveva per il potere, che esercitava espropriando e abusando di altre umane e non. L'uomo cessò di abitare il mondo, per costruirsi uno a propria immagine e somiglianza. Nel mondo umano vigevano divisioni binarie, a partire da un dentro e un fuori, una gabbia-domus auto-imposta ben distinta da un "là fuori" che lentamente divenne sconosciuto, selvaggio e sempre più spaventoso⁶.

Sono nel posto dove sento sia giusto essere, presente a me stessa, forte nei miei ideali, confidente con le mie capacità. Lontana da tutte quelle convenzioni, posizioni e posture che qui non hanno importanza. Probabilmente per questo albero sono solo una presenza sui suoi rami, solo un'umana nell'occupazione. Non so se questa creatura sappia che siamo lì mosse dalla sete di giustizia, dalla voglia di costruire un mondo diverso, dal desiderio di salvaguardare la nostra stessa possibilità di vita. So che se lei non fosse stata lì, io non sarei stata in grado di mettere in atto questa forma di ribellione, personale e politica. Mi sento autonoma, capace e in grado di esprimere dissenso perché lei c'è.

Il *conatus* si configura così come desiderio della soggettività di cooperare, di connettersi al fine dell'aumento proporzionale delle potenze delle singolarità e della collettività, come capacità di durare e resistere nominata al femminile: è la potenza, mai il potere, l'affermazione e mai l'assoggettamento⁷.

È la sua esistenza, la sua altezza e stabilità a dispiegare la mia potenza Spinoziana. Il nostro *conatus* è parte della stessa sostanza, lo stesso desiderio intrinseco della materia di cambiare. Aggrovigliando le nostre vite, (r)esistiamo. Annodandole, letteralmente, con corde da arrampicata, imbraghi, moschettoni, funi e assi.

Là fuori regnava una notte nera carica di pericoli, si diceva. Ma non sono mai mancate umane che, strisciando tra le ombre, preservavano la meraviglia del vivere nell'oscurità. In una cupa natura in realtà carica di incanto, creature disumane vivevano al di là delle scintillanti torri

⁶ Diario di campo personale (19/05/2024).

⁷ Rosi Braidotti e Angela Balzano, *Introduzione*, in Rosi Braidotti, *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*, Meltemi, Milano 2019, p. 39.

d'avorio del progresso tecnoscientista, riservato all'Uomo di classe A. Alcune di loro non scelsero questa vita. Faticavano a sopravvivere in un mondo che le rigettava e discriminava, perché non soddisfacevano i canoni di Uomo: bianco, assegnato maschio, con un corpo abile, eterosessuale, cisgender, ricco. Per altre vivere nel buio era una scelta. Rifiutavano di diventare un ingranaggio necropolitico, latitavano dai ruoli che era loro richiesto di ricoprire. Decisero di vivere fuori dalla norma, lasciando le loro case di mattoni, spostandosi nei boschi per lottare contro le mura, sbriciolandole dall'esterno⁸.

Quassù sono una vita da non poter abbattere insieme a quella dell'albero e la posso usare a mio vantaggio per intrufolarmi più in alto, per sguzzare tra corde e passerelle, per posizionare il mio corpo in punti strategici per intrecciarmi a più alberi possibili. Posso usare il valore associato all'umano per destabilizzare l'ordine gerarchico della sacrificabilità dei corpi, in modo da condividere il mio privilegio con una vita reputata immolabile.

[W]ithin a neo-materialist frame, the political [...] is driven by the ethics of affirmation. This entails the overthrowing of negativity through the recasting of the oppositional, resisting self ('I would prefer not to') into a collective assemblage ('we'). This transversal alliance today involves non-human agents, technologically-mediated elements, earth-others (land, waters, plants, animals) and non-human inorganic agents (plastic, wires, information highways, algorithms, etc.). A posthuman ethical praxis involves the formation of a new alliance, a new people⁹.

L'assemblaggio umana-albero custodisce il segreto della giustizia multispecie, dispiega la forza di una rivolta molecolare, di un'insurrezione posizionata. Materializza un'etica più-che-umana, una resistenza politica interspecie. «*Fuck human supremacy*» recita una piccola scritta in indelebile nero, sulla bacheca all'ingresso dell'occupazione.

Non fu facile tramare con le foreste. Dovettero riscoprirsi capaci di ascoltare la forza del vento sulle foglie di felce, di comprendere il linguaggio della corteccia dei pioppi, di capire le poesie delle file di formiche e il rullo di battaglia di api e vespe. I loro piedi ripresero a godere della carezza del fango tra le dita, a ridere degli aghi di pino solleticare le dita. Non c'erano né miti né dei, nessun essere sacro, nessuna spiritualità sovrannaturale. L'immanente materialità del non-umano semplicemente le incluse nel suo gioco della matassa, lasciandole stupite in un intreccio di corpi, in un radicamento ricco di significato. Trovarono un senso più-che-umano, oltre alla Ragione dell'uomo¹⁰.

⁸ Diario di campo personale (19/05/2024).

⁹ Rosi Braidotti, *A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities*, in "Theory, Culture & Society", vol. 36, n. 6, 2019, pp. 31-61.

¹⁰ Diario di campo personale (19/05/2024).

A terra sono una femmina cis-etero della specie, privilegiata in quanto bianca, europea, accademica. Non è facile vivere con un utero, a maggior ragione se non lo si vuole usare come Diopatriarcato comanda. Per quanto complesso sia affrontare il problema, anche per i compagni spesso sei solo una donna. O quantomeno ti senti tale, il sesso debole, “lascia fare a loro”. Un mio “no” non è autorevole, mi è stato insegnato ad accondiscendere, sedare i conflitti a costo del mio silenzio. “Stai zitta”. Cosa può un corpo? Cosa può il mio? Sono nata assegnata donna e sono stata socializzata al lavoro riproduttivo e di cura, alla costante abnegazione dei miei bisogni in funzione di quelli degli altri. Sono nata con una vulva, e qualcuno ha detto “femmina”. Poi sono diventata donna ed è stato anche peggio, imparare a performare il ruolo che ci si aspettava ricoprissi.

Il corpo compost si ribella all'incasellamento della mente cartesiana e la sua materia fa esplodere la matrice di ciò che i corpi possono/ devono fare – fissati in principi di identità che organizzano le gerarchie – rivoltandosi al destino socialmente determinato¹¹.

Ci è voluto tempo per scoprire che posso disobbedire, che posso vivere con la mia clitoride sovvertendo le regole che ho interiorizzato. Per riuscirci ci è voluta una quercia. Per riconoscere me stessa fuori dalle regole del gioco machista e patriarcale. Sto costruendo una casa a venti metri di altezza, non posso più permettermi di pensare che non sono capace perché “prenditi una pausa”, “pesa troppo”, “ti spiego come si fa”. Il mio corpo può, il mio sé incarnato e posizionato è forte. Tutto grazie a un albero. Grazie a vari alberi che sono entrati a far parte di me, con cui ho condiviso momenti e relazioni e con cui ho costruito il mio senso di abitarli per qualche tempo.

Dovettero salire in alto sulle chiome, per impedire al progessoprofitto di eliminarle, abitandole producendo abitazioni di legno. “Occupanti delle foreste, dissidenti anarchiche, attiviste climatiche” le chiamavano e tentarono di reprimere la loro lotta. Usavano grandi macchine per separare i loro corpi dagli alberi, ma non si resero conto che ormai era troppo tardi. Gli esseri vegetali le avevano contagiate, la foresta era parte di loro, la loro pelle era intrisa di bosco, le loro viscere ricche di humus. Lasciarono la loro identità, indossando passamontagna e dandosi dei nomi nuovi perché non erano più le stesse. Entità altre avevano attraversato e infettato i loro corpi, cambiandole intimamente. Da queste antenate nacque la prima generazione di Ibride, noi sionisti. Ci riscoprimmo autonome solo in relazione, ci innalzammo pure in quanto

¹¹ Antonia Anna Ferrante, *Cosa può un compost. Fare con le ecologie femministe e queer*, Luca Sossella Editore, Roma 2022, p. 31.

contagiate. Eravamo così a contatto coi rami che iniziavamo a sentirli, come fossero arti fantasma. Diventammo esseri tentacolari con due braccia e miriadi di rami. La metamorfosi avvenne e il nostro sistema nervoso si attorcigliò a quello del bosco.

Ora un albero non è più solo una parte dello sfondo. Non è un generico verde urbano, non è l'ombra sotto cui ripararsi d'estate. Lo vedo, lo riconosco, ha una sua singolarità. Li ho sottovalutati, confinandoli nella sfera dell'alterità, delle presenze marginali, secondarie, dimenticabili. Come le persone indigene, le persone nere, le persone trans, le persone con corpi non conformi. Come le donne, come me.

[L]o zoe-egalitarismo esprime la forza, al contempo vitalista e materialista, della vita in sé, di una zoe intesa come potenza generatrice che fluisce attraverso tutte le specie. La nuova alleanza trasversale tra le specie e i soggetti postumani apre a inattese possibilità per la ricomposizione di comunità, per l'idea stessa di umanità e per le forme etiche dell'appartenenza¹².

Solo ora mi rendo conto che la mia vita è costellata, determinata e costituita da innumerevoli relazioni con soggettività non-umane. Dove finisco io e dove inizi tu? Mi perdo nella serenità di questo contatto, nella piacevole sensazione di essere un'identità infettata, immorale, attraversata dalle relazioni che mi costituiscono. «Simbiosi è coevoluzione. Il soggetto non preesiste e non è 'un' individuo, il soggetto è un risultato molteplice, un resto che avanza e cade lì a terra, dentro la compostiera della vita»¹³. La compostiera può assumere forme molteplici e localizzazioni inaspettate. Alcuni incontri inattesi col non-umano possono portare a conseguenze imprevedute, come la realizzazione della molteplicità che ci abita e che abitiamo. La dimensione trans-corporea¹⁴ e allo scoperto¹⁵ delle nostre soggettività incarnate, ci mette in una posizione sia di vulnerabilità che di forza per inventare etico-politiche trasformative.

Da quel momento iniziamo a riprodurci condividendo la materia-compost con le piante. Traemmo gioia dalla cospirazione col non-umano e dalla creazione di legami che credevamo impensabili. Diventammo parte dell'alterità silvestre, che ci rese singolarità

¹² Rosi Braidotti, *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. it. Angela Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 108.

¹³ Angela Balzano, *Eva virale* cit., p. 41.

¹⁴ Cfr. Stacy Alaimo, *Bodily Natures. Science, environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2010, p. 2.

¹⁵ Cfr. Ead., *Allo Scoperto. Politiche e piaceri ambientali in tempi postumani*, Angela Balzano (a cura di), trad. it. di Laura Fontanella, Mimesis Edizioni, Milano 2024, p. 39.

meticce. Svilupparammo strumenti in grado di mediare una riproduzione fondata sugli innesti, ridistribuendo un lavoro di cura che divenne comunitario e condiviso. Fino ad arrivare alla vostra Generazione. Ma ora si è fatto tardi, il fuoco si sta spegnendo ed è tempo che la veglia ceda il posto al galoppare dei sogni. Cavalcateci, figlie mie, che in fondo la realtà è una faccenda della fantasia, “la verità è una questione dell’immaginazione”^{16 17}.

¹⁶ Ursula K. Le Guin, *La mano sinistra del buio*, trad. it. di Chiara Reali, Mondadori, Milano 2021, p. X.

¹⁷ Diario di campo personale (19/05/2024).

Desiderata per un antispecismo videoludico

Bianca Nogara Notarianni

«Ho un problema coi videogame»¹, scrive Anna Anthropy in apertura al suo *Rise of the videogame zinesters. How freaks, normals, amateurs, artists, dreamers, dropouts, queers, housewives, and people like you are taking back an art form* (trascrivo con cura il titolo per intero, riconoscendomi con gioia e altrettanto imbarazzo in più voci citate e forse anche in tutte) – e questo non perché, sia chiaro, i videogiochi rendono violent* l* bambin*, come vuole un certo mantra conservatore che appartiene così bene sia alla destra che alla sinistra, e non perché i videogiochi siano ormai realtà onnipersive, anche se la *gamification*, be', quella si potrebbe rappresentare un problema (spero forse di tornarci più avanti). «Il mio problema coi videogame»², scrive Anthropy, è che:

come donna queer e trans* nel 2012 [è l'anno di pubblicazione del testo, ma ciò non lima d'un'unghia i suoi artigli, e la sua presa sulla materia dell'oggi], in una cultura che dai videogame è assediata – una cultura nella quale, anche mentre scrivo al computer, e parlo di un computer su cui non ho installato neppure un gioco, sono comunque a pochi clic da un videogioco digitale –, dovrei e devo comunque sforzarmi non poco per trovare un gioco che parli di una donna queer, per trovare un gioco che racconti una storia che, almeno in qualche misura, somigli alla mia³.

E questo nonostante il gaming sia ormai un'istituzione, e questo nonostante il gaming sia un'industria – da un fatturato previsto, per questo 2025, di 188,9 miliardi di dollari (stando a Reuters⁴). In Europa, l'anno scorso, sono state vendute 188 milioni di copie, fra digitali e fisiche (GSD⁵). I videogiochi si sono presi, si prendono, un sacco di spazio, notava Anthropy – eppure nessuno di essi, o quali, racconta una storia come «la mia, o di gente come me. E allora di che parlano, i videogame?»⁶.

¹ Anna Anthropy, *Rise of the videogame zinesters. How freaks, normals, amateurs, artists, dreamers, dropouts, queers, housewives, and people like you are taking back an art form*, Seven Stories Press, New York 2012, p. 1.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, pp. 1-2.

⁴ <<https://www.reuters.com/business/media-telecom/gta-vi-delay-weighs-global-videogame-market-growth-data-shows-2025-06-17>>

⁵ <<https://www.videogameschronicle.com/news/european-pc-and-console-game-sales-rose-1-in-2024/>>

⁶ A. Anthropy, *Rise of the videogame zinesters*, cit., p. 2.

Parlano di uomini che sparano addosso ad altri uomini, prosegue l'autrice, anche se qualche rara volta anche di donne (*presenting*) che sparano addosso a uomini; a volte, e forse anche più spesso, gli uomini ai quali spariamo addosso sono mostri, orchi, zombie. Ça va sans dire, anche il videogame, così come il cinema o la letteratura, è un dispositivo che incarna e che mette in scena una qualche forma di cultura: drammatizza una tensione fra valori, per esempio, mostra lo svolgimento d'una crisi, ci indica dove sta il bene e dove sta il male, o dove va stanato. O ancora ci pone un problema da risolvere. E, soprattutto, il videogame mette in scena cosa significhi esser sottopost* a una serie (tendenzialmente) definita di regole. Condivide questa sua capacità espressiva (è capace anche nella sua forma letterale, che richiama il latino *capax*: contiene e quindi anche veicola, le idee, le aspettative, le sfide che l* designer, l* sviluppatore* vi ha consegnato) con altre forme d'arte, come la pittura, la musica, e appunto il cinema e la letteratura. Inquadrarlo in quest'ottica, suggerisce Anthropy, ci aiuta a mettere a fuoco le prospettive così marginali che per ora il videogame ha avuto il coraggio d'incarnare: passiamo in rassegna il loro catalogo, non troveremo chissà quante donne che parlano a donne di qualcosa che non sia un uomo⁷, figurarsi delle vere e proprie *dykes*. Ancora poche saranno le storie che provengono da culture marginalizzate, che raccontino una storia che non sia quella del viaggio dell'eroe classicamente inteso e codificato – che diano pieno spazio non solo al* giocatore* e dunque al* protagonista, ma che disegnino un'agency diffusa, un collettivo di attanti⁸. Sotto questo punto di vista, quella del videogioco è un'arte ancora immatura, commenta quindi Anthropy, e lo è perché ci propone troppo spesso storie molto simili, veicolate da azioni molto simili (un sempre uguale contenuto per un sempre eguale *design*), e questo, ancora, perché è proprio ancora troppo piccolo il numero di persone che effettivamente fa i videogame.

La nascita del videogame è legata a doppio filo all'industria militare⁹, storia che spesso viene occultata dal racconto più carismatico

⁷ L'autrice fa qui riferimento al Bechdel test, banco di prova che prende il nome dalla fumettista americana Alison Bechdel, nella cui striscia a fumetti *Dykes to Watch Out For* (1985) il test appariva – Bechdel ne attribuisce la paternità all'influsso di Virginia Woolf, nonché della propria amica Liz Wallace. Cfr. <<https://dykestowatchoutfor.com/>>

⁸ «La parola "attante", tratta dal lessico della semiotica, consente di ampliare la problematica sociale sino a farvi rientrare tutti gli esseri che interagiscono all'interno di un'associazione e che si scambiano le rispettive proprietà», Bruno Latour, *Una sociologia senza oggetto? Note sull'interoggettività*, in AA. VV., *La società degli oggetti. Problemi di interoggettività*, a cura di Eric Landowski e Gianfranco Marrone, Meltemi, Roma 2002, p. 220 (nota 24).

⁹ Uno dei primi esempi di gioco elettronico è *Tennis for Two*, sviluppato da William Higinbotham, fisico che lavorava al Brookhaven National Laboratory, centro di ricerca nucleare

di Pong, dei cabinati e delle prime console domestiche. I primi giochi elettronici venivano sviluppati da persone che avevano accesso ai grandi calcolatori dell'epoca, condizione che difficilmente si realizzava al di fuori dell'ambito universitario e/o militare: sin qui, siamo ancora a uomini bianchi con competenze tecniche avanzate e ingombranti privilegi di classe. Queste persone sapevano programmare, e avevano tempo, spazio e strumenti adeguati per poter anche insegnare ai loro computer a “giocare” – la creatività, per quanto ancora apparentemente slegata da logiche produttive, era del tutto verticale: un sapere tecnico concentrato nelle mani di pochi, inserito in strutture accademiche e militari che ne definivano i confini, e ne mappavano la sperimentazione individuale. Il gioco smette tra l'altro presto di essere pur sommariamente libero esperimento, per diventare piuttosto merce, inserita in un circuito di produzione e di distribuzione normata. A quel punto non si può più, chiaramente, lasciar “smanettare” ciascun* a casa propria: pubblicare un gioco diventa immetterlo sul mercato, passando quindi obbligatoriamente per un *publisher*, una piattaforma, un'economia che diventa sempre più sistematica e accentratrice. Da qui al circolo vizioso di «case di produzione che consentono la commercializzazione di soli titoli che seguano modelli già consolidati, rivolti a un pubblico anch'esso già consolidato – e solo a quello»¹⁰ il passo è breve, e non ha forse bisogno d'esser riportato qui. Ecco dunque un monopolio sulla pubblicazione, che come ogni monopolio può e deve essere scalzato, rosicchiato, messo in discussione (come ogni forma d'arte, come Sylvia Plath, io credo anche il videogame ci direbbe: io sono verticale, ma vorrei essere orizzontale¹¹...). E quindi Anthropy, mia *killjoy* ed eretica preferita, si chiede, ci chiede, ti chiede: *vuoi* che i videogame raccontino qualcosa di diverso? Raccontalo, raccontacelo, tu. La proposta di Anthropy è quindi il videogioco pensato come erano state pensate le *zine*, ovvero sia come atto creativo accessibile a tutt*, e a tutt* divulgabile, al di là di paywall, siano essi giustificati o meno; il videogioco come gesto personale e come narrazione intima, non come media standardizzato per una platea sempre uguale a sé stessa.

USA. Il gioco, assemblaggio di un computer analogico e di un oscilloscopio, era stato pensato per intrattenere l'* visitor* del centro di ricerca, struttura che era un'ex-base militare ora dedicata allo studio dell'uso, e degli effetti, dell'energia nucleare. Si dice che Higinbotham, che aveva assistito all'esplosione di un primo ordigno atomico, fosse diventato scettico rispetto all'arma nucleare e cercasse di mostrare come questo genere di energia potesse invece essere impiegato per scopi pacifici e socialmente utili – se non appunto ludici.

¹⁰ A. Anthropy, *Rise of the videogame zinesters*, cit., p. 6.

¹¹ Sylvia Plath, *Lady Lazarus e altre poesie*, trad. it. di Giovanni Giudici, Mondadori, Milano 2023, p. 11.

Il videogioco come interazione faccia-a-faccia, anche. Perché no. Il videogioco *come lo vorrei* – no, come lo *voglio*, dice Anthropy, non è chimera ma è possibilità: quindi, semplicemente, vai e prendila (o vai e realizzala, portandocela *di qua*).

Qui forse varrebbe la pena aprire un'altra parentesi, o affrettare il racconto: da quell'energetico manifesto che è *Rise* sono passati 13 anni in cui sono successe tantissime cose. Di cui una, il cosiddetto GamerGate, che ha avuto un peso forse più importante di altre. Quell'apertura a voci minoritarie e minorizzate, varco per una cultura videoludica maggiormente orizzontale e rappresentativa che forse era *Zeitgeist* e che Anthropy chiamava ad apparire ha subito una battuta d'arresto nel 2014, quando diverse sviluppatrici, giornaliste e critiche del settore sono diventate bersaglio di pesanti attacchi e campagne d'odio, con polemiche indirizzate anche a quei giochi in cui le personaggi s'allontanavano a passo spedito da stereotipi tradizionali, per incarnare storie più complesse (e forse più vere, o meglio più *oneste*). Ecosistema ingigantitosi oltre misura, il cosiddetto GamerGate, che ha agito da laboratorio sperimentale e informale di quella guerra digitale che oggi conosciamo così bene, fatta da linciaggi pubblici, molestie online e narrazioni reazionarie, ha significato anche un ritiro, temporaneo o spesso definitivo, dalla scena videoludica di molte delle sue voci più radicali e trasformative. Da un lato si è assistito all'investimento in programmi aziendali di *diversity* e *inclusion*, e dall'altro [che è lo stesso, visto il livello di superficialità e istituzionalizzazione dei programmi aziendali (!) stessi], alla silenziosa rimozione di istanze realmente sovversive, capaci di riformulare il paradigma di chi gioca e di chi crea.

Ma quella è una dimensione che naturalmente non è stata del tutto tacitata, e che, dal basso, continua a rielaborare la propria idea di videogioco. In Italia penso a *owof games*¹², studio indipendente impegnato nella decostruzione e delle narrazioni e delle meccaniche dei giochi tradizionali – per dirne una, spesso *giochiamo a lavorare* (e, tra l'altro, cosa significa lavorare, e come si distingue dal giocare?), facendolo a volte con, a volte senza fatica, spiega per esempio Marco Spelgatti/Queergenia Wolf in una puntata del bellissimo *Frocizziamo i videogiochi*¹³. O spesso *giochiamo a sparare* – e cosa significa sparare?

¹² <<https://www.owof.games/>>

¹³ <<https://queerginiawolf.substack.com/p/giochi-post-lavoristi-e-gioia-di>>

Se la nostra personaggio utilizza *sparare* per colpire chi è già oppresso (persone musulmane, razzializzate, della comunità LGBTQIA, persone non umane) quel verbo ha una funzione repressiva. *Sparo per reprimere*. Ma se *sparare* va contro i sistemi di potere, contro chi opprime, allora *sparo per liberare*. In *Tonight We Riot* la violenza che viene compiuta è per una liberazione dall'oppressione capitalista. È lotta di classe. In *RIOT: Civil Unrest* lotte e proteste sono contro una polizia che è estensione e braccio armato di un governo violento ed elitario (spoiler: è di nuovo lotta di classe)¹⁴.

Sono strade vive, queste, ed è bellissimo seguirle e a volte anche perdersi – e, in questo paesaggio critico, viene anche spontaneo chiedersi che spazio abbia o possa avere l'antispecismo. Domanda che, con Anthropy, forse dovremmo leggere come: che spazio vorrei (!) avesse – che spazio vogliamo (!) abbia? Forse, per ora, poco. In un bellissimo articolo per Stay Nerd (allora era il 2022), Luca Marinelli Brambilla scriveva a ragione che *I videogiochi non sono un hobby per vegani*¹⁵. All'interno del mondo videoludico, in questo ancora piuttosto timido, siamo mess* davanti a una rappresentazione dell'animale non-umano piuttosto standardizzata, immagine che tra l'altro risponde perfettamente alla rappresentazione standardizzata che viviamo, per così dire, *in real life*. Nella maggior parte dei videogiochi gli animali sono cose da cacciare (ne ricavo: carne, pelliccia), da uccidere per conquistare dei bonus (ne ricavo: punti, armi), e così via. E se la violenza contro gli esseri umani è diventata epicentro anche polemico di un discorso critico, che ha richiesto un ripensamento o una revisione¹⁶, lo stesso non sembra avvenire per la violenza contro gli animali non umani – che rimane, tendenzialmente, immotivata e fine a sé stessa, senza per questo risultare elemento di disturbo.

«Invece è interessante constatare che esistono anche esempi virtuosi»¹⁷, scrive Marinelli Brambilla, che si rivolge all'interessante caso di *Oddworld* – che, nell'ambito della critica videoludica, anche Andrea Capodimonte ha eviscerato in un'ottica antispecista¹⁸. Abe, la

¹⁴ <<https://queerginiawolf.substack.com/p/pink-pony-dev-club>>

¹⁵ <<https://www.staynerd.com/videogiochi-vegani-antispecismo/>>

¹⁶ Sul concetto di violenza come meccanica fondante del videogioco è interessante lo scambio epistolare fra Cara Ellison e Brendan Keogh, che scalza la domanda del giusto e dello sbagliato per concentrarsi piuttosto sul suo *perché*. Cfr. Cara Ellison, Brendan Keogh, *The Joy of Virtual Violence*, in AA.VV., *The state of Play*, a cura di Daniel Goldberg e Linus Larsson, Seven Stories Press, New York 2015, pp. 141-155. Cara Ellison è giornalista e critica di settore, ha scritto per *The Guardian* e *Kotaku*. Brian Keogh è oggi professore associato della RMIT, Università di Melbourne.

¹⁷ <<https://www.staynerd.com/videogiochi-vegani-antispecismo/>>. Nella scorsa edizione di Zona Warpa a Milano (era il 22 Settembre del 2024), l'autore aveva dedicato un *panel* proprio al tema antispecismo e videogame: <<https://video.zonawarpa.it/w/2iA5E7PTXYz42WrSeLVerG>>

¹⁸ <<https://www.argonline.it/specismo-videoludico-oddworld/>>

creatura protagonista del titolo, è impiegato (se non «il miglior impiegato dell'anno», come del resto è stato insignito) in un mattatoio; nel quale gioca la parte di classe lavoratrice ma anche, come scoprirà durante i primi minuti di *gameplay*, quella di carne da macello. Non proseguo oltre per non togliere la sorpresa a chi vorrà giocarci, ma *Oddworld* si configura sapientemente come esplorazione del concetto di classe lavoratrice e dei suoi confini, di ciò che può essere letto come resistenza dal basso e di alleanze anch'esse un po' *odd*, come il mondo che vi dà nome. E se penso a videogiochi che parlino di *animali in rivolta* mi viene in mente anche *Ape out*, frenetica fuga dalla gabbia in tonalità jazz; e se penso a videogiochi che parlino di animali in maniera onesta penso invece con un po' (o forse tanta, a essere onesta) di commozone a *The Last Guardian*, dove l'animale nostro *companion* non risponde (letteralmente) ai comandi, e chiede al* giocator* di rallentare, di riconoscere una temporalità diversa, che corrisponde a quella del suo desiderio. E penso anche, purtroppo, con un po' d'imbarazzo, ai *browser game* pubblicati da PETA (un assaggio, il loro *Pokémon black and blue*¹⁹), rivisitazione di *franchise* già noti al pubblico come appunto Pokémon o Super Mario. A questo proposito, mi pare, forte anche delle riflessioni sopra citate e di quel che di buono è già stato creato, che il potenziale emancipativo del videogame (genitivo soggettivo e oggettivo assieme, riprendendo l'interrogazione iniziale di Anthropy: che cosa desideri tu dal mondo videoludico?) risieda altrove.

E, se si parla di potenziale emancipativo del videogame, credo inoltre che un'ultima riflessione vada ancora fatta, soprattutto se in questione c'è il rapporto con le altre specie (concetto astruso e vetusto come può esserlo il flogisto o l'etere, d'accordo, tuttavia concetto difficile da scalzare: credo proprio che lo stesso Darwin ci chiedesse di salutarlo e volgergli le spalle) – quello dell'impatto delle tecnologie sull'ambiente²⁰. Benjamin J. Abraham, fondatore di AfterClimate²¹, non esita a denunciare quei videogiochi che scelgano di parlare di ecologia – se

¹⁹ «Il tempo che i Pokémon trascorrono chiusi nelle PokéBall è paragonabile a quello che gli elefanti, trattenuti in catene nei vagoni dei treni, trascorrono in attesa di «esibirsi» nei circhi. La differenza è che, mentre nella realtà queste pratiche sono crudeli e inaccettabili, l'universo dei Pokémon le presenta come normali e persino affascinanti, dipingendo con toni positivi qualcosa che, se ci si riflette, è in realtà profondamente inquietante [...]. Aiuta PETA a liberare Pikachu e i suoi amici pokémon, unendoti a loro nella liberazione pokémon!», cfr. <<https://www.peta.org/features/games/>>.

²⁰ Al tema è dedicato il bellissimo UDO. *Guida ai videogiochi nell'Antropocene* di Matteo Lupetti, per gli altrettanto bellissimi tipi di SIDO, nella sua collana Tebe (2023). Se volete recuperarne un assaggio, rimando a DinamoPress, che ne ospita un estratto: <<https://www.dinamopress.it/news/cosa-si-nasconde-dietro-la-fabbricazione-di-una-console-per-videogiochi/>>.

²¹ <<https://www.afterclimate.com.au/about>>

questo gesto diventa *divertissement* e quindi *diversion* e distrazione (più o meno strategica e diversiva) dal peso reale, materiale, che *hardware* e *software* del gioco stesso comportano. Tavolo che sembra prender vita e danzare sui propri piedini, anche il videogioco (soprattutto il videogioco?) soffre di quel feticismo inferto, tale per cui anche arrischiarsi nella trama di *Avowed*, titolo che drammatizza un equilibrio ecologico già fuori dai cardini, raramente porterà alla mente all'estrazione dei metalli necessari per assemblare la console su cui si gioca. Un report Gitnux²² racconta che l'industria del gaming è responsabile all'incirca del 2,5% delle emissioni di Co2 globali²³ – eppure, dice anche il report, il 65% dell'* giocator* è preoccupat* dell'impatto del proprio giocare.

E quindi forse ancora è importante tornare a parlare di quei giochi artigianali, mi si passi il termine, pubblicati su piccole piattaforme indipendenti²⁴, giochetti che possono girare senza troppo colpo ferire, ma che possono sì veicolare una narrazione – il videogioco non è forse una delle arti più potenti, se parliamo della capacità di vestire altre *agency*, farci vestire altri panni, altri corpi e altre menti (altre narrazioni distanti dal dualismo cartesiano, piani d'immanenza come li avrebbe immaginati Spinoza, in cui il rapporto tra cause è tutto da scoprire, i gradi di conoscenza tutti da affinare)? E alla domanda che muove un po' questo presente articolo o racconto, si può rispondere – come diceva un saggio uomo bidimensionale innaffiando i suoi cocomeri (io credo, forse un po' nel senso della fede, che *Evangelion* ci parli anche di crisi climatica), che *quanto a te, quanto a quel che puoi fare che tu, per te qualcosa da poter fare dovrebbe esserci*.

Quanto a me, e a quel che potevo fare, dico solo che dopo aver letto Rise avrei tanto voluto creare una breve storia che raccontasse nel modo più semplice possibile del potere pastorale-disciplinare che porta un corpo non-umano a prender la forma, per il corpo invece umano, *più perfetta e utile* (diceva così un'altra magnifica autrice di

²² <<https://gitnux.org/sustainability-in-the-gaming-industry-statistics>>

²³ A oggi, il 20% dei giochi presenti su Steam, altra popolare (ma proprietaria) piattaforma di pubblicazione, sembra essere stato fatto con il contributo di AI generative (cfr. <<https://www.totallyhuman.io/blog/the-surprising-new-number-of-genai-games-on-steam>>), percentuale impressionante se si considera l'ulteriore impatto ambientale comportato dall'addestramento e dal mantenimento di questi modelli, alimentati da server affamati d'energia – e quelle stesse macchine che scrivono dialoghi per NPC o partiture da sottofondo firmano anche editoriali sui quotidiani, ci ricorda fortunatamente Francesco D'Isa.

²⁴ Piattaforme di pubblicazioni itch.io, a cui Anthropy ha per esempio affidato il suo *Queers in love at the End of the World* o il suo incredibilmente intimo racconto *Dys4ria* (precedentemente pubblicato su Newgrounds, dal quale poi è stato rimosso, anche a motivo di un'attenzione ricevuta che l'autrice ha ritenuto opprimente).

altri magnifici testi²⁵) – un *platform game*, che sono quei giochi in cui si corre e si salta, in cui correre e saltare diventasse sempre più difficile: un tentativo di *avanti veloce* dell'allevamento per come lo conosciamo, che mettesse in scena la sua forza di plasmare, nel corso di poche generazioni, i corpi da reddito in corpi poco conformi alla vita, in corpi disabilitati e ipertrofici. E se ci si deve arrendere davanti ai propri limiti, cosa che ho fatto, non è detto che ci si debba arrendere *tout court*, e allora ho giocato quella frase di Foucault che legge Deleuze e leggendolo ci dice che l'attivismo non è per forza fatto di rabbia nella sua tonalità di tristezza, ma è anche fatto di rabbia nella sua tonalità di gioia²⁶. E ho pensato che potevo raccontare un'altra storia che è piuttosto divertente, un'altra storia anche questa incredibilmente onesta, che è quella di (alcuni) processi agli animali – quelli intentati dall'autorità ecclesiastica e che quindi non prevedevano pene corporali né torture, ma soltanto scomuniche e anatemi per quelle povere bestie che v'incappavano, e che tendenzialmente, nonostante gli accorati appelli della parrocchia, non si presentavano nemmeno alla sbarra²⁷. *Sworm Testimony* è perciò una *visual novel* creata con Ren'py, un motore open source, che racconta dei suddetti processi civili d'epoca premoderna, i cui imputati appartengono a quella categoria d'animale non umano che frettolosamente la lingua anglofona chiama *vermin*, e che noi chiamiamo parassita, animale nocivo. E so bene che è difficile che l'* subatern* ci parli nel modo in cui ce lo aspettiamo, verso cui l'esortiamo, e quindi nel gioco non si gioca certo l'* bruco chiamato a processo ma l'avvocato difensore, che è perlopiù ispirato a Derrida, e che adopera linee difensive (a chi gioca, la scelta) ora più reazionarie e singeriane ora più progressiste (ah! il *progresso*, che parola) ora più visionarie (e credo davvero che di questo avremmo bisogno). E tutto quel che vorrei da un gioco, ho provato a mettercelo dentro – e quindi ci sono riflessioni sulla grammatica egemone e sulla spinta centripeta e assimilazionista che questa comporta, e a cui questa anche chiama quando chiama l'altr* a rispondere; e ci sono pensieri sparsi

²⁵ Benedetta Piazzesi, *Così perfetti e utili. Genealogia dello sfruttamento animale*, Mimesis, Milano 2015, e *Del governo degli animali. Allevamento e biopolitica*, Quodlibet, Macerata 2023.

²⁶ Ne trascivo qui solo un pezzetto, anche se sarebbe da trascrivere tutto, come lo era quel titolo di *Anthropy* dal quale si partiva: «Non immaginate che sia necessario essere tristi per essere militanti, anche se quello che si combatte è abominevole. È il legame del desiderio con la realtà (e non la sua fuga nelle forme della rappresentazione) che possiede una forza rivoluzionaria [...]». Non vi innamorare del potere», Michel Foucault, *Prefazione all'Anti-Edipo*, in *Introduzione alla vita non fascista*, a cura di Deborah Borca, Feltrinelli, Milano 2025, p. 23.

²⁷ Alcune storie le si ritrova in Carlo d'Addosio, *Bestie delinquenti*, Le Lucerne, Milano 2022; una più vasta disamina del tema, invece, è presentata nel testo di Edward Payson Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, William Heinemann, London 1906.

sulla parola poetica che forse, forse, è davvero *critter* del linguaggio²⁸ e può sgranocchiarsi via qualche vittoria che non è nuova restaurazione d'un ordine sempre diverso, sempre nuovo. Materiale anche d'archivio, naturalmente, perché le arringhe di difesa di Chassenèe²⁹ e dei suoi proseliti sono magnifiche e non hanno bisogno di tirata a lucido alcuna. E tantissime, troppe parole (ché, qui ormai è chiaro, non so mai bene quando fermarmi). Spero quindi che *Sworm Testimony*, che pesa solo 110 MB e penso possa essere giocato anche sulla calcolatrice, passi il test SIMBA³⁰, che pure mi ha fatto molto ridere. Ma soprattutto spero che vi possa piacere, e che possa essere spunto per far parlare i videogame di queste cose (e delle altre che vorremo). Lo trovate, se volete, qui³¹:



²⁸ «Ma che significato ha la parola *poesia*, la parola *arte* [...]? Me lo ha suggerito qualche giorno fa Susi Chen, durante un seminario Zoom all'Hunter College, dove mi aveva invitato Daniel Bozhkov. La poesia, suggerisce Susi, sono i *critters* del linguaggio. Illuminante: [...] ecco allora che si mettono in moto (se ne siamo capaci) delle particelle linguistiche dissolutive – *critters*, come dice Donna Haraway: “Dobbiamo fare la staffetta, ricevere il problema, e reinventare le condizioni per la prosperità multispecie”, Franco Berardi (Bifo), *Fenomenologia della fine*, Nero, Roma 2020, p. 200. Non sono riuscita purtroppo a trovare riferimento alla proposta di Susi Chen.

²⁹ Che la storia ci ha consegnato come miglior difensore di animali infestanti, fossero questi sciami d'insetti o colonie di topi. cfr. Barthélemy Chasseneuz, *Consilia D. Bartholomaei a Chasseneo Burgundi Iurisconsulti praestantissimi*, Giunta, Venezia 1581.

³⁰ «E se esistesse un equivalente del test di Bechdel per la rappresentazione degli animali nelle opere di finzione? La fumettista svizzera Fanny Vaucher ne ha proposto uno», disponibile online all'indirizzo: <<https://observatoiredeuspecisme.ch/articles/bechdel-test-speciesism-simba/>>.

³¹ <<https://bianot.itch.io/sworm-testimony>>.

Immaginare la complessità animale¹

Dario Ali e Vincenzo Grasso

[...] Nel suo celebre saggio del 1974 (*Che cosa si prova a essere un pipistrello?*), il filosofo della mente Thomas Nagel ha tentato di esplorare la natura della coscienza animale indagando parallelamente i limiti della cognizione umana nella comprensione del mondo. Così come non possiamo conoscere l'esperienza soggettiva di un altro essere umano, a maggior ragione rispondere alla domanda su cosa significhi essere, per esempio, un pipistrello è ancora più difficile. Per comprendere appieno il suo sistema percettivo, dovremmo innanzitutto avere esperienza diretta di quel complesso meccanismo biologico di emissione e ricezione sonora noto alla scienza come "ecolocalizzazione". Caratteristico di alcuni mammiferi (come pipistrelli, delfini e altri odontoceti), tale meccanismo rappresenta il filtro attraverso cui il soggetto percepisce e si relaziona con il mondo esterno, identificando lo spazio grazie al rimbalzo delle onde sonore:

Il sonar del pipistrello, benché sia evidentemente una forma di percezione, non assomiglia nel modo di funzionare a nessuno dei nostri sensi e non vi è alcun motivo per supporre che esso sia soggettivamente simile a qualcosa che possiamo sperimentare o immaginare. Ciò, a quanto pare, rende difficile capire che cosa si provi a essere un pipistrello. Dobbiamo vedere se esiste qualche metodo che ci permetta di estrapolare la vita interiore del pipistrello a partire dalla nostra situazione e, in caso contrario, quali metodi alternativi vi siano per raggiungere il nostro scopo² (Nagel 1974, p. 438).

Possiamo presumere che essere un pipistrello significhi possedere un'esperienza soggettiva determinata dall'ecolocalizzazione e da un impiego tattile degli ultrasuoni. Tuttavia, non possiamo davvero sapere cosa si provi a trascorrere le giornate appesi al soffitto o a percepire il mondo attraverso il rimbalzo dei suoni che produciamo – *vedere attraverso i suoni*. L'esperienza ha un carattere qualitativo imperscrutabile e proprio di ciascun ente, e la radicale differenza biologica di un'altra forma di vita ci impedisce di formulare una rappresentazione accurata del suo accesso alla realtà: non possiamo penetrare nella mente di un

¹ Ringraziamo l'editore e i curatori della collana Culture Radicali per averci consentito di pubblicare questo testo, tratto da: Dario Ali e Vincenzo Grasso, *Natura e contronatura*, Meltemi, Milano 2025.

² Thomas Nagel, *What Is it Like to Be a Bat?*, in "The Philosophical Review", vol. 83, n. 4, Ottobre 1974, pp. 435-450 [n.d.R.: il testo esiste in edizione italiana con il titolo *Cosa si prova a essere un pipistrello*, ma ci atteniamo in questo caso alla nota degli autori].

pipistrello, così come non possiamo sperimentare la potenza olfattiva di un cane o la visione notturna di un gatto.

In questa prospettiva, la biologia assume un carattere intimo: il nostro sistema sensoriale, la capacità di partecipare alla realtà attraverso i nostri organi di senso rappresentano parimenti tanto un vantaggio biologico quanto un limite insormontabile alla comprensione di ciò che si trova al di fuori di noi. Seguendo il ragionamento espresso da Nagel, come esseri umani non saremo pertanto mai in grado di accedere all'esperienza qualitativa di forme di vita non umane. Ciononostante, sebbene Nagel escluda la possibilità che l'immaginazione possa colmare i limiti della nostra esperienza soggettiva e permetterci così di comprendere appieno altre forme di vita, è proprio grazie all'immaginazione che possiamo approssimarci alla complessità e all'alterità delle vite animali³. Numerosi sono gli esempi di questo genere nell'arte contemporanea, ma prima di esplorarli vogliamo soffermarci sui legami tra un affascinante esperimento videoludico della fine del secolo scorso e le ricerche scientifiche che, a partire dalla seconda metà del '900, inaugurarono un nuovo interesse per la coscienza animale e per la difficoltà di accedere alla soggettività di altre specie.

Nei primi anni '90 guadagnò una vasta popolarità sull'iconica console Sega Mega Drive un videogioco d'azione ambientato nelle profondità oceaniche. Ecco *the Dolphin*, il cui protagonista, Ecco, è un delfino sopravvissuto a un misterioso cataclisma che ha portato alla scomparsa di tutti i suoi simili, rappresenta uno dei tentativi più curiosi e ambiziosi di esplorare la prospettiva animale attraverso il medium videoludico. In questo gioco a scorrimento orizzontale, il protagonista intraprende un lungo viaggio alla ricerca del proprio branco, superando ostacoli e avversari lungo il cammino.

Nel corso di questa *quête*, i rassicuranti paesaggi marini dei primi minuti di gioco cedono progressivamente il passo a scenari sempre più cupi e stranianti: dal fondale oceanico emergono i resti di antiche architetture di civiltà umane scomparse, accompagnati da un'atmosfera vaporwave e da un crescendo musicale che si arricchisce di sonorità sempre più inquietanti e aliene. Con il susseguirsi degli scenari, anche le creature con cui Ecco si trova a confrontarsi si fanno più sinistre: dai pesci, granchi e meduse dei primi livelli, il giocatore si trova infine a

³ Argomentazioni simili sono state sostenute da Luca Marchetti, *Apprezzare le altre menti*, in "Scenari", n. 21, Dicembre 2024, pp. 69-86 e Amy Kind, *Mary's Powers of Imagination*, in Sam Coleman (a cura di), *The Knowledge Argument*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 161-179.

combattere contro creature xenomorfe appartenenti alla specie aliena dei Vortex, predatori di cetacei catturati per nutrirsi.

In questo nuovo scenario intriso di atmosfere cyberpunk, Ecco affronta le minacce grazie alla sua “superspinta”, una mossa che gli consente di scagliarsi contro i nemici, e interagendo con gli altri cetacei attraverso l’uso del sonar. La fase finale prevede uno scontro con la regina dei Vortex, un’enorme e mostruosa creatura dall’aspetto biomeccanico, in un climax che culmina con la liberazione degli altri delfini e



Screenshot dell'immagine di apertura del videogioco "Ecco the Dolphin" pubblicato nel 1992 per la console Sega Mega Drive. Copyright Novotrade International.

una simbolica esibizione di nuoto sincronizzato

Alcuni anni fa, su Twitter (oggi X), rispondendo a chi gli chiedeva da dove avesse tratto ispirazione per la trama psichedelica del videogioco, Ed Annunziata, creatore di *Ecco the Dolphin*, rivelò di essere stato, da giovane, un lettore delle opere di John Lilly: «Non ho mai preso LSD, ma ho letto molti libri di Lilly»⁴.

John Lilly è una figura che nel tempo ha acquisito un'aura leggendaria. Neuroscienziato eccentrico e inventore della vasca di deprivazione sensoriale, Lilly fondò negli anni Cinquanta, alle Isole Vergini, il

⁴ John Lilly in Tom Jones, *The Ketamine Secrets of 'Ecco the Dolphin'*, intervista, in "Vice", 16 Marzo 2015, disponibile online all'indirizzo <<https://www.vice.com/en/article/the-ketamine-secrets-of-segas-ecco-the-dolphin-347/>>.

Communication Research Institute (CRI), con l'obiettivo ambizioso di studiare la comunicazione tra esseri umani e delfini. Questa ricerca si inseriva in un progetto più ampio e visionario: il suo desiderio di stabilire una forma di comunicazione con altre intelligenze, inclusa la possibilità di entrare in contatto con creature extraterrestri. Per non farsi mancare nulla, Lilly era un assiduo sperimentatore di sostanze psicotrope come LSD e ketamina, il cui uso considerava parte integrante delle sue esplorazioni sulla coscienza.

In un'intervista televisiva del 1988 con Jeffrey Mishlove, ormai celebre per il tono surreale, Lilly racconta un episodio piuttosto singolare: una sera, dopo aver assunto 150 milligrammi di ketamina, avrebbe ricevuto visita da un'organizzazione aliena nota come *Earth Coincidence Control Office* (E.C.C.O.: vi ricorda qualcosa?) che gli avrebbe rimosso il pene. Terrorizzato e disorientato, Lilly ricorda di aver urlato fino a richiamare sua moglie, la quale, accorsa e ascoltato il racconto, gli rispose con fare alquanto pragmatico: «È ancora attaccato»⁵.

Impegnato in questo genere di esperimenti sulla percezione, all'interno della sua villa-laboratorio delle Isole Vergini, per le sue ricerche sulla comunicazione interspecifica Lilly si avvale della collaborazione di Margaret Howe Lovatt, una giovane volontaria incaricata di insegnare la lingua inglese a un delfino di nome Peter, tenuto in cattività, insieme ad altri esemplari della sua specie, in una delle vasche del centro. Peter trascorse con Margaret ventiquattro ore al giorno per sei giorni alla settimana, sviluppando con lei un legame che alcuni giornali dell'epoca arrivarono a descrivere come morboso. Nonostante le cure di Margaret, i risultati sperati non arrivarono: Peter riuscì solo a riprodurre meccanicamente alcuni suoni umani, simili a quelli imitati dai pappagalli.

L'assenza di progressi significativi e il diffondersi di chiacchiere sempre più indiscrete sull'ambiente e i metodi di ricerca del laboratorio portarono infine i finanziatori di Lilly a ritirare il loro supporto, determinando così la chiusura del centro.

Dopo appena tre mesi dall'inizio del progetto, Peter fu trasferito dalla sua spaziosa e confortevole Dolphin House a una vasca angusta e isolata a Miami, dove filtrava pochissima luce solare. Nel nuovo ambiente, privo di stimoli e profondamente stressato, Peter iniziò a mostrare segni di depressione e, a un certo punto, smise di respirare:

⁵ Un estratto dell'intervista è presente su YouTube all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=x6gLydCxJeA>

i delfini, infatti, possono decidere volontariamente di non emergere in superficie condannandosi in questo modo a morte. La notizia del “delfino suicida” fece il giro dei media, comparando sulle prime pagine dei giornali con titoli sensazionalistici come *The Dolphin Who Killed Himself Over a Broken Heart* (“Il delfino che si è ucciso per un cuore spezzato”).

Sebbene gli esperimenti del Dr. Lilly abbiano suscitato un indubbio fascino per il pubblico, la loro rilevanza scientifica viene messa in discussione, soprattutto per quanto concerne la comprensione delle forme di vita poste sotto osservazione. È davvero possibile studiare creature che vivono in complesse società marine tenendole confinate in vasche da laboratorio? E, soprattutto, ha senso tentare di insegnare l'inglese a un delfino, una specie che comunica con un proprio sistema acustico sofisticato e profondamente radicato nel suo contesto sociale?

A partire da queste domande, la biologa Denise L. Herzing ha intrapreso un approccio radicalmente diverso per lo studio dei delfini. Anziché isolarli in un ambiente artificiale, Herzing ha osservato i cetacei nel loro habitat naturale, utilizzando dispositivi tecnologici per registrare e analizzare i loro vocalizzi. Questa metodologia ha permesso di svelare l'intricata complessità delle società dei delfini, evidenziando come il “linguaggio” acquatico svolga un ruolo centrale nei processi di interazione sociale⁶. Per esempio, si è osservato come la competenza “canora” di un individuo possa determinare la sua posizione all'interno del gruppo, influenzando sia il processo di selezione del partner (come avviene anche tra le balene, dove la capacità di produrre complesse vocalizzazioni è cruciale durante la fase di accoppiamento) sia il riconoscimento tra madre e prole. Sebbene l'apprendimento di un “linguaggio” con finalità sociali sia comune anche tra molti primati, le loro capacità vocali e gli scopi risultano limitati. Un esempio è dato dalla competenza di articolare differenti gridi di allarme per specificare ai propri compagni il tipo di minaccia presente nel territorio. Ciò che sorprende dei cetacei, invece, è la varietà e la complessità delle loro vocalizzazioni: le orche, per esempio, possiedono repertori vocali distinti, con variazioni di intonazione specifiche per ciascun gruppo; inoltre, all'interno di una stessa area geografica, si riscontrano differenze di “accento” tra le popolazioni.

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=olLZLGvadY4>

Nel 1970, un ricercatore bioacustico di nome Roger Payne pubblicò *Songs of the Humpback Whale*, una raccolta di registrazioni sonore dei canti delle megattere. Questo album, primo del suo genere, ebbe un impatto notevole sia in ambito scientifico che culturale. Fino a quel momento, infatti, le balene erano da sempre state radicate nel nostro immaginario comune o come creature marine mostruose (lo stesso termine “cetaceo” deriva dal greco antico κῆτος, che significa “mostro marino”), capaci di divorare intere imbarcazioni, oppure come preziosi trofei di spedizioni di caccia da esibire nelle corti e nei musei. Solo a partire dalla seconda metà del XX secolo, grazie a questa nuova ondata di indagini scientifiche sulla cognizione animale, le balene cominciarono a essere considerate creature mansuete da proteggere, diventando emblemi della salvaguardia del pianeta.

Registrando i suoni delle megattere nel loro habitat naturale, Payne e il suo team svelarono per la prima volta al pubblico i canti complessi e affascinanti dei cetacei: rivelarono così un aspetto fino a quel momento rimasto inedito alla maggior parte delle persone. L'album ebbe così il merito di diffondere maggiore consapevolezza sull'intelligenza e la complessità comunicativa delle balene, aprendo nuovi orizzonti per la bioacustica marina. I suoni ipnotici e intricati dei canti delle megattere furono infatti interpretati come segnali di una vita sociale e cognitiva molto più articolata di quanto si pensasse fino ad allora, suscitando l'interesse della comunità scientifica nei confronti delle vocalizzazioni dei cetacei e di altri animali marini. Sul piano culturale, l'album contribuì sensibilmente ad accrescere la consapevolezza della necessità di proteggere l'ecosistema marino promuovendo il rispetto per le balene. Il periodo storico era infatti favorevole: le tematiche ambientali stavano guadagnando sempre più spazio nel dibattito pubblico, e *Songs of the Humpback Whale* si inserì perfettamente in questo clima, rafforzando il movimento per la salvaguardia delle balene e divenendo un elemento chiave nella nascita di una sensibilità globale contro la loro caccia a scopo commerciale.

La complessità delle sonorità emesse dai cetacei è stata riconosciuta da Herzing in diverse conferenze, dove ha sottolineato come queste vocalizzazioni eccedano la nostra stessa capacità tecnologica di registrarle integralmente. Questa incapacità ci ricorda quanto siano limitate le nostre strumentazioni nel decodificare la realtà percettiva e comunicativa di altre specie. In particolare, il linguaggio dei cetacei appare quasi come un codice ancora indecifrabile, una dimensione sonora complessa che lascia intravedere forme di socialità e interazioni

difficili da interpretare con gli strumenti a nostra disposizione.

Il messaggio alla base del lavoro di Herzing è quindi diametralmente opposto a quello di Lilly: se quest'ultimo sognava infatti di insegnare l'inglese ai delfini, Herzing mira invece a imparare il "delfinese" – una prospettiva che riconosce la profondità e l'autonomia della cultura animale, rispettandone la complessità anziché forzarla nei limiti del linguaggio umano.

Questo cambio di prospettiva emerge anche in lavori più recenti come quelli di Peter Godfrey-Smith e di Carl Safina, che hanno aperto nuovi orizzonti nello studio del pensiero e del linguaggio animale, proponendo un'indagine antiantropocentrica e orientata a riconoscere forme di coscienza nelle altre specie. In *Altre menti*⁷, Godfrey-Smith esplora l'intelligenza dei cefalopodi, suggerendo l'esistenza di un tipo di coscienza peculiare e avanzata nei polpi, mentre Safina, in *Al di là delle parole*⁸, riflette sul rapporto tra esseri umani e altre specie, evidenziando le somiglianze e le differenze senza imporre l'essere umano come misura unica della complessità cognitiva. Entrambi adottano un metodo che, pur studiando la vita animale in relazione all'essere umano, si distanzia dall'antropocentrismo, avvalendosi della facoltà immaginativa per cogliere elementi dell'esperienza non umana. Per Godfrey-Smith, infatti, l'immaginazione gioca un ruolo essenziale in questo tentativo di comprensione interspecifica:

Penso che possiamo avvicinarci alle esperienze degli altri animali cominciando dalla nostra e poi introducendo delle modificazioni, immaginandole a seconda di quello che apprendiamo dalla biologia. [...] Non possiamo catturare a parole che cosa si prova a essere un altro animale (o anche un altro essere umano) ma le parole possono aiutarci ad avvicinarci a questo sentimento con l'immaginazione.⁹

Posta in questi termini, la questione su cosa si provi a essere un'altra forma di vita resta formalmente irrisolta, ma ci si apre tuttavia un'opportunità: tentare, attraverso l'immaginazione, di oltrepassare il recinto della nostra condizione umana e provare a concepire, per quanto possibile, la soggettività animale. L'arte diviene, in questo senso, strumento prezioso, poiché in grado di avvicinarci a dimensioni dell'esperienza altrimenti difficilmente accessibili. [...]

⁷ Peter Godfrey-Smith, *Altre menti*, trad. it. di Isabella C. Blum, Adelphi, Milano 2018.

⁸ Carl Safina, *Al di là delle parole*, trad. it. di Isabella C. Blum, Adelphi, Milano 2018.

⁹ Estratto contenuto in un'intervista di Paolo Pecere a Peter Godfrey-Smith su "Il Tascabile" (2018), disponibile online all'indirizzo <<https://www.iltascabile.com/scienze/mente-polpo/>>

Note Biografiche

Dario Ali è un ricercatore indipendente e svolge attività di formazione rivolta a docenti e studenti. Nei suoi studi esplora i legami tra questioni di genere e tematiche ambientali nell'arte contemporanea. È co-fondatore e membro del board curatoriale di "Kabul", rivista di arti e culture contemporanee e casa editrice indipendente attiva dal 2016.

Davide Buda, laureato in filosofia, ha sviluppato un approccio multidisciplinare che integra fenomenologia, etologia e scienze della conservazione. Divulgatore scientifico, si occupa di comunicazione, educazione ambientale, progettazione di materiali didattici e organizzazione di eventi di sensibilizzazione.

Andrea Natan Feltrin è dottore di ricerca in filosofia e docente associato in Environment and Society presso l'Università del Nord Texas dove promuove un approccio educativo che unisce filosofia, ecologia e giustizia sociale. Si è occupato di gestione ambientale e conservazione, conducendo ricerche sulla reintroduzione dei castori nelle Highlands scozzesi e partecipando a progetti di rewilding in Europa.

Elisa Frati ha studiato Storia e Scienze storiche e orientalistiche all'Università di Bologna, con ricerche su Thoreau e l'abolizionismo e sul surrealismo nella letteratura giapponese. È parte del collettivo A4 e socia di Terrestre, CSA antispecista a Sant'Agata sul Santerno.

Vincenzo Grasso è dottorando in Estetica e collabora come traduttore per la rivista "Kabul". Suoi contributi saggistici e narrativi sono apparsi online.

Giorgia Pagliuca è dottoranda presso l'Università di Scienze Gastronomiche di Pollenzo e l'Università di Torino. La sua ricerca si muove tra Environmental Humanities, Critical Animal Studies e storia orale, con particolare attenzione ai santuari antispecisti come luoghi di produzione di saperi interspecie e pratiche di cura. Utilizza metodologie qualitative e si interessa ai legami tra ecologia e giustizia sociale. Parallelamente all'attività accademica, si occupa di divulgazione attraverso contenuti digitali, con focus su femminismi e sostenibilità.

Jakub Pichalski, dottore magistrale in Scienze Sociali Applicate presso la Sapienza Università di Roma, lavora attualmente in un ente di supporto per migranti e si dedica, come ricercatore freelance, a studi di sociologia dei media e dell'immaginario. Tra i suoi interessi di ricerca figurano gli immaginari sociotecnici, le rappresentazioni mediatiche delle biotecnologie e i fenomeni di *othering* intra- e inter-specie

Claudia Terragni è un'antropologa precaria eco-transfemminista. Si colloca all'intersezione che unisce gli studi postumani e multispecie con l'attivismo e la postanarchia. Attualmente impegnata in un dottorato di ricerca presso l'Università di Perugia, abita un altrove che non trova mai, in bilico tra produzione di sapere critico e bisogno di applicarlo attivamente.

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