

“ *L'uomo non è il solo a parlare – anche l'universo parla – tutto parla - infinite lingue.*
– Novalis ”

Librazioni

54

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA

autunno 2023

54

S.M.MULLER Colonialismo carnista: una dissezione retorica della “selvaggina” nell’epidemia di Ebola del 2014 (Prima parte) **A.SOTTOFATTORI** Liberazione animale **Z.WEISBERG E C.SALZANI** Non c’è giustizia climatica senza giustizia per gli animali **E.UTRIA** Carni gioiose e cervelli misericordiosi **VITADACANI, IPPOASI, SANTUARIO CAPRA LIBERA TUTTI, RIFUGIO MILETTA E AGRIPUNK** La voce dei rifugi sul Decreto Ministeriale del 7 marzo 2013 **S.PATTUELLI E A.NURCIS (TERRESTRA)** Se questo è un fiume **S.DE CRISTOFARO** Arteterapia tra specie compagne **TROGLODITA TRIBE** È tempo di mordere



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

€ 6,00



Liberazioni

Trimestrale Anno XIV n. 54 / Settembre 2023

Associazione Culturale Liberazioni

Viale del Mercato Nuovo 44/G, 36100 Vicenza

C.F. 03606200248

Direttore responsabile

Roberta Marino

Coordinatore di redazione

Massimo Filippi

Redazione

Giulia Barison, Luca Carli, Silvana Ferrara, Emilio Maggio, Luigia Marturano, Bianca Nogara Notarianni, Chiara Stefanoni, Federica Timeto, Ilaria Toson

Copertina e illustrazioni: Luigia Marturano

Impaginazione e grafica: Silvana Ferrara

Finito di stampare nel Settembre 2023

presso Yoo Print S.r.l.,

Via G. Mazzini 34, Gessate (MI)

Autorizzazione del Tribunale di Vicenza

n. 1223 del 16 marzo 2010

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

Dove trovare la rivista (*L'elenco aggiornato è reperibile su www.liberazioni.eu*)

Albugnano	Rifugio Jill Phipps - info@rifugiojillhipps.org
Ambra	Agripunk Onlus - Località L'Isola 61/a
Asti	Centro di Documentazione Libertario Felix - Via Enrico Toti, 5
Bologna	Modo Infoshop - Via Mascarella 24/b
Borgo Val Di Taro	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
Genova	Libreria Adespotos - Via delle fontane, 15
Grado	CaVegan - tamarasandrin@virgilio.it - 3473080298
Marina di Carrara	Libreria Pianeta Fantasia - Via Rinchiosa, 36
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
Padova	Circolo ARCI La luna nuova - Via Barbarigo, 12
Pistoia	Ass. Centro di Documentazione - Via S. Pertini, snc
Rimini	Associazione Grottarossa - Via della Lontra, 40 Biblioteca Civica Gambalunga - Via Gambalunga, 27
Roma	Biblioteca Casa del Parco - Via della Pineta Sacchetti, 78 Biblioteca Comunale Corviale - Via Marino Mazzacurati, 76 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
Trento	Biblioteca antispecista Rossana Fontanari - Via del Suffragio, 13
Valchiusa	KOIVU - Strada provinciale per Trausella, 20 - 3770847881
Venezia	La Tecia Vegana - Calle dei Sechi Dorsoduro, 2104
Verona	Libre! - Interrato dell'Acqua Morta, 38 - libreverona@gmail.com Paginadodici - Corte Sgarzerie, 6a

Per aiutarci a distribuire la rivista o segnalare altri punti vendita, scrivere a: redazione.liberazioni@gmail.com

LIBERAZIONI

RIVISTA DI CRITICA ANTISPECISTA



liberazioni
ASSOCIAZIONE
CULTURALE

Le colpiva quando si posavano sul tavolino di cucina. Le mosche.

Ma in modo controllato. Non così forte da ucciderle. Era molto controllato e concentrato. Le colpiva abbastanza forte da stordirle. Poi le prendeva in mano con molta precisione e gli staccava un'ala o una zampetta, qualcosa di importante per la mosca. Portava l'ala o la zampetta al bidone beige della spazzatura e con molta calma alzava il coperchio con il pedale e depositava l'ala minuscola o la zampetta dentro il bidone, piegandosi all'altezza della vita. Questo ricordo non era stato richiesto ed è molto chiaro. Il Pm si lavava le mani nel lavello di cucina, con un normale sapone liquido per i piatti, verde. Ignorava la mosca mutilata e la lasciava girare sulla tavola descrivendo dei cerchi impazziti finché non rimaneva bloccata in una macchia appiccicosa o cadeva giù dal tavolo sul pavimento della cucina. La conversazione con il Pm, che Gately rivive nei più minimi dettagli del sogno, consisteva nel Pm che, alla quinta Heineken, spiegava che mutilare una mosca era molto più efficace che uccidere una mosca, per le mosche. Una mosca era rimasta impigliata in una macchia appiccicosa di Heineken secca e agitava le ali mentre il Pm spiegava che una mosca mutilata bene emetteva delle minuscole urla-di-mosca di dolore e paura. Gli esseri umani non potevano sentire le urla della mosca mutilata, ma potevi scommettere il tuo culetto grasso da topino strisciante che le altre mosche le sentivano, e le urla delle loro colleghe mutilate le tenevano lontane. A questo punto il Pm appoggiava la testa sulle sue braccia grosse pallide e, a occhi strizzati, afferrava una bottiglia di Heineken tra quelle che stavano sulla tavola riscaldata dal sole dove spesso c'erano diverse mosche intrappolate nell'appiccicume o intente a disegnare i cerchi sulla tavola, certe volte facevano dei piccoli salti e cercavano di volare con un'ala soltanto o senza ali. Dovevano essere in fase di Rifiuto, queste mosche, riguardo alla loro condizione. Gately si abbassava su quelle che cadevano sul pavimento e, a quattro zampe, metteva il suo grosso orecchio rosso il più vicino possibile alla mosca, per ascoltare, con la sua grossa fronte rosa corrucciata. E ora a Gately dispiace, mentre inizia a cercare di svegliarsi nella luce color limone della mattina vera in ospedale, di non ricordarsi di avere mai tolto le mosche mutilate da quella condizione miserevole, mai, neanche dopo che il Pm perdeva conoscenza, non riesce a vedersi mentalmente mentre le spiaccia con un piede o le avvolge nella carta e le butta nel cesso e tira lo sciacquone o qualcosa di simile, ma sente che avrebbe dovuto farlo; gli sembra importantissimo riuscire a ricordarsi di avere fatto qualcosa di più che stare lì seduto senza fare niente in mezzo alle sue macchinine Transformer a cercare di capire se riusciva a sentire i loro minuscoli strilli di agonia, mentre ascoltava concentratissimo.

OFFICINA DELLA TEORIA

- 4 S. Marek Muller
Colonialismo carnista: una dissezione retorica della "selvaggina" nell'epidemia di Ebola del 2014 (Prima parte)
- 18 Aldo Sottofattori
Liberazione animale

TERRITORI DELLE PRATICHE

- 37 Zipporah Weisberg e Carlo Salzani
Non c'è giustizia climatica senza giustizia per gli animali
- 50 Enrique Utria
Carni gioiose e cervelli misericordiosi
- 69 Vitadacani, Ippoasi, Santuario Capra Libera Tutti, Rifugio Miletta e Agripunk
La voce dei rifugi sul Decreto Ministeriale del 7 marzo 2013

TRACCE E ATTRAVERSAMENTI

- 85 Silvia Pattuelli e Andrea Nurcis (Terrestra)
Se questo è un fiume
- 93 Stefania De Cristofaro
Arteterapia tra specie compagne
- 101 Troglodita Tribe
È tempo di mordere

NOTE BIOGRAFICHE

S. Marek Muller

Colonialismo carnista: una dissezione retorica della “selvaggina” nell’epidemia di Ebola del 2014¹ (Prima parte)

Introduzione

Nel 2014 l’Africa occidentale è stata interessata da un’epidemia della malattia letale causata dal virus Ebola, comunemente abbreviata come Ebola. È stata sia la prima epidemia registrata nella regione sia la più grande in assoluto. Ebola – una malattia virale, contagiosa ed emorragica, tristemente famosa per il suo tasso di mortalità elevato, tra il 25 e il 90% – è stata una rarità epidemiologica. Mentre le epidemie occasionali erano spesso isolate, questa si è diffusa in modo insolitamente ampio, superando le frontiere tra città e paesi. La Guinea ha segnalato il suo primo caso sospetto nel marzo 2014. Alla fine del mese, la Liberia aveva diversi casi sospetti. A maggio, c’erano casi sospetti anche in Sierra Leone. Ebola si è diffuso così rapidamente che l’epidemia ha dominato le notizie dal 2014 all’estate del 2015, quando il virus sembrava essere stato più o meno “contenuto”. L’Organizzazione mondiale della sanità (OMS) ha rimosso la crisi di Ebola dell’Africa Occidentale dalla lista di Emergenze di Salute Pubblica di Preoccupazione Internazionale solo a marzo del 2016. A quel punto, erano stati segnalati 28.616 casi confermati, probabili e sospetti di Ebola e 11.310 casi di morte². Secondo l’OMS, l’epidemia dell’Africa occidentale del 2014-2016 è stata «la più grande e complessa epidemia di Ebola da quando il virus è stato scoperto nel 1976»³.

Mentre il 99% di tutti i casi segnalati erano limitati a Guinea, Liberia e Sierra Leone, i discorsi dei media transnazionali del 2014-2015 hanno dato rilievo a narrazioni preoccupate dalla possibile diffusione di

una pandemia globale e apocalittica di Ebola⁴. Il direttore generale dell’OMS, Margaret Chan, ha definito la spaventosa situazione come la «più grave emergenza acuta di salute pubblica dei tempi moderni»⁵. Quella di Chan è stata una tra le molte voci, che spaziavano da quelle degli ufficiali governativi a quelle dei professionisti della sanità pubblica fino a quelle degli opinionisti, concentrate sulla contagiosità di Ebola e sul rischio per le popolazioni *al di fuori* di Sierra Leone, Liberia e Guinea o, più esplicitamente, per “l’Occidente”.

Queste reazioni non sorprendono, dato che le epidemie come Ebola, sono fenomeni tanto medici quanto culturali. Le malattie «mettono in evidenza le preoccupazioni che abbiamo riguardo al modo in cui viviamo le nostre vite, le nostre relazioni con la comunità, l’ambiente e il cosmo e ci sfidano a spiegare lo scopo delle disfunzioni e della sofferenza»⁶. La percezione del contagio epidemico induce spesso a ricercare “colpevoli” a cui attribuire la responsabilità del focolaio. Tuttavia, incolpare parti specifiche per le epidemie troppo spesso comporta una retorica razzializzata e spinte etnonazionaliste⁷. Tali spinte operano assieme per perpetuare una narrazione storica radicata nell’espansionismo e nel colonialismo dell’Europa occidentale e degli Stati Uniti, «permettendo di stereotipare gli stranieri, i poveri e le altre razze come intrinsecamente portatori di malattie e inquinanti»⁸. Di conseguenza, le risposte socio-politiche e mediatiche alle malattie contagiose preoccupanti amplificano storie di “eventi di spillover zoonotico”, in cui gli agenti patogeni passano dall’insetto all’animale, dall’animale all’umano, dall’individuo alla comunità e via dicendo⁹. L’iniziale copertura mediatica internazionale dell’epidemia di Ebola del 2014 ha utilizzato questa “narrazione dell’epidemia” prototipica andando alla ricerca del “paziente zero”, ossia della persona che per prima aveva contratto il virus e lo aveva diffuso¹⁰. Si è giunti così alla conclusione che questa epidemia è iniziata nel

1 Questa è la prima parte del saggio di S. Marek Muller, *Carnistic Colonialism: A Rhetorical Dissection of “Bushmeat” in the 2014 Ebola Outbreak*, in “Frontiers Communication”, 6:656431, 2021; la seconda parte sarà pubblicata sul prossimo numero.

2 Organizzazione Mondiale della Sanità, 2016.

3 Organizzazione Mondiale della Sanità, 2021.

4 Adia Benton e Kim Yi Dionne, *International Political Economy and the 2014 West African Ebola Outbreak*, in “African Studies Review”, vol. 58, n.1, 2015, pp. 223-236.

5 Citato in Annie Wilkinson e Melissa Leach, *Briefing: Ebola-Myths, Realities, and Structural Violence*, in “African Affairs”, vol. 114, n. 454, 2015, p. 136.

6 Warwick Anderson, *Perception of Disease and its Meanings*, in “The Lancet”, vol. 354, 1999, p. 49.

7 Amber Huff e Thomas Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology: Beyond the “Outbreak Narrative”*, in “Institute of Development Studies, Practice Paper in Brief”, n. 20, 2015, pp. 1-4.

8 W. Anderson, *Perception of Disease and its Meanings*, cit., p. 49.

9 A. Huff e T. Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology*, cit.

10 *Ibidem*; Marouf Hasian, *Representing Ebola: Culture, Law, and Public Discourse about the 2013 – 2015 West African Ebola Outbreak*. Rowman and Littlefield, Lanham 2016.

piccolo villaggio di Miandou, in Guinea, dove un bambino di due anni, Emile Ouamouno, è stato infettato da un pipistrello. Probabilmente Ouamouno aveva maneggiato della frutta contaminata in precedenza dal pipistrello oppure aveva giocato nelle immediate vicinanze di una colonia di pipistrelli o aveva mangiato il pipistrello stesso. Nonostante l'assenza di prove certe, i media internazionali (in particolare quelli statunitensi e dell'Europa occidentale) hanno adottato la terza opzione: il possibile consumo, da parte del bambino, di carne selvatica e contaminata di pipistrello. Ad oggi, dettagli precisi circa "l'ecologia dell'Ebola" e le specifiche «circostanze che hanno portato allo scoppio dell'epidemia (del 2014)» rimangono ancora piuttosto incerti¹¹.

È possibile e probabile che abbiano agito in concomitanza molteplici vettori della malattia. Nonostante ciò, durante l'epidemia di Ebola del 2014 è scaturita, ed è poi proseguita, una narrazione dello scoppio del contagio specificatamente incentrata sul consumo di selvaggina in Africa. Secondo McGovern, il format retorico dell'esplosione di Ebola ha avuto una formula precisa: «Ebola è contenuto in animali esotici + gli Africani occidentali mangiano questi animali = pandemia che uccide le sue vittime portando i loro organi interni a liquefarsi»¹². Tuttavia, secondo Wilkinson e Leach, attribuire la colpa alla dieta a base di carne di animali selvatici da parte delle popolazioni rurali africane e raccontarla come la "verità ufficiale" riguardo alla epidemia di Ebola ha significato solo la diffusione di «esortazioni fuorvianti», che «hanno contribuito al diluvio di disinformazione che ha minato la fiducia delle popolazioni locali in ciò che i funzionari dicono su Ebola»¹³. La diffusione di una narrazione dell'epidemia che identifica la selvaggina e chi mangia selvaggina come i colpevoli nascosti dietro l'epidemia di Ebola non è solo imprecisa, ma «ci distrae dal porre domande più profonde sulle complesse dinamiche ecologiche e sociopolitiche»¹⁴ che hanno permesso al virus Ebola di raggiungere proporzioni epidemiche.

In concreto, il termine "selvaggina" si riferisce alla carne cotta di animali "selvatici" uccisi, dai pipistrelli agli uccelli e alle scimmie; anche se la fauna di minori dimensioni, come rettili e roditori, viene

11 A. Huff e T. Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology*, cit., p. 2.

12 Mike McGovern, *Bushmeat and the Politics of Disgust*, in "Cultural Anthropology", 2014, § 3, <https://culanth.org/fieldsights/bushmeat-and-the-politics-of-disgust>.

13 A. Wilkinson e M. Leach, *Briefing*, cit., pp. 144-145.

14 A. Huff e T. Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology*, cit., p. 2.

consumata più frequentemente rispetto alla megafauna carismatica¹⁵. Dal punto di vista retorico, però, la parola "selvaggina" è sia un sostituto simbolico per il cadavere consumabile di un animale sia un riflettore discorsivo puntato – spesso dallo sguardo occidentale – su pratiche di consumo di carne straniere e non familiari. I cittadini delle cosiddette nazioni "in via di sviluppo" da lungo tempo cacciano e mangiano animali "selvatici" non tradizionalmente considerati come "animali commestibili" nel mondo occidentale. Per questa ragione, Huff e Winnebah descrivono la narrazione prototipica dell'epidemia come una storia molto parziale e incompleta del consumo contaminato. È un racconto, privo del suo contesto coloniale, in cui «per aumentare le diete magre e i redditi più magri, la gente impoverita si addentra sempre più nella *natura selvaggia, un tempo incontaminata*, alla ricerca di fonti selvatiche di proteine-selvaggina»¹⁶.

La posizione che sostengo è che la retorica del "problema selvaggina" africana che ha circolato sia una rappresentazione del tutto incompleta della diffusione di Ebola del 2014. Essa è anche una finestra per comprendere come le narrazioni egemoniche della costruzione/consumo di "cibo" e "carne" guidino i discorsi pubblici e le risposte istituzionali alle intrecciate catastrofi ambientali, agricole ed epidemiologiche.

L'epidemia di Ebola del 2014 è perciò un caso di studio di come le narrazioni delle epidemie che mettono al centro popoli "Altri" e le loro carni "Altre" impieghino narrazioni dominanti (*master-narratives*) carniste e colonizzanti. Queste narrazioni contrappongono un Occidente scientificamente informato e igienico a un non-Occidente ignorante e sporco e indicano che le logiche coloniali contemporanee sono incorporate nei discorsi sulla produzione e il consumo di carne. Tra questi discorsi ci sono costruzioni retoriche fin troppo familiari del cibo (in particolare della carne) che giustificano simultaneamente il colonialismo, il razzismo e lo specismo¹⁷.

15 Bruno Vander Velde, *10 Things You Didn't Know about Bushmeat in Africa*, in "Center for International Forestry Research, 2014 (blog post), http://blog.cifor.org/23954/10-things-you-didnt-know-about-bushmeat-in-africa?fnl_en.

16 A. Huff e T. Winnebah, *Ebola, Politics and Ecology*, cit., p. 1 (enfasi aggiunta).

17 Cfr. tra gli altri: Breeze A. Harper, *Vegans of Color; Racialized Embodiment, and Problematics of the "Exotic"*, in *Cultivating Food Justice: Race, Class, and Sustainability*, MIT Press, Boston 2011, pp. 221-238; Billy-Ray Belcourt, *Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought*, in "Societies", vol. 5, n. 1, 2015, pp. 1-11; Claire Jean Kim, *Dangerous Crossings*, Cambridge University Press, New York 2015; Aph Ko e Syl Ko, *Afrofismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, trad. it. di feminoska, VandA edizioni, Milano 2020; Kelly Struthers Montford e Chloë Taylor, *Colonialism and Animality: Anti-colonial Perspectives in Critical Animal Studies*, Lexington Books, New York 2020.

A scanso di equivoci, non sto suggerendo che gli argomenti incentrati sulla selvaggina come minaccia non abbiano alcun peso fattuale; è certo che le malattie zoonotiche rappresentano uno dei maggiori rischi all'esistenza della modernità¹⁸. La deforestazione dilagante e l'industrializzazione hanno portato insetti e animali dalla "natura selvaggia" in maggiore prossimità agli spazi umano-centrici, aspetto che si è tradotto in trasferimenti più rapidi di malattie. La caccia, la cottura, la vendita e il consumo di carni di animali non allevati sono intimamente legati a questo processo. L'epidemia di Ebola non è affatto l'unica derivata, almeno in parte, dal degrado dell'ecosistema e anche l'ultima pandemia di Covid-19 non fa eccezione¹⁹. Chi fa ricerca sulla comunicazione delle questioni ambientali deve sempre confrontarsi con la tensione tra le costruzioni simboliche e il mondo materiale e, nel caso della selvaggina, le relazioni materiali fra i cadaveri animali macellati e i morti umani per contagio zoonotico sono innegabili. Credo che chi fa ricerca sulla comunicazione delle questioni ambientali dovrebbe preoccuparsi delle problematiche dettate da riforme ambientali e agricole che dipendono da una comprensione colonizzante di cosa (o di chi) sia "carne" e di come/da chi quella carne dovrebbe essere allevata, uccisa, venduta e consumata. Raymie McKerrow ha sottolineato che chi fa comunicazione deve fronteggiare «gli eccessi di una società che permette le sue stesse azioni, la sua "tolleranza repressiva" [...] che sostiene il perpetuarsi di pratiche sociali che alla fine sono dannose per la comunità»²⁰. Suggesto che un incontro tra *Critical Animal Studies* (CAS) e critica postcoloniale sia in grado di fornire una più ampia comprensione della diffusione dei discorsi sulla selvaggina in tempi di crisi globale. Se nell'epidemia di Ebola del 2014 è stata sia una realtà materiale sia una costruzione discorsiva, credo anche che come simbolo culturale la selvaggina abbia *drammaticamente rovesciato* gli aspetti materiali effettivi delle pratiche di caccia di animali non allevati – in particolare a causa dell'intersecarsi delle politiche di oppressione di specie, dei sistemi alimentari capitalistici e delle spinte coloniali.

Utilizzando la critica discorsiva come metodologia guida, prendo in

18 Mark Everard et al., *The Role of Ecosystems in Mitigation and Management of Covid-19 and Other Zoonoses*, in "Environmental Science & Policy", vol. 111, 2020, pp. 7-17.

19 Katie Shepherd, *John Cornyn Criticized Chinese for Eating Snakes. He Forgot about the Rattlesnake Roundups in Texas*, in "The Washington Post", 2020, <https://www.washingtonpost.com/nation/2020/03/19/coronavirus-china-cornyn-blame/>.

20 Raymie E. McKerrow, *Critical Rhetoric: Theory and Praxis*, in "Communication Monographs", vol. 56, n. 2, 1989, p. 108.

esame una serie di testi, che hanno avuto un'ampia diffusione, relativi alla costruzione retorica della selvaggina durante l'epidemia di Ebola del 2014. Infine, individuo tre temi portanti in questi testi: la biosicurezza, la conservazione e lo sviluppo internazionale. Nonostante si ammantino in modo convincente di benevolenza umanitaria, queste cornici retoriche celano un insidioso desiderio di mantenere uno standard del carnismo occidentale, coloniale ed egemonico. Facendo ricorso all'etica antispecista e alla decolonialità, non solo dimostro la logica coloniale in gioco nell'epidemia di Ebola del 2014, ma individuo anche una pericolosa ideologia cruciale per il discorso del sistema alimentare in contesti specisti e postcoloniali: il *colonialismo carnista*.

I *Critical Animal Studies* e la costruzione retorica della "carne"

Ritengo che un incontro tra i CAS e la critica postcoloniale possa permettere una comprensione più ricca di quella delle narrazioni dei media occidentali a proposito del "problema selvaggina" durante l'epidemia di Ebola del 2014. La carne non è un tema apolitico. Al contrario, essa è incorporata negli stessi sistemi materiali e simbolici che perpetuano le disuguaglianze di razza, genere, classe e specie. Le critiche delle pratiche di produzione/consumo del cibo sostenute dai discorsi pubblici sulla salute durante l'epidemia di Ebola del 2014 rimangono incomplete quando termini come "cibo" non vengono indagati e quando si dà per scontato che la "carne" sia il prodotto della lavorazione di specifici animali allevati e uccisi secondo precise modalità. Tale conclusione diventa particolarmente evidente nel corso di epidemie di malattie mortali, soprattutto nel caso di virus zoonotici. Attraverso la costruzione arbitraria di certi animali come commestibili/non commestibili, sani/malati ed eliminabili/da salvaguardare, le narrazioni su Ebola hanno messo ulteriormente in evidenza la perniciosità retorica del carnismo, retorica che comporta una condanna della selvaggina – una manifestazione discorsiva incorporata nella logica coloniale che ho chiamato "colonialismo carnista".

Faccio ricorso ai CAS come cornice teorica per rendere visibili le interconnessioni discorsive tra sfruttamento animale (inclusi la macellazione degli animali, il loro consumo, ecc.) e oppressione umana (inclusi il razzismo, il colonialismo, ecc.). I CAS, infatti, sono un approccio teorico prescrittivo e orientato a un fine (*telos*) che interroga le

interconnessioni tra specismo e politiche di giustizia sociale in senso ampio²¹.

Lo specismo è l'ideologia che postula la supremazia di *Homo sapiens* in cui un questionabile discorso antropocentrico è utilizzato per giustificare l'uso e l'abuso dei corpi di animali non umani per il profitto e il piacere umani²². Definendo lo specismo come una matrice di dominazione fondamentale per l'oppressione animale, umana e non umana, i CAS propugnano un'etica di "liberazione totale"²³. Tale etica richiede a chi vi aderisce di mettere al centro, sul piano del discorso, questioni di equità e giustizia mediante analisi "intersezionali"²⁴ e "più-che-umane"²⁵ – in particolare, che sveli come lo specismo funzioni insieme a razzismo, abilismo e altre oppressioni al fine di propugnare ontologie e pratiche oppressive dentro e attraverso linee di specie. Plumwood afferma che «le relazioni dell'umano con la natura non sono solo etiche, ma anche politiche»²⁶. Vale a dire, i CAS sono una modalità di analisi accademica incentrata sulla prassi che «attiva l'intuizione femminista che "il personale è politico" ed esamina tanto i contesti politici delle scelte alimentari quanto le decisioni strategiche e operative nelle scienze e in economia»²⁷. I dualismi di ispirazione cartesiana, come quelli di umano/natura, umano/animale e domestico/selvaggio, sono fondamentali per l'analisi sviluppata dai CAS, in quanto permettono «la costruzione occidentale dell'identità umana come "fuori" dalla natura»²⁸. Chi è ritenuto più vicino alla "natura" – per motivi di genere, razza, specie, ecc. – viene connotato come inferiore e quindi opprimibile, dal momento che la sua esistenza si dà entro «un campo di esclusioni multiple e di controllo [...] che prospetta la differenza sessuale, razziale ed etnica come più vicina all'animalità e il corpo così costituito come una sfera

21 Steven Best *et al.*, *Introducing Critical Animal Studies*, in "Journal of Critical Animal Studies", vol. 5, n. 1, 2007, pp. 4-5.

22 Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di Enza Ferrari, Il Saggiatore, Milano 2015.

23 Anthony J. Nocella II, Richard J. White e Erica Cudworth, *Anarchism and Animal Liberation: Essays on Complementary Elements of Total Liberation*, McFarland & Co., Jefferson (NC) 2015.

24 Kimberlé Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in "Stanford Law Review", vol. 43, 1990, pp. 1241-1299.

25 David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, Vintage, New York 1996.

26 Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York 2002, p. 13.

27 Greta Gaard, *Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay*, in "Women Studies", vol. 23, n. 3, 2002, pp. 117-146.

28 V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, cit., p. 2.

di inferiorità»²⁹. Tale modello binario della soggettività contribuisce a mantenere logiche coloniali, contrapponendo l'Uomo idealizzato al meno-che-umano animalizzato o al non-Uomo³⁰.

Per comprendere il ruolo dello specismo nella raffigurazione retorica della selvaggina durante l'epidemia di Ebola del 2014 è prima necessario definire un altro termine, centrale per i CAS: il carnismo. Coniato dalla psicologa e attivista per i diritti animali Melanie Joy, il termine indica un'ideologia egemonica che considera il costante consumo di carne animale come naturale, normale e necessario. Joy sostiene che, a causa della diversificazione delle opzioni alimentari e del fiorire dell'industria di vitamine e integratori nelle società industrializzate, i discorsi iper-capitalistici sulla produzione e sul consumo di cibo in Occidente prescrivono il consumo di carne processata industrialmente «non per necessità», ma «perché scegliamo di farlo [...]: semplicemente perché è quello che abbiamo sempre fatto e perché ci piace il loro sapore»³¹. Un'ideologia carnista incentrata sulla carne funziona grazie all'invisibilizzazione, ossia occultando lo sterminio di massa di soggetti senzienti attraverso termini reificanti quali "carne", "manzo" o "maiale". Le società che vi aderiscono avallano leggi pensate per impedire al grande pubblico di vedere le pratiche brutali che gli standard iper-capitalistici impongono all'industria zootecnica. L'invisibilità porta a percepire il consumo di carne nei termini di un comportamento essenziale e non, piuttosto, di una scelta come il veganismo etico: il consumo di carne è, dopo tutto, «normale, naturale e necessario»³². Le tre N che guidano il carnismo si sostengono su «un sistema di credenze che ci condizionano nel mangiare *certi* animali»³³. Coloro che si discostano dallo standard carnista, evitando i prodotti animali o alimentandosi di carni "sbagliate", vengono definiti devianti.

I CAS si occupano anche delle ideologie egemoniche e delle politiche di sfruttamento relative al diventare cibo e all'essere commestibile dei soggetti non umani. La loro critica ai discorsi su produzione e consumo di cibo rivela che "cibo" e "carne" sono termini metaforici che indicano

29 *Ivi*, p. 4.

30 A. Ko e S. Ko, *Afro-ismo*, cit.; Sylvia Wynter, *Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, its Overrepresentation – An Argument*, in "CR: The New Centennial Review", vol. 3, n. 3, 2003, pp. 257-337.

31 Melanie Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, trad. it. di Alma Massaro e Paola Sobbrino, Sonda, Casale Monferrato, p. 36.

32 *Ivi*, p. 102.

33 *Ivi*, p. 37 (enfasi aggiunta).

determinati gruppi di animali – allevati, macellati e fatti riprodurre per il consumo di massa. Queste pratiche sono naturalizzate, normalizzate e rese necessarie dai discorsi scientifici e industriali, che rifuggono la soggettività degli “animali-cibo” in favore di quei termini astratti e distanzianti che descrivono i processi agroalimentari. I discorsi occidentali su produzione e consumo di cibo privilegiano gli animali “allevati” e i loro derivati, distinguendoli dagli animali “selvatici” come gli scimpanzé o dagli animali “infestanti” come i pipistrelli. Così facendo, «molti ambientalisti finiscono per dimenticare quella parte della natura che non è “verde”. Gli animali allevati [...] hanno da tempo cessato di essere parte della fauna»³⁴. Il termine carnista “carne” richiede pertanto di essere profondamente reinterrogato perché «un termine tanto generico de-sostanzializza gli animali»³⁵. Una mucca diventa “manzo”, il femminile diventa neutro e un essere vivente un mero prodotto per il consumo umano. Questa strategia discorsiva carnista invisibilizza le crudeltà e le morti necessariamente implicate nel consumo di prodotti animali, trasformando linguisticamente gli esseri un tempo viventi in quelli che Adams ha definito «referenti assenti»³⁶. Nonostante la concezione del “bestiame” allevato come alimento naturale nel mondo Occidentale, le stesse categorie che stabiliscono cosa “sia” o “non sia” cibo non si fondano su alcun “ordine naturale”, ma su costrutti sociali e processi di categorizzazione discorsiva.

Quando la retorica carnista emerge in momenti di incontro o scontro fra culture diverse assume spesso una tonalità coloniale. Produzione e consumo di corpi animali vengono ancora concepiti come “naturali, normali e necessari”, ma solo entro circostanze appropriate e “civili”. I costrutti della consumabilità rimangono legati a forze socioculturali che, anche in contesti “post” coloniali, sono radicate in storie e discorsi coloniali che bollano “i nativi” come “sporchi”, “selvaggi” e “crudeli”. Il carnismo non è quindi soltanto carnismo, ma è piuttosto *colonialismo carnista*, un’ideologia e un discorso sul commestibile che favorisce i modi di produzione e consumo degli animali, industrializzati e capitalistici, da parte dell’Occidente, modi di produzione e consumo situati, tra l’altro, dentro storie transnazionali di colonialità, eteropatriarcato e supremazia bianca. Il colonialismo carnista è forse ancora più insidioso

34 Carol J. Adams, “Mad Cow” Disease and the Animal Industrial Complex, *Organization & Environment*, in “Organization and Environment”, vol. 10, n. 1, 1997, p. 38.

35 Ivi, p. 35.

36 C.J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne*, trad. it. di Matteo Andreozzi e Annalisa Zabanati, Vanda Edizioni, 2020.

del discorso carnista tradizionale, perché si nasconde dietro norme ripulite e neoliberali su benessere, dieta e sistema agroalimentare.

L’etica antispecista dei CAS è sostenuta da una stretta alleanza con l’ambito degli studi postcoloniali. Cibo e sistema alimentare non sono certo immuni dalle politiche coloniali carniste. Il colonialismo ha avuto infatti un peso notevole nella costruzione dei sistemi contemporanei dell’industria zootecnica. Se si vuole analizzare la politica del colonialismo carnista nell’epidemia di Ebola del 2014, sarà quindi necessario valutare come le deviazioni culturali dagli standard occidentali di produzione della carne abbiano contribuito ad accrescere il timore di una pandemia globale di origine africana incarnandolo nel termine minaccioso di “selvaggina”. Un approccio postcoloniale all’antispecismo contribuisce a comprendere le reazioni a quei casi in cui le specie categorizzate come “non commestibili” sono consumate da popolazioni alterizzate, come avviene nel caso della selvaggina³⁷. Se da un lato i CAS insistono su di una prassi di de-familiarizzazione e non-consumo di animali, dall’altro invocano una filosofia di liberazione animale ricca di sfumature, talvolta definita “vegetarismo morale contestuale” (*moral contextual vegetarianism*)³⁸. Le circostanze materiali della vita di rado rientrano in codici etici universali. Specialmente in società rurali con poche altre opzioni alimentari, la macellazione di un animale per ricavarne nutrimento potrebbe non essere compatibile con l’ideale vegano dei CAS, ma può tuttavia essere una pratica comprensibile e/o appropriata per motivi di sopravvivenza materiale. L’etica della liberazione totale orientata a contrastare lo sfruttamento richiede l’abbandono del consumo di animali per quanto possibile e praticabile³⁹; così, sebbene non sia *prima facie* “errato” criticare le pratiche di consumo di carne come la selvaggina, un’etica di liberazione totale richiede innanzitutto che l’individuo si interroghi sulla complicità *personale* nei sistemi oppressivi specisti, sulle azioni e prassi che può intraprendere in prima persona e, ancora, sulle proprie comunità culturali in vista di una giustizia multispecie⁴⁰.

Un approccio morale contestuale ed eticamente integrato nei confronti

37 Boyka Bratanova, Steve Loughnan e Brock Bastian, *The Effect of Categorization as Food on the Perceived Moral Standing of Animals*, in “Appetite”, vol. 57, n. 1, 2001, pp. 193-196.

38 Dean Curtin, *Toward an Ecological Ethic of Care*, in “Hypatia”, vol. 6, n. 1, 1991, pp. 60-74.

39 Laura Wright, *Introducing Vegan Studies*, in “ISLE Interdisciplinary Studies in Literature and Environment”, vol. 24, n. 4, 2017, pp. 727-736.

40 G. Gaard, *Vegetarian Ecofeminism*, cit., e Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, cit.

delle politiche alimentari postcoloniali consente all* studios*/activist* occidentali di adottare un approccio sia inter-culturale sia trans-culturale alla prassi antispecista e decoloniale, in cui è meno importante condannare le pratiche di consumo degli “Altri” che riflettere su, e condannare, le pratiche zootecniche insostenibili nel mondo occidentale⁴¹. E, cosa più rilevante al fine di questa trattazione, permette anche di criticare i momenti in cui comunità subalterne e/o con minori risorse lottano per far sentire la loro voce di resistenza in contesti “post” coloniali e non occidentali⁴². Pertanto, il compito principale di chi fa divulgazione antispecista ed è cresciut* e/o residente in Occidente è quello di 1) criticare il “tokenismo” delle specie da parte dei pensatori ambientalisti che valorizzano alcune megafaune carismatiche rispetto ad altre e 2) costruire un’etica interculturale e transculturale che faccia passare in secondo piano la critica moralistica a contesti culturali altri ed estranei e che dia invece la possibilità a chi appartiene a tali contesti di «sfidare l’oppressione all’interno dei movimenti e delle culture di cui facciamo parte»⁴³.

Interrogare criticamente il colonialismo carnista attraverso la lente dei CAS contribuisce a focalizzarsi sull’ideologia egemonica che orienta le culture alimentari globali e che giustifica i giudizi su chi non aderisce ai suoi costrutti arbitrari. Lo studio del colonialismo carnista aggiunge credibilità alla teoria di Carol Adams secondo cui, nelle discussioni sulla contaminazione del cibo, «l’ansia dei critici culturali non è indirizzata a quel che è *nel* cibo, ma a quel che è *cibo*»⁴⁴. Eliminare le concezioni normative sul consumo di carne è essenziale per de-familiarizzarsi con il concetto di “carne” nella sua interezza e con altre “categorie” di animalità (animali invasivi, selvatici, ecc.) che spesso sono definite disgustose, malate e/o non edibili. Capire che la carne animale non deve necessariamente far parte della maggior parte delle diete del XXI secolo, piuttosto che presumere che solo “alcune” carni dovrebbero essere considerate accettabili, espressione di pratiche culturali “evolute”, rende incomprensibili le logiche coloniali che condannano il consumo di selvaggina nei paesi africani “sottosviluppati”.

41 G. Gaard, *Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt*, in “Hypatia”, vol. 16, n. 1, 2001, pp. 1-26.

42 Kathleen Hunt, “*It’s More Than Planting Trees, It’s Planting Ideas*”: *Ecofeminist Praxis in the Green Belt Movement*, in “Southern Communication Journal”, vol. 79, n. 3, 2014, pp. 235-249.

43 G. Gaard, *Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics*, cit., 2001, p. 21 (enfasi aggiunta).

44 C.J. Adams, *An Animal Manifesto Gender, Identity, and Vegan-Feminism in the Twenty-First Century*, in “Parallax”, vol. 12, n. 1, p. 127.

Una critica di quei discorsi attorno alla politica trans-nazionale e trans-storica della produzione e del consumo di cibo svela che il colonialismo carnista edifica e favorisce visioni insostenibili del cibo e della salute pubblica, promuovendo al contempo logiche coloniali di lungo periodo che vanno a costituire la figura del “nativo insalubre”.

Un’analisi della retorica della selvaggina a partire da una prospettiva antispecista e antirazzista richiede un’etica decoloniale. Tale etica è in linea con le ricerche decoloniali e postcoloniali degli studi sulla comunicazione. Wanzer⁴⁵, in particolare, ha notato che chi parla deve praticare una «disobbedienza epistemica» e perseguire una prassi che «sleggi» lo studio della retorica dalle ontologie coloniali. Il coloniale in questo caso può essere studiato attraverso ciò che Quijano⁴⁶ ha definito la «colonialità del potere», riferendosi all’ordinamento e alla classificazione del mondo attraverso un processo di razzializzazione e alla costruzione della differenza per mezzo di sistemi di sapere, gerarchie e culture. Bisogna sganciarsi dai discorsi dominanti che normalizzano le relazioni di potere invocando un’etica della decolonizzazione: «L’energia che impedisce il funzionamento della logica della colonizzazione (non) si fa irretire dalle favole della retorica della modernità [...]. Il pensiero decoloniale [...] è un pensiero che si scollega e si apre [...] alle possibilità nascoste»⁴⁷.

Studiare i discorsi su Ebola da una prospettiva decoloniale significa generare quel *telos* per il quale l* studios* «ricercano nuovi modi di incrementare la consapevolezza sui problemi politici, in modo che [...] possano combattere gli effetti dannosi di ciò che Spivak ha chiamato la “testualità sociale” del colonialismo»⁴⁸. Poiché, come hanno ben mostrato Sastry e Dutta⁴⁹, le dinamiche culturali delle pandemie e delle malattie infettive hanno influenzato il conseguente sviluppo delle narrazioni ontologiche su Ebola diffuse poi globalmente, l’analisi dei discorsi sull’epidemia di Ebola del 2014 richiede la comprensione

45 Darren Allan Wanzer, *Delinking Rhetoric, or Revisiting McGee’s Fragmentation Thesis through Decoloniality*, in “Rhetoric Public Affairs”, vol. 15, n. 4, 2012, pp. 647-657.

46 Cfr. Anibal Quijano, *Colonialità del potere, eurocentrismo e America Latina epistemologico-politiche*, trad. it. di Flavia Monceri, in Flavia Monceri (a cura di), *Modernità e trans-modernità. Percorsi di lettura nel pensiero decoloniale*, Edizioni ETS, Pisa 2021, pp. 33-84.

47 Walter Mignolo, *Disobbedienza epistemica e opzione decoloniale: un Manifesto*, in F. Monceri (a cura di), *Modernità e trans-modernità*, cit., pp. 181-214.

48 Marouf Hasian, *Rhetorical Studies and the Future of Postcolonial Theories and Practices*, in “Rhetoric Revenge”, vol. 20, nn. 1 e 2, 2011, pp. 23-26.

49 Mohan Jyoti Dutta e Shaunak Sastry, *Health Communication in the Time of Ebola: A Culture-Centered Interrogation*, in “Journal of Health Communication”, vol. 22, 2017, pp. 10-14.

dell'incorporazione delle logiche coloniali che guidano le interazioni culturali con le terre "tropicali" e "selvagge". Le intersezioni tra logica coloniale, culture alimentari e retoriche discorsive sulla salute pubblica globale sono rese evidenti dalla critica postcoloniale e dall'etica decoloniale. Evidenziare tali connessioni significa opporre resistenza alle manifestazioni contemporanee di ciò che Shome e Hegde hanno definito «il posizionamento delle culture come distinte, senza alcun riguardo per le loro storie interconnesse», aspetto questo che «riproduce la violenza della modernità coloniale e fissa la differenza in uno spettacolo di alterità»⁵⁰.

La storia della medicina non è certo apolitica, soprattutto quando le conoscenze scientifiche e mediche si manifestano nell'ambito delle colonie europee. La storia della colonizzazione occidentale è incompleta se manca della consapevolezza dei modi in cui la medicina coloniale ha operato «all'interno di un ordine ideologico imperialistico-espansionistico, legato agli interessi economici dei colonizzatori»⁵¹. Le applicazioni coloniali della medicina erano sia potenziali cure per le malattie sia espressione di una logica coloniale, in cui la retorica medica produceva «confini e distinzioni tra colonizzatori e corpi colonizzati, nonché tra saperi occidentali e saperi locali tradizionali»⁵². Quando i coloni occidentali cercarono di stabilire i loro imperi in Africa e in Asia meridionale si trovarono davanti ad ambienti brulicanti di nuova flora, fauna, batteri, agenti patogeni e malattie. Per evitare di morire i colonizzatori «imposero una disinfezione massiccia e incessante»⁵³. Il processo di disinfezione coinvolgeva, spesso contemporaneamente, corpi umani e corpi animali. Le misure adottate potevano comportare l'abbattimento in massa di particolari specie, come avvenne nella "guerra ai coccodrilli" del 1906 condotta dallo scienziato/colonizzatore tedesco Robert Koch, un tentativo sconcertante di liberare l'Africa orientale dagli animali che riteneva essere i principali vettori della cosiddetta malattia del sonno.

La missione colonizzatrice richiedeva «l'esame sistematico dell'intera popolazione [...] e la riforma dei suoi costumi e delle sue abitudini [...]

50 Raka Shome e Radha S. Hedge, *Postcolonial Approaches to Communication: Charting the Terrain, Engaging the Intersections*, in "Communication Theory", vol. 12, 2002, p. 263.

51 Nadav Davidovitch e Rakefet Zalashik, *Medical Borders: Historical, Political, and Cultural Analyses*, in "Science Context", vol. 19, n. 3, 2006, p. 309.

52 *Ibidem*.

53 W. Anderson, *Excremental Colonialism: Public Health and the Poetics of Pollution*, in "Critical Inquiry", vol. 21, n. 3, 1995, p. 641.

un esempio di potere materiale che opera su corpi diversamente razzializzati, per produrre il tipo di corpo richiesto dalla società coloniale»⁵⁴. La ricerca di Warwick Anderson sulle Filippine colonizzate ha evidenziato i discorsi per cui «i corpi che inquinavano (l'ambiente) richiedevano un controllo e una riforma medica; e i corpi, definiti vulnerabili, dei colonialisti americani richiedevano una quarantena sanitaria»⁵⁵. E, nonostante la disposizione di vaccinazioni (in)volontarie, «quanto più efficacemente la vaccinazione interviene, tanto meno è utile come veicolo di disciplina sociale»⁵⁶. Altrettanto importante era l'eliminazione di aree culturali come il mercato, dove si vendeva e acquistava la selvaggina. Il diplomatico coloniale Nicholas Roosevelt osservò che in questi mercati «varietà di germi e parassiti intestinali s'annidano nella maggior parte degli alimenti» e Daniel R. Williams, membro della Commissione per le Filippine degli Stati Uniti, osservò che i mercati nativi erano «luoghi malsani e di morte»⁵⁷.

L'epidemia di Ebola del 2014 è un caso di studio esemplare della retorica, di vecchia data e dura a morire, del colonialismo carnista. Nelle sezioni che seguiranno, mostrerò come i discorsi medici contemporanei sull'epidemia di Ebola del 2014 abbiano seguito un modello discorsivo già rodato, in cui sia la "natura" sia i "nativi" sono stati presentati come impuri, incivili e immorali e, quindi, bisognosi di interventi moralizzatori (prima ancora che medici).

Traduzione dall'inglese di Bianca Nogara Notarianni e Chiara Stefanoni

54 *Ivi*, p. 645.

55 *Ivi*, p. 641.

56 W. Anderson, *Immunization and Hygiene in the Colonial Philippines*, in "Journal of the History of Medicine and Allied Sciences", vol. 62, n. 1, 2007, p. 19.

57 Entrambi riportati in W. Anderson, *Excremental Colonialism*, cit., p. 656.

Aldo Sottofattori
Liberazione animale

Ciò che devo constatare sono le devastazioni attuali, la scomparsa spaventosa delle specie viventi, sia quelle vegetali sia quelle animali, e il fatto che la specie umana – a partire dal fatto stesso dell’attuale densità di popolazione – vive in un tipo di regime di intossicazione interna. E io penso al presente e al mondo nel quale sto per finire la mia vita: questo non è un mondo che amo.

Claude Lévi-Strauss

Introduzione

Nel 2005, quattro anni prima della sua scomparsa, Claude Lévi-Strauss rilasciava alla televisione francese l’intervista che terminava con la frase in esergo¹. Al tempo, il movimento per la liberazione animale viveva ancora i suoi fasti. Possiamo chiederci come tali opposti – la rivelazione di un approdo tragico del percorso dell’umano e la credenza di prolungare la storia in un progetto glorioso – abbiano potuto convivere nello stesso periodo. Che il movimento abbia frainteso le condizioni del momento storico è inoppugnabile. La lucidità del grande antropologo ha descritto in anticipo e con poche centrate parole la natura di un inaudito punto d’arrivo della specie umana, mentre il movimento di liberazione animale è stato travolto dal fiducioso clima degli anni ’70 che ha continuato a vivere per inerzia fino al momento della caduta delle illusioni.

Ispirato dallo sguardo lucido di Lévi-Strauss, tenterò di riflettere sulla questione animale. L’obiettivo del saggio consiste nell’ipotizzare una complicata possibilità storica della liberazione animale a partire dalla dolorosa frattura del percorso della specie umana che già si preannuncia nel nostro tempo.

¹ La parte finale dell’intervista può essere ascoltata (in francese) in <https://www.youtube.com/watch?v=sNSHkhYrSSY&t=56s>.

La domanda decisiva

Quarantacinque anni! Tale può essere considerato il periodo d’oro dell’antispecismo e, di riflesso, della battaglia per la liberazione animale. Con il 1975, *Animal Liberation*² inaugura infatti un intervallo temporale ricco di campagne e di battaglie che si protrarrà fino alla pandemia di Covid 19. Sebbene la liberazione animale abbia vissuto una fase caratterizzata da alti e bassi, si è sviluppata, da un certo momento in poi, lungo una linea discendente; cosicché si può affermare che la pandemia abbia soltanto certificato la fine di un movimento e della notevole spinta propulsiva che aveva animato la sua nascita.

Recentemente ho pubblicato un articolo³, nel quale ho tentato di inquadrare la natura di un inevitabile e progressivo tramonto delle lotte antispeciste. A tutt’oggi sono convinto che la parabola della liberazione animale fosse già inscritta all’atto della sua nascita. Certo, all’inizio non è stato facile spegnere l’ottimismo della volontà quando ancora la ragione non trovava motivi per essere pessimista, tuttavia poco per volta le difficoltà sono venute a galla e la realtà ha spinto a prendere atto della illusorietà di certe prospettive⁴. Così l’entusiasmo è andato spegnendosi silenziosamente quasi che il movimento volesse nascondere a se stesso l’impossibilità di una rivoluzione inaudita.

Oggi, di quella stagione rimane poco e tanto. Tanto se si considera la letteratura antispecista che fiorisce in ogni parte dell’Occidente. L’antispecismo continua a vivere producendo una notevole letteratura in Italia e all’estero, la cui funzione si dimostra preziosa nel mettere a nudo tutta l’inconsistenza del suprematismo specista che l’umano (soprattutto occidentale) si è voluto cucire addosso. Molto meno, o quasi nulla, per quanto riguarda le azioni di liberazione animale. Quelle pratiche che per interi decenni sono state sostenute da migliaia di attivisti convinti graniticamente di combattere per *the ultimate revolution* si sono, di fatto, esaurite. Le attività dell’*Animal Liberation Front* (ALF)⁵ mostrano ancora un certo impegno. Azioni di liberazione vengono ancora compiute; ma credo che si possa essere d’accordo nel riconoscere il carattere

² Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di Enza Ferreri, Mondadori, Milano 1991.

³ Aldo Sottofattori, *Liberazione animale: ascesa, tramonto, metamorfosi*, in Giuseppe Sottile e Francesco Tigani (a cura di), *La lingua resa. Dal silenzio animale all’antispecismo*, Aracne, Roma 2023, pp. 53-70.

⁴ Cfr. anche A. Sottofattori, *Ripensare la liberazione animale*, in “Liberazioni. Rivista di critica antispecista”, n. 19, 2014, pp. 56-72, in cui l’impostazione attuale incominciava a prendere corpo.

⁵ <https://animalliberationpressoffice.org/NAALPO/>.

prettamente simbolico di atti ai quali un tempo si assegnavano ben altre speranze. Permangono ancora ispezioni clandestine di allevamenti intensivi per offrire un'ottima documentazione ai media disponibili alla loro diffusione. Un altro lascito positivo è il veganismo, che pare abbia raggiunto una certa stabilizzazione nelle popolazioni europee.

Purtroppo oltre questo non si va: la liberazione animale si configura semplicemente come qualcosa che nella modernità pare di impossibile realizzazione. Perdendo la sua ottica realista, la liberazione animale è diventata un *tópos* immaginario proiettato in un indistinto futuro – come l'Isola di Utopia o come la mitica terra degli Iperborei. Vale ancora la pena di segnalare una certa attenzione di alcuni antispecicisti verso le tematiche ecologiche e le tecnologie relative alla “carne coltivata”. Si comprenderà, però, come le due prospettive – la drastica riduzione delle emissioni di CO₂ con l'ipotetico abbandono degli allevamenti intensivi e la “carne etica” – siano incerte speranze di riduzione della sofferenza universale degli altri animali, lontanissime da qualcosa che possa configurarsi come autentica *liberazione animale*. Anzi, nella fragile speranza sottintesa in certe tendenze minimaliste è facile leggere il segno della resa.

Non vorrei insistere sulle ragioni della crisi del movimento; per questo rimando ai due saggi citati in nota in cui ho trattato le fragilità della prassi antispecicista, in particolare la più recente. Invece credo che a questo punto sia possibile porre la domanda decisiva, questa: *È possibile realizzare nella Storia la liberazione animale o si deve considerare il tentativo di coraggiosi sognatori a cavallo dei due ultimi millenni un utopistico esperimento ormai chiuso e non suscettibile di essere ripreso?*

La risposta è complessa. La Storia, in genere, prende le sue vie senza dare ascolto a chi si sforza di guardare troppo lontano. Inoltre dovrebbero essere chiariti altri aspetti. Che cosa si intende per “liberazione animale”? La prima ondata antispecicista ha inteso strettamente *gli altri animali* (quelli che l'umano chiama “animali”), mentre gli antispecicisti più maturi intendono «l'intero vivente sensuale»⁶ cioè il complesso delle infinite relazioni del vivente, quella vita indistinta che i greci chiamavano “zoé”.

Sulla seconda questione è possibile definire un'opzione (che in effetti verrà ripresa nel prossimo paragrafo), mentre sulla prima – spingere lo sguardo oltre l'orizzonte storico – è facile rischiare di compiere errori

6 Massimo Filippi, *Specie, specismo, antispecismo*, in “Liberazioni. Rivista di critica antispecicista”, n. 53, 2023, p. 9.

grossolani. Tuttavia, da tempo sospetto che la Storia assomigli a un cono temporale che via via si restringe, riducendo di pari passo i gradi di libertà offerti alle possibilità d'azione dell'umano. Cioè, se nel passato era veramente impossibile determinare sviluppi futuri a causa di infinite e diversificate possibilità di scelta da parte degli attori storici, oggi, probabilmente, ci troviamo in una condizione per certi versi deterministica, almeno per quanto riguarda alcune particolari forche caudine che dovremo necessariamente attraversare. È in questo stretto passaggio che *forse* è possibile individuare le incerte condizioni di una possibile *ultima rivoluzione*.

Antispecicisti

Perché partire dagli antispecicisti? Perché restituiscono le coordinate concettuali e filosofiche della possibilità della liberazione animale, che altrimenti non potrebbe esprimersi se non come accadeva prima che Singer introducesse il suo storico testo: cioè come una serie di attività movimentiste, anche energiche e coraggiose, ma caratterizzate da un orientamento puramente compassionevole. Ora, la prima osservazione da fare è la seguente: sebbene le tre scuole antispeciciste fondamentali⁷ siano segnate da notevoli differenze e abbiano mostrato (o tutt'ora mostrino) momenti di una certa vitalità, nessuna di loro, allo stato attuale, è in grado di riavviare e sostenere movimenti per la liberazione animale. Tuttavia, sarebbe sbagliato considerarle equivalenti. Ciò che deve essere preso in considerazione è la possibilità prospettica capace di dare risposta a quella che nel precedente paragrafo è stata posta come “la domanda decisiva”. La teoria della liberazione animale non deve basarsi sul presentismo, ma sulle tendenze – le potenzialità – dello sviluppo storico. Da questo punto di vista i tre antispecicisti si presentano (nell'ordine in cui saranno considerati) rispettivamente defunto, debole/improbabile, con alcune possibilità per il futuro. Consideriamoli.

L'antispecicismo sviluppatosi nella cultura anglofona, pur avendo segnato per un certo tempo il massimo del successo sul piano comunicativo, è destinato all'estinzione irreversibile. Come è stato spesso asserito, il *primo* antispecicismo ha preteso di rimuovere un presunto *pregiudizio*

7 *Ibidem*. L'articolo rappresenta una sintetica quanto precisa disamina delle principali tendenze teoriche dell'antispecicismo.

nell'illusione che la società, di fronte ad argomentazioni ben formulate, accettasse di riconoscere un errore che affonda in un passato lontano e oscuro. Purtroppo, immaginare che un procedimento discorsivo, pur basato su argomenti solidi, sia in grado di rimuovere interessi strutturati sui quali, tra l'altro, si regge l'economia di tutti i Paesi, comporta una buona dose di candore.

La variante marxista derivata da David Nibert, affermatasi poi in Europa, non patisce l'ingenuità della precedente perché rileva lo stretto nesso esistente tra lo sfruttamento degli altri animali – come pratica materiale realizzatasi nel processo di civilizzazione – e la necessità di sviluppare un'ideologia in grado di giustificare lo scempio dei corpi delle altre specie. Questo orientamento ha avuto ampie ripercussioni in Europa e ha determinato un avanzamento teorico concretizzatosi nella costruzione di un antispecismo definito “politico”. Uno dei documenti rilevanti elaborati è costituito dalle “18 tesi su marxismo e liberazione animale” del gruppo tedesco *Bündnis Marxismus und Tierbefreiung*⁸. La produzione teorica di questo e di altri gruppi analoghi⁹ si risolve in ottime analisi critiche dell'antispecismo “borghese”, ma non riesce a superare un normativismo che si infrange contro lo strapotere del campo di forze sociali ostili, problema che viene realisticamente ammesso dagli stessi militanti. Questo orientamento teorico può disporre di buone potenzialità per sostenere il riconoscimento della liberazione animale in una società futura a carattere comunista? È improbabile. Anche se i militanti del gruppo vagheggiano un processo “intersezionale” in cui la liberazione animale e quella umana dovrebbero svilupparsi in parallelo, occorre considerare che la robusta dimensione antropocentrica contenuta nel marxismo ostacolerebbe la realizzazione del percorso da loro ipotizzato¹⁰. Ma soprattutto andrebbe valutato quanto lo stesso progetto comunista, come è stato immaginato dal marxismo, sia stato posto fuori gioco negli scenari di un possibile futuro¹¹.

Si giunge quindi all'*antispecismo del comune*. Questo interessante approccio si caratterizza per molti aspetti innovativi. In primo luogo,

critica il “fissismo di specie”, nozione che permette poi di infrangere la separazione tra l'umano e gli altri animali, chiarendo la natura strumentale di tale scissione. Poi rivela la componente ideologica del meccanismo produttivo dello specismo, che si manifesta nel criptopanegirico del “proprio” dell’“Uomo”. Un “proprio” che permette di stabilire distanze diverse tra sé e gli altri viventi per realizzare una stratificazione gerarchica al cui vertice troneggia *Homo sapiens*. Rilevante la critica del paradosso dell'animalizzazione degli umani subalterni o dei *nemici* «che non si arresta di fronte alla barriera di specie»¹². Questi aspetti e altri¹³ contribuiscono a definire un quadro che si differenzia ampiamente dalle teorie precedenti. Ecco un passaggio particolarmente espressivo e chiarificatore:

Il comune è ciò che permette all'antispecismo di oltrepassare il *bios* – la vita specializzata di cui si occupano le scienze biologiche – in direzione di *zoé* – che non è nuda vita, ma potenza produttrice di mondi. Non sorprende allora che per l'antispecismo del comune la libertà è *liberazione, un processo collettivo che si materializza tra e con gli altri*. Il che, in fondo, corrisponde a restituire alla libertà la sua accezione originale che deriva dall'idea di una *crescita comune*, di una fioritura intesa come potenza connettiva della vita¹⁴.

Si tratta di un quadro che non prefigura soltanto una società umana che trova la ricomposizione con la natura – espressione incerta e, credo, non completamente risolta dall'antispecismo politico – ma che concepisce una società umana co-implicata con la natura stessa, con tutte le forme di vita che la compongono. È uno sguardo inedito che si affaccia sul vestibolo di un nuovo mondo senza poter ancora comprendere le implicazioni che ne deriveranno quando, se verranno conquistati gli avamposti, si potrà procedere oltre¹⁵.

8 Qui, www.antropocene.org/images/PDF/17_18tesi_con_intro.pdf, è consultabile in italiano.

9 Degna di nota anche la raccolta di documenti del sito animalliberationcurrents.com che possiede la stessa impostazione generale, anche se sembra essere stato abbandonato a partire dal 2020.

10 Si legga il programma *ponte* in <https://mutb.org/pages/12-punkte-programm/> e si consideri l'elevato grado di *ir-realismo* contenuto nel documento.

11 Non è possibile sviluppare in queste pagine i motivi di un'incongruenza tra un “comunismo marxiano” comunque interpretato e un futuro realistico comunque immaginato. Tuttavia i paragrafi seguenti offriranno notevoli spunti per intuirne le ragioni.

12 M. Filippi, cit., p. 5.

13 Un quadro più ampio dell'antispecismo del comune è in M. Filippi, *Questioni di specie*, elèuthera, Milano 2017, pp. 67-82.

14 *Id.*, *Specie, specismo, antispecismo*, cit., pp. 9-10.

15 Di passaggio possiamo domandarci se il linguaggio filosofico dell'antispecismo del comune possa essere tradotto nel linguaggio tecnico di una biologia olista (zoélogia?) e politica (“politica” qualora venga integrata con una sezione normativa). Infatti, che cosa rappresenta il concetto di biocenosi se non quello di una comunità di viventi in stretta relazione reciproca in cui la presunta centralità umana viene prima scomposta e poi ritradotta (in virtù della sua componente normativa) fino a definire un'adattiva capacità di regolazione delle proprie azioni allo scopo di eliminare le dimostrate potenzialità distruttive?

A questo punto occorre ritornare alla domanda cruciale che, ricordiamolo, poneva la questione se fosse possibile realizzare *nella Storia* la liberazione animale. Assunto il fatto che né l'antispecismo liberale possa sopravvivere alle proprie illusioni, né quello che attende un'improbabile società comunista (che, come viene ancora formulata, risulterebbe con ogni probabilità inadeguata allo scopo della liberazione animale), possiamo chiederci se l'antispecismo del comune possa rappresentare la teoria della reale liberazione animale *in una prospettiva storica concreta*. Dobbiamo, però, essere consapevoli che porre questa domanda presuppone una qualche capacità di ripensare la Storia fino al punto di estrapolarne le possibili evoluzioni nei prossimi tempi. In fin dei conti, è quello che hanno preteso, pur fallendo, tutte le narrazioni e filosofie della Storia. La causa del fallimento dipende dal fatto che la produzione culturale (in senso lato) occidentale si è sviluppata a partire da idee che l'umano ha costruito su se stesso mantenendo rigorosamente lo sguardo sullo specchio di Narciso.

Le scienze naturali svolgono la funzione (non ancora del tutto compiuta) di infrangere questo specchio, rappresentano strumenti idonei per non commettere gli errori del passato e, in teoria, consentirebbero di approdare finalmente a una società post-ideologica. Sebbene sviluppata da umani, la struttura discorsiva di tali scienze ha assunto caratteristiche sufficientemente *operazionali* per potersi distaccare dal racconto apologetico dell'“Uomo”. In questo senso, le scienze naturali possono fornire un aiuto risolutivo offrendoci la possibilità di costruire una storia del peccato originale dell'umano, un “peccato” che precorre di molto – è importante sottolinearlo – le pur gravissime responsabilità dell'Occidente. Mi riferisco all'attacco brutale, a partire dalla notte dei tempi, condotto contro la biocenosi. Allo scopo è necessario compiere un'operazione che – solo in apparenza – sembra contraddire un aspetto fondamentale dell'antispecismo del comune.

Alla ricerca dello specifico dell'umano

Come si è accennato, l'antispecismo maturo ha contrastato l'idea di uno “specifico” dell'umano. Le ragioni sono state principalmente due. In primo luogo, perché ha percepito il pericolo di alimentare qualche forma di essenzialismo che, alla luce della critica, si è rivelato sempre fallace se non addirittura ideologico; poi perché ha sentito

ragionevolmente la necessità di contrastare il suprematismo umano che si è trincerato dietro le “proprie” caratteristiche per tessere quel primato finalizzato a cancellare la propria animalità e giustificare millenarie politiche biocide.

Ora – una volta adottate protezioni adeguate rivolte a evitare la pregiudizievole caduta in tali trappole –, occorre prendere atto che un approccio strettamente naturalistico costringe a individuare un inevitabile *specifico* dell'umano che sia in grado di rispondere a un'altra domanda ineludibile. Prima di porre la domanda occorre respingere una tanto facile quanto naturale obiezione. La ricerca di tale *specifico* sembrerebbe simile a quella del *Santo Graal* e una volta formulato si ricadrebbe nelle condizioni prima esposte dalle quali si vorrebbe prendere le distanze. Il fatto è che l'antispecismo, qualunque scuola si prenda a riferimento, nonostante la (vana) ricerca di metalivelli discorsivi finalizzati a smantellare lo specismo, si è disposto inevitabilmente su un piano dottrinale/filosofico, cioè su quel piano costituito da un amalgama di descrizioni e normazioni che finisce per perdersi di fronte a un interlocutore ostile. Insomma, l'antispecismo, in quanto antonimo di “specismo”, non riesce, nonostante gli sforzi più generosi, a raggiungere un effettivo metalivello discorsivo capace di uscire indenne dagli attacchi specisti o di ridurli al silenzio. Perché ciò avvenga è necessario collocarsi su un ambito non inquinabile dallo specismo né da qualsiasi ambito comunicativo di tipo filosofico; un ambito che riconduca l'umano nella sua dimensione naturale la cui funzione descrittiva sia un insieme di proposizioni strettamente “operazionali”. Posta in questi termini, si tratta di individuare un invariante temporale liberato da qualsiasi storicismo; tale invariante potrebbe essere definito con l'espressione “*umanismo naturalistico*”.

Si tratta di un concetto scevro da qualsiasi flessione che induca a slittare verso “umanismo”, termine che si porta dietro significati storici e letterari rivolti all'elevazione spirituale dell'uomo mediante gli studi delle lingue e delle culture classiche; oppure verso il calco italiano di “*humanism*” promosso dalla *Dichiarazione di Amsterdam* a cura dell'*International Humanist and Ethical Union* che sul termine costruisce il soggetto etico, razionale, democratico, creativo che aspira alla massima realizzazione possibile di se stesso (ecco che riappare l'umano che parla di sé riponendosi di fronte allo specchio e tessendo le proprie “essenze”!). A ben vedere i due casi presentati e tutte le altre possibili variazioni immaginate dalla fantasia umana sono forme apologetiche con le quali l'umano si rispecchia, esaltandosi nella prospettiva

desiderata dell'individuo "compiuto". Insomma, l'"umanismo" qui chiamato in causa non è niente di tutto ciò e rappresenta invece un concetto completamente naturalistico, legato al *bios* e non alla *polis*, o a qualsivoglia forma di idea-logia. Il parlante che a questo fa riferimento (potremmo individuarlo nel naturalista che studia *Homo sapiens*) rileva la natura della specie umana nella sua relazione vitale e riproduttiva con l'ambiente alla ricerca delle specificità che lo rendano anomalo all'interno della comunità biotica.

Con queste precisazioni possiamo ora porci la domanda decisiva che induce alla ricerca dello *specifico dell'umano*. L'ordine di *zoé*, seppur dinamico e soggetto a continue trasformazioni, non è mai stato definitivamente perturbato dall'attività di alcuna specie particolare. Se le cinque estinzioni di massa avvenute sulla Terra si sono manifestate senza mai trovare un responsabile *interno* alla rete trofica, dobbiamo chiederci come sia possibile che una specie apparsa duecentomila anni fa abbia potuto influire così tanto sul pianeta Terra, sui depositi geologici, sulla distruzione della biodiversità, sulla modificazione dei componenti dell'atmosfera. La specie umana in soli duecentomila anni (ma in pratica soltanto negli ultimi due secoli) ha sostituito circa la metà della biomassa del pianeta (dunque, della vita) con manufatti e con materiale inerte (dunque, cancellandola). Proprio in questo consiste lo specifico dell'umano.

Il meccanismo della sostituzione della vita con l'assenza di vita

Tra le varie ipotesi di inizio dell'Antropocene, una viene fatta risalire alla domesticazione del fuoco. Tale congettura si adatta perfettamente all'obiettivo di questo studio. Infatti qui assumo l'Antropocene come l'inizio del processo che ha progressivamente generato la frattura della biocenosi, cioè il momento stesso in cui la nostra specie si è dotata di una tecnologia superiore a quella degli altri primati¹⁶. Per quanto fosse inizialmente primitiva (fuoco, selci lavorate, ecc.), la tecnologia

16 Sulla data di inizio dell'Antropocene, corrispondente all'influenza quantitativa della specie umana sui depositi geologici della Terra, non c'è ancora accordo tra i geologi e diversi sono i riferimenti temporali proposti. Ormai, però, il concetto ha invaso discipline diverse, ognuna delle quali si interroga sulla data di inizio a seconda delle ripercussioni sul proprio ambito di indagine. Allora, possiamo chiederci se l'antispesismo non abbia esigenze specifiche per articolare in modo proprio "Antropocene". Del resto ha una propria visione dell'umano quanto più lontana da quella offerta da qualsiasi altra disciplina.

adottata è stata in grado di determinare un salto di qualità rispetto all'attività di tutti gli altri animali. Mentre questi ultimi hanno sempre svolto un'attività consumatoria non potendo (né riuscendo a) intaccare il metabolismo della natura, i primati umani hanno dato inizio ad attività produttive capaci prima di "smagliarlo", quindi di danneggiarlo irreversibilmente. Per millenni i nostri progenitori non sono stati in grado di introdurre nell'ambiente sedimenti artificiali, tuttavia il lento progresso tecnologico iniziale ha costituito la condizione per le evoluzioni successive. La scarsità momentanea di effetti ambientali dannosi non deve essere sottovalutata perché le potenzialità di animali dotati di attività simbolica, linguaggio, capacità di astrazione spingono inevitabilmente verso un processo di crescita delle capacità di perturbazione dell'ordine evolutivo¹⁷. Non deve comunque essere sottovalutata la capacità dell'umano primitivo di influenzare in negativo gli ecosistemi, causando ampie estinzioni di massa nella megafauna in punti dell'ecumene diversi e tra loro indipendenti, fatto che testimonia l'evidente anomalia di *Homo sapiens*. In altri termini, la nostra specie si presenta come il progressivo fattore destabilizzante del pianeta lungo l'ultimo periodo del suo percorso evolutivo.

Oltre a questo primo aspetto occorre valutarne un altro. Perché nessuna specie animale è mai riuscita a superare stabilmente la *capacità portante*¹⁸, mentre la specie animale umana l'ha regolarmente infranta? La risposta è piuttosto semplice e, in parte, già accennata. Essa è legata al fattore di cui nessun'altra specie può disporre: la tecnologia. La tecnologia ha un effetto ipnotico perché consente di ottenere tanto di più di qualcosa quanto maggiore è l'applicazione tecnologica disponibile. Ma quanto si ottiene, se si supera la naturale produttività della natura, lo si ottiene a debito, un debito che prima o poi dovrà assolutamente essere saldato.

Il modello del "movimento" con il quale la specie umana si è mossa sul palcoscenico del tempo appare piuttosto semplice se individuato in

17 Lungi dal suggerire un percorso teleologico, "ordine evolutivo" deve essere pensato semplicemente come il processo di speciazione e di estinzione che alimenta la *zoé*, la vita indistinta, nelle sue infinite manifestazioni.

18 Una specie, colonizzando un territorio, tende a crescere rapidamente approfittando delle abbondanti risorse offerte. In seguito alla pressione così generata, si osserva sempre un riequilibrio determinato dal sovraffollamento e dalla riduzione delle risorse vitali. Il ridimensionamento si stabilizza intorno al valore K con il quale si indica, appunto, la *capacità portante*: la numerosità di una determinata specie rispetto all'ambiente che la ospita. Vi sono diversi modelli matematici per il calcolo di K, il primo dei quali è stato messo a punto dallo statistico belga Pierre François Verhulst.

un *invariante temporale* completamente svincolato dalle differenziatissime forme storiche succedutesi nei tempi e nei luoghi colonizzati. Il modello può essere semplificato nei seguenti passaggi:

- *fase 1*: una comunità umana, grazie ad armi e utensili (dunque a fattori tecnologici), accede a quantità di risorse superiori a quelle cui possono accedere gli altri animali. Parimenti incomincia ad accedere allo stock delle risorse primarie¹⁹. Inoltre, la socialità e la disponibilità di armi consentono la prevalenza sui grandi predatori (che in molti casi vengono estinti); tutto questo conduce a un aumento della popolazione. Il prelievo di risorse primarie e la tensione espansiva sulla capacità portante inducono le prime micro lacerazioni della tessitura della biocenosi;

- *fase 2*: l'aumento di popolazione implica un'ulteriore pressione sulle risorse primarie e secondarie, le quali vengono prelevate in quantità crescente. La sopraggiunta scarsità di risorse locali comporta un aumento del disordine ambientale e sociale;

- *fase 3*: si tende a superare la scarsità con un ulteriore assorbimento locale di flussi di risorse secondarie e una nuova aggressione ad altro stock di risorse primarie per tentare di compensare gli effetti della fase 2 e soddisfare le esigenze dell'incremento della popolazione;

- *fase 4*: la fase precedente perdura fino a una presa d'atto: è impossibile insistere sullo sfruttamento ulteriore dello spazio colonizzato; a quel punto nasce la ricerca di una soluzione alternativa.

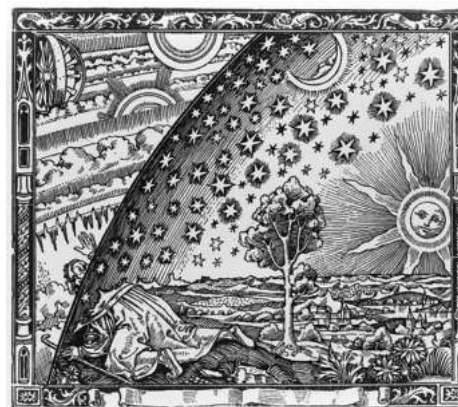
Ora non dovrebbe essere complicato comprendere in che cosa consista la “soluzione” sempreché condizioni particolari non conducano la comunità interessata in un vicolo cieco (un esempio classico: l'Isola di Pasqua). L'unica soluzione consiste nell'espansione territoriale e nell'occupazione di altri territori al fine di accedere alle loro risorse. La nuova disponibilità di energia e di risorse materiali consente la ripresa di un nuovo ciclo delle fasi 1-4.

La Storia presenta un numero copioso di casi che rientrano in questo modello. In tal modo il disordine ambientale prodotto dall'eccessiva intraprendenza dei gruppi umani più dinamici viene in parte – e temporaneamente – risolto nei loro ambienti. Ricordiamo, tuttavia, che il lavoro

19 Le risorse primarie sono quelle che consentono la riproduzione delle risorse secondarie (queste ultime sono le uniche a cui gli altri animali hanno accesso). Si tratta dei grandi sistemi (depositi geologici, foreste primarie, oceani, humus, la composizione dell'atmosfera...) contro i quali la specie umana ha condotto una guerra senza quartiere che perdura tutt'ora.

umano, essendo “produttivo” e manifestandosi al di fuori dell'equilibrio dinamico di una rete trofica composta soltanto di consumatori, produce inevitabilmente un processo di degrado generale (l'aumento dell'entropia del sistema globale). Ciò significa che l'espansione dei gruppi umani dominanti, mentre ri-crea ordine nel proprio ambiente, genera inevitabilmente disordine negli ambiti esterni impiegati come fornitori di materie prime ed energia. Non solo: il disordine creato all'esterno del sistema (quello che, a processo di mondializzazione compiuto, viene chiamato “periferia”) è maggiore dell'ordine creato all'interno. Infine, poco per volta, le difficoltà di reperimento di risorse in altri luoghi si tradurrà in disordine nel “centro”, cioè nel luogo che ha dato inizio al processo. È questa la situazione attuale. Nel complesso, la storia della specie umana si presenta come una corsa verso la distruzione della biocenosi, della comunità del vivente, oltreché delle condizioni di vita dei popoli che vengono sottomessi (quelli che posseggono tassi di sviluppo più lenti). Occorre infine comprendere che, una volta adottata, questa prospettiva non potrà essere più abbandonata prima che le stesse risorse globali, diventando scarse, definiscano l'impossibilità di espandere il gioco distruttivo.

Attualità come punto di biforcazione della Storia



Xilografia di Camille Flammarion (XIX sec.) accompagnata dal testo: «Un missionario medievale racconta di aver trovato il punto in cui cielo e terra si incontrano».

Che cosa accade quando l'umanesimo naturalistico incontra la barriera costituita dalla finitezza degli spazi colonizzabili? Esiste una nota xilografia *falso-medievale* che rappresenta un viandante giunto all'estremo limite della Terra concepita ancora come un disco piatto sovrastato da una cupola contenente il Sole, la Luna e gli altri astri. Il viandante si sporge dal punto in cui Terra e cupola si intersecano e vede ciò che nessuno ha mai visto: un insieme di ruote, leve e ingranaggi che determinano il

moto di quegli enti negli spazi dell'universo.

Trovo che tale immagine rappresenti un'efficace allegoria di quanto si sta discutendo. L'umanesimo naturalistico si mostra mortifero nel momento stesso in cui viene scoperto, cioè quando viene resa evidente l'aggressione sistematica alle risorse primarie della natura che mette a repentaglio la prosecuzione della vita come si è manifestata antecedentemente a quando i *sapiens* hanno cominciato a compiere i primi passi. Solo che questo sguardo non è per tutti. Gli studiosi di scienze naturali sono come quel viandante che, dopo un lungo percorso, comprende la natura di un universo fino a quel momento sconosciuta. Le scienze naturali rendono finalmente la conoscenza della relazione distorta tra la nostra specie e la natura e incominciano a descrivere i limiti non oltrepassabili che, ormai oltrepassati, implicano inevitabili scenari apocalittici in grado di cancellare il racconto dell'infinito progresso di una specie eccezionale libera dai vincoli della natura. Tuttavia occorre chiedersi se il pellegrino, ritornando al suo luogo d'origine, sia in grado di condividere con i suoi concittadini e, in particolare, con i suoi signori le scoperte fatte. Insomma, occorre comprendere se gli studiosi di scienze naturali siano in grado o meno di influenzare la *polis* e tutte le sue componenti riguardo le necessità inderogabili di interrompere e modificare un processo avviato a partire dalle prime esperienze umane.

Allo stato attuale, sembrerebbe che le risposte provenienti dalla *polis* siano estremamente negative, nonostante negli ultimi 27 anni si siano succedute conferenze internazionali sul clima. Di fronte all'incombente rovina collettiva si giustificano così gli inviti accalorati degli scienziati dell'*Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC) rivolte ai governi di tutto il mondo affinché prendano i provvedimenti necessari a contrastare il riscaldamento globale e altre condizioni negative capaci di infrangere i cosiddetti limiti planetari²⁰. Questo "gioco" pericoloso

20 Nel 2009 un gruppo internazionale di scienziati ha pubblicato su *Nature* uno studio successivamente aggiornato sui cosiddetti "limiti planetari". Tale studio porta il titolo *I limiti planetari: Analisi dello spazio operativo sicuro dell'umanità*. Lo studio individua nove processi biogeochimici (uno è costituito proprio dal riscaldamento globale) che dovrebbero essere tenuti sotto controllo per evitare effetti dannosi irreversibili sulla Terra. Tre di tali processi (inquinamento biochimico, distruzione della biodiversità, impiego agricolo di fosforo e azoto) sono ormai fuori controllo e impossibili da ricondurre alla normalità; due stanno per uscire dai parametri di sicurezza (cambiamento climatico e destinazione d'uso delle terre); uno vive condizioni critiche (acidificazione degli oceani); soltanto due sembrano ancora nella condizione di sicurezza (disponibilità e impiego di acqua dolce e ozono nelle fasce alte dell'atmosfera); uno non ancora quantificato (presenza di aerosol nell'atmosfera). Appare incredibile, ma il riscaldamento globale svolge un ruolo di allontanamento dell'attenzione collettiva da fattori altrettanto letali per la vita sulla Terra.

tra la pressione degli studiosi del clima e la sordità dei governi (e della politica in genere) possiede aspetti abbastanza nascosti che devono essere chiariti.

Intanto vi sono delle ragioni interne alle scienze umane:

Benton ha osservato che «la struttura concettuale o "matrice disciplinare" con cui la sociologia è giunta a definirsi, specialmente in relazione a potenziali discipline concorrenti come la biologia e la psicologia, di fatto ha escluso o costretto ai margini della disciplina, le domande sulle relazioni tra la società e il suo substrato "naturale" o "materiale"» [...]. Tale marginalizzazione dell'ambiente fisico è stata resa possibile, in parte, dagli enormi successi economici e tecnologici della rivoluzione industriale, che hanno dato a lungo l'impressione che la società umana fosse indipendente dal suo ambiente naturale²¹.

Se poi si considerano le relazioni ulteriormente allentate tra la scienza in generale e gli ambienti della politica e dell'economia (piuttosto indipendenti nelle proprie scelte dalle istituzioni scientifiche), si comprende il motivo per il quale, a dispetto di qualche fragile ammissione, i centri di governo della società siano essenzialmente refrattari a prendere seriamente in considerazione i condizionamenti ambientali sulle scelte politiche. Non devono inoltre essere trascurati motivi storici e culturali altrettanto solidi, che hanno alimentato l'antropocentrismo che dalle società occidentali si è propagato pressoché in ogni angolo del mondo grazie all'euforia tecnologica.

Il motivo principale è però un altro. Climatologi, biologi e naturalisti in genere presentano problemi e non soluzioni. Esprimono la necessità di contenere l'incremento della temperatura del pianeta o sollecitano altre attenzioni, ma non sono prodighi di indicazioni su come intervenire. Dall'altro lato i governi ricevono le indicazioni e, al netto di pressioni delle lobby del fossile, sarebbero anche disposti ad avviare i necessari cambiamenti se garantissero la prosecuzione della società opulenta. La condizione per attuare politiche ambientali è il mantenimento della società liberale e del modo di riproduzione liberista. Purtroppo questa possibilità non esiste²². Le energie alternative al fossile, per molte

21 John Bellamy Foster, *La teoria della frattura metabolica in Marx: fondamenti classici per una sociologia ambientale*, in Alessandro Cocuzza e Giuseppe Sottile (a cura di), *Frattura metabolica e antropocene*, trad. di A. Cocuzza, Smasher, Barcellona Pozzo di Gotto 2023, p. 226.

22 Cfr. <http://eprints.bice.rm.cnr.it/22309/>. Si tratta di uno studio approfondito che mostra la possibilità di una conversione ecologica basata sul solare solo a patto di ridurre drasticamente

ragioni, non solo non garantiscono la società cosiddetta “affluente” (o dei consumi) ma, se attuate, imporrebbero una condizione di ristrettezze generali che comporterebbero, in assenza di nuove istituzioni politiche ed economiche di natura comunista attualmente inesistenti, la deflagrazione delle società occidentali e la fine della Storia così come viene narrata da alcuni secoli.

In queste condizioni la resistenza politica, economica e culturale rispetto al futuro disastroso che ci sta venendo rapidamente incontro è destinata a ritardare la messa in campo di soluzioni che ormai potrebbero soltanto lenire l'inevitabile²³. Purtroppo con la natura non si scende a patti. Con l'imminente *impossibilità di prendere ulteriormente a prestito le risorse del futuro*, la natura si presenta alla porta pretendendo risolutamente di saldare il conto.

Con l'impossibilità di prolungare il meccanismo universale di riproduzione dell'umanesimo naturalistico si giunge alla resa dei conti. Non si tratta di una crisi. Nella storia umana le crisi si sono succedute ininterrottamente. Conformemente con l'etimologia greca della parola, la crisi è un momento in cui una malattia si risolve in modo favorevole o sfavorevole e pertanto indica il momento della decisione e della scelta. Non a caso nella storia le crisi hanno spesso anticipato il loro superamento che, del resto, è una possibilità reale nel modello dell'umanesimo naturalistico. Ora, le opportunità oggi disponibili sono in via di esaurimento e dunque ciò che aspetta l'umano non è più la crisi, bensì il *trauma*; dobbiamo aspettarci una serie di eventi di carattere negativo che annulleranno la continuità dello *specifico dell'umano*. Nulla può essere altrettanto destabilizzante. L'umano sta giungendo alla forma tragica di spaesamento che si prova quando il fallimento invade tutte le azioni e, finché non si esce dal trauma, non si comprende come procedere.

La nostra specie si trova di fronte a un dilemma cui presto dovrà fornire risposta: o la resistenza assoluta e irremovibile per salvare a tutti i costi qualcosa che già possiede il tanfo del cadavere *oppure* l'uscita dalla Storia che è stata costruita sin dall'origine e che a sua volta pretenderà non soltanto il cambio di approvvigionamento energetico, non soltanto l'abbandono del capitalismo, ma la fine di qualsiasi sistema di

l'impatto dei consumi (fino al 50%). Il sottotesto dello studio sembra prefigurare proprio quella società stazionaria moderna che alcune componenti della specie umana hanno già sperimentato sebbene in forme arcaiche.

23 Si consideri come l'eredità *tossica* (per riprendere l'aggettivo impiegato da Lévi-Strauss) dell'umanesimo naturalistico abbia creato condizioni irreversibili con le quali, nelle migliori delle ipotesi, gli umani del futuro dovranno continuare a convivere per secoli.

ri-produzione sociale che non possieda le caratteristiche della stabilità (stazionarietà) nell'ambito di un quadro che *forzatamente* ponga tale sistema in un rapporto rigenerativo con la struttura del vivente, con la vita indistinta, con *zoé*. Questa seconda possibilità *non* costituirebbe l'evoluzione della specie, ma la sua seconda rinascita.

Un nuovo inizio?

Marco Maurizi offre un'interessante riflessione:

Nel momento in cui il dominio planetario porta la violenza sulla natura ad una nuova qualità, tale dominio si mostra come sintomo di una rimozione storica cui è venuto il momento di porre fine. La catastrofe ci obbliga a criticare la cieca necessità che tiene sotto un medesimo giogo l'uomo e l'animale, in una struttura di potere complessa e stratificata che li avviluppa e li deturpa entrambi²⁴.

Questo brano inquadra in modo significativo la prospettiva *potenziale* che queste pagine hanno cercato di definire: una rinascita dell'umanità che finalmente scoprirebbe la frattura originaria che l'ha condannata a un percorso di sofferenze sia indotte che subite. Occorre, tuttavia, aggiungere alcune considerazioni.

Le catastrofi hanno sempre generato critiche dell'esistente, ma fin tanto che l'umanesimo naturalistico poteva espandersi nella conquista del mondo tali critiche altro non erano che il grido di sofferenza delle vittime o di coloro che ne prendevano le parti. Posta in questi termini possiamo provare a disporre di una chiave di lettura che ci permetta di accennare sia al fallimento dei movimenti di emancipazione e di liberazione lungo l'asse della Storia sia all'evaporazione di quel particolare movimento, per molti versi estraneo ai precedenti, che conosciamo come “liberazione animale”.

Per quanto riguarda i primi, dovrebbe essere esplorata la tesi secondo cui il meccanismo espansivo dell'umanesimo naturalistico non fosse attaccabile da visioni ideologiche o etiche più o meno solide e condivise. Infatti, se il processo “meccanico” dell'umanesimo naturalistico che ha

24 Marco Maurizi, *Al di là della natura. Gli animali, il capitale e la libertà*, Novalogos, Aprilia 2011, p. 216.

coinvolto i *sapiens* possiede quel carattere essenzialmente deterministico²⁵ che lo spinge a perturbare l'ordine evolutivo fino a rischiare di sopprimerlo, è possibile comprendere come la collezione di idee, fantasie, desideri e narrazioni abbiano potuto colmare il monumentale edificio del pensiero umano senza scalfire il movimento oscuro sottostante. In questo quasi infinito deposito, a tutt'oggi cospicuamente rifornito, potremmo trovare elucubrazioni di ogni genere, ma quelle su cui vorrei richiamare l'attenzione sono, appunto, le aspirazioni alla giustizia e all'uguaglianza che hanno percorso tutta la storia umana, soprattutto a partire dall'affermazione e dalla diffusione del cristianesimo. Fin tanto che il meccanismo dell'umanismo naturalistico possiede questa sorprendente spinta verso lo sviluppo demografico della specie e la tecnologia, è naturale che, dovendo basarsi progressivamente sulle appropriazioni di energia e materie prime (sia a livello di gruppo che di tribù e, successivamente, sia statale che internazionale), tutti i movimenti rivendicativi espressi dalla sofferenze degli "ultimi" dovessero alla fine soccombere per non intralciare il disastroso processo della civilizzazione. Processo a sua volta "interpretato" al di fuori della realtà da tutti gli attori in campo. Al punto che potremmo individuare tra le vittime più illustri del vociare umano proprio i grandi costruttori di filosofie della Storia.

E che dire del movimento di liberazione animale? Se quanto precede ha un fondamento si comprende come la meravigliosa pretesa di forzare l'inclusione dei *nuovi ultimi* in un processo rivendicativo di liberazione fosse destinato a un rapido declino. Se i corpi degli animali sono *natura*, rappresentano proprio parte di ciò che l'umano considera materia bruta per condurre a termine il sacco del mondo. Tali corpi non dispongono nemmeno di quelle *forme umane* che altre narrazioni ritengono si debbano includere in qualche sistema di riconoscimento etico e che, nonostante ciò, soccombono anch'esse di fronte al movimento dinamico della produzione della disegualianza universale.

Nonostante tali rilievi dobbiamo chiederci come questa multiforme aspirazione etica universale ancora differenziata nei tempi e nei luoghi potrebbe finalmente liberarsi, espandersi e unificarsi nel momento stesso in cui venisse liberata dalle catene del devastante processo dello *specifico dell'umano*; quindi, non per generosi atti di volontà, bensì per

25 Il carattere deterministico dell'umanismo naturalistico non è in contraddizione con l'indeterminazione delle forme culturali (in senso lato, per indicare tutte le manifestazioni dell'umano) sviluppatasi nella Storia.

quella potenza del movimento che, con Saint Just, chiamerei la *forza delle cose*. Nel quadro descritto, la stessa liberazione animale diverrebbe implicita nelle pratiche della specie nel momento stesso in cui l'umano fosse costretto a riconoscere la propria animalità e a ricondurla all'interno della famiglia del vivente.

La seconda osservazione. Una volta adottato lo schema dell'umanismo naturalista, gli approcci storicisti rischiano di diventare svianti. Per esempio, lo stesso attore chiamato troppo spesso in causa come sommo distruttore del pianeta deve essere riconsiderato sotto una luce precisa. È certo che il capitalismo abbia determinato l'ingresso nell'Antropocene (in senso geologico) con la brusca accelerazione della distruzione della vita a partire da qualche data del secolo scorso. Tuttavia, il capitalismo rappresenta la forma culturale e il modo di (ri)produzione specifico dell'umanismo naturalista assunti al tempo della sua ultima fase. Ma proprio per questo il capitalismo dovrebbe essere interpretato come la malattia senile (e probabilmente definitiva) di un unico processo di sviluppo dell'umano.

Questa considerazione permette di comprendere come la (auto)sconfitta della specie umana, giunta all'ultima fase cui noi stessi stiamo assistendo, debba indurre i futuri rigeneratori della vita (mi sia permessa questa espressione in attesa di meglio) a ricostruire non soltanto rapporti non capitalistici intra- ed extra-umani, ma a infrangere la relazione distorta iniziata *persino prima* dell'origine del processo di civilizzazione. Solo in questo modo si manifesterebbe quel salto rivoluzionario che consentirebbe di abbandonare l'"album di tutte le tradizioni" che, per quanto esuberante di forme e di apparenze, conserva con costanza assoluta il marchio di un movimento impersonale orientato a condurre verso l'incubo del presente.

Infine una notazione sul seguente passaggio di Massimo Filippi:

Abbiamo bisogno di un *antispecismo neo-materialista* capace di rispondere alle sfide che questo mondo ci pone, un antispecismo che non si senta chiamato a mostrare o dimostrare l'indubitabile, ossia che gli animali soffrono, ma a *domandarsi come sia possibile modificare politicamente l'esistente*²⁶.

Finalmente, con la necessità oggettiva di sostituire un'intera successione temporale di modi di ri-produzione il cui ultimo è in fase di collasso, si apre necessariamente un insieme di scenari dagli esiti imprevedibili.

26 M. Filippi, *Specie, specismo, antispecismo*, cit., p. 10.

L'eredità *tossica* dell'umanismo naturalista lascia un mondo devastato la cui cura sarà l'impresa storica più complicata a cui sarà chiamato *Homo sapiens* per costruire la «*società animale allargata*»²⁷. Il nuovo soggetto politico necessario (qualunque forma potrà assumere) ancora non si intravvede, ma è una delle due opzioni che l'intelligenza della natura potrà porre in campo. L'altra è la cristallizzazione della distruttività umana che potrà accelerare l'estinzione di questa specie definita da Steven J. Gould il *malriuscito esperimento di autocoscienza della natura*.

27 M. Maurizi, cit., p. 219.

Zipporah Weisberg e Carlo Salzani

Non c'è giustizia climatica senza giustizia per gli animali¹

Il movimento per la giustizia climatica, in quanto movimento per la giustizia *sociale*, riconosce la connessione tra l'emarginazione, lo sfruttamento di gruppi umani vulnerabili e la distruzione del mondo naturale. Tuttavia, la promessa di inclusività della giustizia climatica non sembra applicarsi allo stesso modo all'* altr* animali. Mentre affronta l'allevamento intensivo, l'attivismo per il clima si focalizza sull'inquinamento, le emissioni di carbonio e altri rischi ambientali associati, senza dire quasi nulla sull'indicibile sofferenza cui sono sottoposte decine di miliardi di esseri senzienti negli allevamenti intensivi. Questo silenzio non solo è ingiustificato, è anche controproducente. Come non può esserci giustizia climatica senza giustizia sociale, così non può esserci giustizia climatica senza giustizia per gli animali.

«Abbiamo reciso le basi stesse della vita»

Il Living Planet Report 2022, pubblicato nell'Ottobre 2022 dal World Wildlife Fund (WWF) in collaborazione con la Zoological Society London (ZSL), richiama l'attenzione sul ritmo allarmante con cui le popolazioni di animali selvatici nel mondo sono state decimate negli ultimi decenni. Il rapporto documenta una diminuzione media del 69% fra le popolazioni monitorate tra il 1970 e il 2018, con Paesi come quelli in America Latina che presentano un calo più marcato (94%). Al contempo, i pesci d'acqua dolce hanno registrato la maggior diminuzione globale complessiva (83%)². L'elenco dei fattori chiave del decremento

1 Questo articolo è apparso per la prima volta in lingua inglese col titolo *No Climate Justice Without Justice for Animals in dePICTions* volume 3: "the Paris Institute", 2023, https://parisinstitute.org/no-climate-justice-without-justice-for-animals/#_ftnref26. Lo pubblichiamo in traduzione con il permesso dell'* autor*.

2 R.E.A. Almond *et al.* (a cura di), *Living Planet Report 2022 – Costruire una società nature-positive*, trad. it. di Carlotta Maggio, Isabella Pratesi, Marco Antonelli e Marco Galaverni, WWF, Gland, SEDE 2022.

delle specie comprende la perdita e la frammentazione degli habitat, la deforestazione, lo sfruttamento intensivo, l'inquinamento, le malattie, le cosiddette specie "invasive" e il cambiamento climatico. Andrew Terry, direttore del settore conservazione e politica della ZSL, unendosi al coro di scienziati e attivisti che da decenni chiedono (invano) ai governi e alle organizzazioni internazionali di *agire*³, lamenta che «abbiamo reciso le basi stesse della vita».

Il costo umano del cambiamento climatico non è meno grave. Gli habitat decimati, le risorse idriche contaminate, il degrado del suolo e l'inquinamento atmosferico sono minacce crescenti per la vita umana. Le conseguenze, come siccità, inondazioni, povertà e carestie, acuiscono i conflitti geopolitici e determinano spostamenti forzati di intere popolazioni. Nel frattempo, la spoliatura degli ecosistemi rende impossibili i "servizi ecosistemici" che sostengono e regolano la vita umana (come l'impollinazione delle colture)⁴ e la crescente antropizzazione di territori sempre più vasti contribuisce all'introduzione e alla diffusione di patogeni virulenti che minacciano gravemente la salute umana. Come ha osservato Dave Goulson, la guerra che stiamo conducendo contro la natura è per forza di cose una guerra contro noi stessi⁵.

Il movimento per la giustizia climatica affronta questi problemi di petto, fornendo un'alternativa necessaria agli approcci tradizionali, corporativi o governativi. La nozione di "giustizia climatica" risale a più

3 Enfasi dell'autor*. Il rapporto ha ricevuto una copertura ampia da parte della stampa, vedi, per esempio, *Lights Flashing Red for Wildlife amid 69% Populations Decline*, in "Al-Jazeera", 13 Ottobre 2022, <https://www.aljazeera.com/news/2022/10/13/lights-flashing-red-for-wildlife-amid-69-populations-decline>; Hafsa Khalil, *Global Wildlife Populations Have Declined by 69% since 1970, WWF Report Finds*, CNN, 13 Ottobre 2022, <https://edition.cnn.com/2022/10/13/world/wwf-living-planet-report-2022-climate-intl-scli-scn/index.html>; Gloria Dickie, *Global Wildlife Populations Have Sunk 69% since 1970 – WWF Report*, Reuters, 13 October 2022, <https://www.reuters.com/business/environment/global-wildlife-populations-have-sunk-69-since-1970-wwf-report-2022-10-12/>; Patrick Greenfield e Max Benato, *Animal Populations Experience Average Decline of Almost 70% since 1970, Report Reveals*, in "The Guardian", 13 Ottobre 2022, <https://www.theguardian.com/environment/2022/oct/13/almost-70-of-animal-populations-wiped-out-since-1970-report-reveals-aoe>.

4 Questo punto è sottolineato anche nel comunicato stampa del WWF per il *Living Planet Report 2022*: «Questi decrementi nelle popolazioni della fauna selvatica possono avere conseguenze disastrose per la nostra salute e le nostre economie», afferma Rebecca Shaw, *global chief scientist* del WWF. «Quando le popolazioni di fauna selvatica diminuiscono così tanto significa che cambiamenti drammatici stanno avendo un impatto sui loro habitat e sul cibo e sull'acqua da cui dipendono. Dovremmo preoccuparci seriamente della distruzione degli ecosistemi perché queste stesse risorse sostengono la vita umana»: WWF, *69% Average Decline in Wildlife Populations since 1970, Says New WWF Report*, 13 Ottobre 2022, <https://www.worldwildlife.org/press-releases/69-average-decline-in-wildlife-populations-since-1970-says-new-wwf-report>.

5 Dave Goulson, *Silent Earth: Averting the Insect Apocalypse*, Harper Collins, New York 2021, cit. in Alice Crary e Lori Gruen, *Animal Crisis: A New Critical Theory*, Polity Press, Cambridge 2022, p. 126.

di due decenni fa: una delle prime occorrenze si trova in un rapporto dell'ONG CorpWatch del 1999, intitolato *Greenhouse Gangsters vs. Climate Justice*⁶. L'anno dopo si teneva il primo vertice sulla giustizia climatica organizzato da CorpWatch in parallelo (e in opposizione) ai negoziati COP6 all'Aia. Molti sono stati gli eventi che si sono succeduti nel corso degli anni, e tra questi l'Earth Summit a Bali del 2002, la World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth del 2010 e il People's Summit for Climate Justice del Novembre 2022. In questi anni sono sorte anche decine di associazioni per la giustizia climatica, come Global Justice Now, Climate Justice Alliance, Climate Justice Coalition e Climate Justice Action.

Come movimento *sociale* per la giustizia, il movimento per la giustizia climatica evidenzia le disuguaglianze prodotte dalla crisi climatica, compreso l'impatto decisamente differenziato sulle popolazioni umane in tutto il pianeta. Il genere, la razza, l'etnia, l'età e il reddito incidono in modo determinante su queste differenze e chi soffre maggiormente le conseguenze del cambiamento climatico sono le componenti più vulnerabili della popolazione: le persone povere, le minoranze razziali, le donne e le persone native. Tuttavia, l'* altr* animali sono quasi sempre l* grandi assenti nelle discussioni sulla catastrofe climatica, anche se sono tra quell* più gravemente colpiti*. Nell'industria zootecnica, una delle più distruttive per l'ambiente, centinaia di specie animali si stanno estinguendo mentre decine di miliardi di animali sono costretti a vivere in allevamenti intensivi in condizioni abominevoli prima di essere mandati a morte violenta. Sette miliardi di animali, la maggior parte dei quali neonati, sono stati finora uccisi per cibo e altri sottoprodotti negli Stati Uniti solo quest'anno e più di 150 miliardi di animali vengono macellati a livello globale ogni anno⁷.

I sostenitori della giustizia climatica criticano l'agribusiness per i danni ambientali che provoca, ma di fatto rimangono in silenzio sui danni che questo infligge all'* altr* animali. Mentre la produzione di gas metano, le emissioni di carbonio e gli incendi per creare pascoli per il bestiame in Amazzonia suscitano inquietudine, la mutilazione, la detenzione estrema, il pestaggio e l'uccisione in massa degli animali rimangono in gran parte invisibili. Tacendo sulla violenza sistemica contro gli animali, il movimento per la giustizia climatica si rende complice di

6 Kenny Bruno, Joshua Karliner e China Brotsky, *Greenhouse Gangsters vs. Climate Justice*, San Francisco, TRAC—Transnational Resource & Action Center, 1999, <http://www.corpwatch.org/sites/default/files/Greenhouse%20Gangsters.pdf>.

7 Cfr. www.animalclock.org per i dati aggiornati.

una delle più gravi ingiustizie del nostro tempo. Come non può esserci giustizia climatica senza giustizia sociale, così non può esserci giustizia climatica senza giustizia per gli animali.

La giustizia climatica è giustizia sociale

Il movimento per la giustizia climatica ha ribadito in tutti i modi che il cambiamento climatico è una questione di diritti umani⁸ e, soprattutto, di giustizia *sociale*. Il movimento sfida apertamente i leader globali e le organizzazioni governative che ignorano le principali ingiustizie alla base del cambiamento climatico, mentre perseguono il mito del soluzioneismo tecnologico e fingono di ridurre progressivamente le emissioni di carbonio. Contrariamente all'approccio mainstream alla crisi climatica, favorevole alle imprese e dominato dagli euroamericani, i collettivi per la giustizia climatica sfidano l'elitarismo, promuovono la democrazia di base e attirano l'attenzione sulla difficile situazione del Sud del mondo. Global Justice Now, per esempio, dichiara di essere

un'organizzazione democratica per la giustizia sociale che lavora come parte di un movimento globale per sfidare i potenti e realizzare un mondo più giusto ed equo. Mobilitiamo le persone nel Regno Unito per il cambiamento e agiamo in solidarietà con coloro che combattono l'ingiustizia, in particolare nel Sud del mondo⁹.

Climate Justice Alliance si concentra sulla relazione tra i sistemi di produzione estrattivi e l'oppressione politica, insistendo sul fatto che l'uguaglianza di razza, genere e classe sono parte integrante della trasformazione:

La nostra strategia organizzativa translocale e la nostra capacità di mobilitazione stanno costruendo una Transizione Giusta, contraria ai sistemi estrattivi di produzione, consumo e oppressione politica e nella direzione di economie resistenti, rigenerative ed eque. Crediamo che il processo di

8 Cfr., per esempio, Amy Sinden, *Climate Change and Human Rights*, in "Journal of Land, Resources, and Environmental Law", vol. 27, n. 2, 2007, pp. 255-273; Ottavio Quirico e Mouloud Boumghar (a cura di), *Climate Change and Human Rights: An International and Comparative Law Perspective*, Routledge, London 2016.

9 Cfr. <https://www.globaljustice.org.uk>.

transizione debba porre razza, genere e classe al centro delle soluzioni di questa equazione perché la Transizione sia davvero Giusta¹⁰.

L* *activist** per il clima identificano una "tripla ingiustizia" in gioco nella crisi climatica: 1) i gruppi svantaggiati, che sono i meno responsabili del cambiamento climatico, ne subiscono le peggiori conseguenze; 2) i Paesi ricchi del Nord globale e le classi benestanti di tutto il mondo, i maggiori responsabili del riscaldamento globale, sono i meno colpiti; 3) i gruppi marginalizzati, che hanno minori risorse, sono lasciati a se stessi con poco o nessun sostegno. Per rimediare alle tante ingiustizie sociali, l* *activist** chiedono un'equa distribuzione di oneri e benefici¹¹. Ma nel lavoro urgente e importante svolto dai collettivi per la giustizia climatica in tutto il mondo, un gruppo particolarmente vulnerabile resta vistosamente assente: l* *animali non uman**.

Il Primo Sterminio di Massa

Che gli umani siano i responsabili della Sesta Estinzione di Massa¹² è ormai un dato condiviso. Il panico su ciò che abbiamo fatto per provocare questo scenario apocalittico è evidente, e la gente comune e l* *activist** di base, se non i governi, stanno genuinamente cercando di trovare delle soluzioni. Il nostro senso di colpa è evidente nei nomi che diamo a quest'ultima estinzione: "Estinzione dell'Antropocene", "Estinzione del Capitalocene" ed "Ecocidio"¹³. Justin McBrien propone di rinominare questa estinzione "Primo Sterminio di Massa", per evidenziare che non si tratta di un evento geologico passivo come le precedenti cinque estinzioni, ma di uno *sterminio* vero e proprio, una «eradicazione attiva e sistematica» che sta spingendo la Terra sull'orlo

10 Cfr. <https://climatejusticealliance.org/about/>.

11 Per una introduzione generale a questi temi, cfr. Dominic Roser e Christian Seidel, *Climate Justice: An Introduction*, Routledge, London 2017.

12 La letteratura scientifica e divulgativa su questo argomento è ampia. Per alcuni riferimenti essenziali (e noti), cfr. Richard Leakey e Roger Lewin, *La sesta estinzione. La vita sulla terra e il futuro del genere umano*, trad. it. di Isabella C. Blum, Bollati Boringhieri, Torino 2015; Elizabeth Kolbert, *La sesta estinzione. Una storia innaturale*, trad. it. di Cristiano Peddis, Neri Pozza, Venezia 2016.

13 Cfr. Franz J. Brosch, *Ecocidio. Come e perché l'uomo sta distruggendo la natura*, trad. it. di Maria Cristina Coldagelli, Carocci, Roma 2005.

di quello che McBrien chiama il “Necrocene”¹⁴. A questo già lungo elenco di orribili neologismi, Danielle Celermajer aggiunge quello di “onnicidio”, l’“uccisione di tutto”, che minaccia l’esistenza stessa della vita sulla terra¹⁵.

Il linguaggio allarmistico, d’altra parte, ha un suo senso: questi caclismi sono *crimini* su scala planetaria, le cui responsabilità possono e devono essere identificate e i cui colpevoli devono essere chiamati a rispondere. Sebbene nessun*, singolarmente, sia incolpabile, l’arroganza umana, unita a un sistema economico intrinsecamente estrattivo, sono in fondo i veri colpevoli. Ma neppure questi neologismi colgono il problema specifico dello sterminio *animale*. L’uso del termine “ecocidio” al posto di “zoocidio”, per esempio, non tiene in considerazione la detenzione, la tortura e l’uccisione degli animali negli allevamenti intensivi e nei laboratori di ricerca, negli zoo, nei circhi, nei rodei, nelle fiere di paese e così via. “Onnicidio” evidenzia correttamente la totalità della distruzione, ma un altro termine che metta in luce la spietata sottrazione di vita *animale* non umana consentirebbe di non trascurare e occultare ancora una volta la violenza contro l* altr* animali¹⁶.

A onor del vero, l’industria degli allevamenti è spesso identificata come una delle cause principali del cambiamento climatico. Gli scienziati del clima hanno ripetutamente invocato una riduzione del consumo di carne e latticini e il passaggio a una dieta a base vegetale¹⁷. Tuttavia, le atrocità umane contro l* animali in sé non sembrano avere alcun peso morale o politico nel movimento per il clima. Quando l* attivista* esprimono preoccupazione *circa* (piuttosto che *per*) gli animali allevati, è

14 Justin McBrien, *This is Not the Sixth Extinction. It's the First Extermination Event*, in “Truthout”, 14 Settembre 2019, <https://truthout.org/articles/this-is-not-the-sixth-extinction-its-the-first-extermination-event/>. Cfr. anche Justin McBrien, *Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene*, in Jason W. Moore (a cura di), *Anthropocene or Capitalocene: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland 2016, pp. 116-137.

15 Danielle Celermajer, *Omnicide: Who is Responsible for the Gravest of All Crimes?*, in “ABC Religion and Ethics”, n. 2 Gennaio 2020, <https://www.abc.net.au/religion/danielle-celermajer-omnicide-gravest-of-all-crimes/11838534>.

16 Il tentativo di Celermajer di cogliere l’ampiezza di questo crimine con un neologismo non intende certo cancellare l’importanza delle morti individuali; in *Summertime: Reflections on a Vanishing Future* (Hamish Hamilton, London 2021), la studiosa affronta esplicitamente l’importanza critica delle singole vite e il pericolo di “appiattare” le morti come se fossero semplici unità numeriche. Il nostro punto, tuttavia, è che raggruppare tutti questi diversi crimini sotto un’unica etichetta finisce per annacquare la specificità dei crimini propri dell’industria degli allevamenti e dello sfruttamento animale.

17 Per un esempio (fra i tanti), cfr. Quirin Schiermeier, *Eat less Meat: UN Climate-change Report Calls for Change to Human Diet*, in “Nature”, 12 Agosto 2019, <https://www.nature.com/articles/d41586-019-02409-7>.

tipicamente in termini utilitaristici, in quanto cibo o risorse. Quando l* animali non uman*, come l’onnipresente panda o l’orso polare, sono al centro delle campagne per la giustizia climatica, di solito come simboli di una minaccia per la sopravvivenza *umana*. In documenti e dichiarazioni come i *Principles of Environmental Justice* o i *Bali Principles of Climate Justice*¹⁸, l* altr* animali restano preoccupazioni morali secondarie o indirette: se anche l* non uman* possono essere colpiti da crisi ecologiche, il centro della questione restano gli umani¹⁹.

Extinction Rebellion (ER), uno dei movimenti più radicali per la giustizia climatica degli ultimi anni, che sottolinea l’urgenza e l’attualità della crisi climatica attraverso l’azione diretta o performativa, è un esempio calzante²⁰: ER si rifiuta di riconoscere che la tortura sistematica e l’uccisione di animali negli allevamenti intensivi è già un problema in sé. Il movimento organizza funerali pubblici per le specie estinte, ma non riconosce né onora gli animali che non rientrano nella categoria del “selvatico”²¹. La sua insistenza nel tracciare una linea tra le vite e le morti che contano e quelle che non contano è così forte che è sorto un gruppo separatista, Animal Rebellion, ora noto come Animal Rising (AR), per affrontare nello specifico le atrocità perpetrate contro gli animali²². Con il suo approccio integrato alle oppressioni interconnesse, AR è forse l’unico gruppo esistente per la giustizia climatica multispecie. Ma non può vincere da solo e certamente non come appendice di un altro gruppo più potente. Alcuni* attivista* per la giustizia climatica, come Greta Thunberg, sono vegan*, ma rimangono un’eccezione. Nel suo silenzio sull’oppressione animale, il movimento per la giustizia climatica finisce per assomigliare alle controparti che combatte, indebolendo il proprio impegno per la giustizia.

18 *Principles of Environmental Justice*, First National People of Color Environmental Leadership Summit, Washington D.C., 24-27 Ottobre 1991, <https://www.ejnet.org/ej/principles.html>; *Bali Principles of Climate Justice*, International Climate Justice Network, 28 Agosto 2002, <https://www.corpwatch.org/article/bali-principlesclimate-justice>.

19 Claire Palmer, *Does Nature Matter? The Place of the Non-human in the Ethics of Climate Change*, in Denis G. Arnold (a cura di), *The Ethics of Global Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 272. Questa sembra essere la linea comune di molte discussioni sull’etica animale e il cambiamento climatico, che troviamo, per esempio, nel nuovo libro di Jeff Sebo, *Saving Animals, Saving Ourselves: Why Animals Matter for Pandemics, Climate Change, and Other Catastrophes*, Oxford University Press, Oxford 2022: il tema è che dovremmo salvare gli animali non umani, ma la ragione ultima è che è l’unico modo per salvare noi stessi.

20 Cfr. <https://rebellion.global>.

21 Prima di conoscere ed entrare a far parte di AR (Regno Unito), un* di noi era un membro di ER e ha cercato di attirare l’attenzione sugli animali da allevamento in funerali pubblici. La sua proposta è stata rapidamente e fermamente liquidata.

22 Cfr. <https://www.animalrising.org/>.

Omettere l* animali nel dibattito sulla giustizia climatica non è frutto del caso. Fa parte di una campagna millenaria di cancellazione materiale e simbolica dell* animali. Gli umani hanno sistematicamente ucciso l* altr* animali attraverso attività agricole, industriali ed economiche per millenni e il periodo fra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo si è rivelato finora il più catastrofico. Per dirla con Dinesh Wadiwel²³, l* animali sono sotto assedio, catturat* e a rischio perpetuo di lesioni e di morte nella «topografia dell'inimicizia»²⁴ che gli umani hanno realizzato. Addomesticat* o meno, confinat* o «liber*», sulla terraferma o in mare, l* altr* animali sono vittime di una monumentale ideologia e di un sistema di sterminio.

Si potrebbe arrivare al punto di dire che l* animali allevat* e riprodott* a miliardi sono tra le maggiori vittime dell'«estinzione», se nel fenomeno dell'estinzione includiamo l'eliminazione di certe specie come soggetti di vita significativa. L* altr* animali si estinguono come soggetti attraverso la loro iper-(ri)produzione come merci e sono doppiamente liquidati attraverso una manipolazione genetica aggressiva. La morte di un individuo è solo una questione di valore economico. Di per sé, un* singol* animale non vale nulla. Un* altr* sarà prodotto al suo posto. E poi un* altr* ancora al posto di quest*. L* animali allevat* sono così sacrificabili che il loro smaltimento in «mucchi di carcasse» o il loro status di «morti all'arrivo» sono già calcolati a monte in termini di perdite minime o nulle. I sussidi agricoli, poi, compensano qualsiasi spesa imprevista e mantengono basso il prezzo della carne e dei derivati.

Gli allevamenti su piccola scala non sono luoghi tanto diversi da quelli di sterminio dell'agribusiness. Per quanto ci piaccia credere alle fantasie pastorali dell* «animali felici» e dell'allevamento «umano», di cui molt* activist* per la giustizia climatica sono sostenitori, le fattorie «locali» sono letali come gli allevamenti intensivi e fondate sulla stessa ideologia zocida. Non importa quanto «bene» siano trattat* (e, il più delle volte, *non* sono trattati bene), quest* animali restano proprietà, non individui o soggetti. In alcuni casi, l* animali nelle fattorie hanno persino un nome e vengono coccolati e viziati per un po' di tempo, ma alla fine, quando i loro proprietari decidono che è il momento, sono sterminat*. Proprio come quell* allevat* industrialmente, l* animali in ambiti locali non hanno

alcun diritto alla libertà, o alla vita in quanto tale, men che meno a una vita *significativa*. La loro funzione è fornire prodotti consumabili e redditizi.

Perché noi e *non* loro? Perché non noi e loro?

La tendenza antropocentrica nel movimento per la giustizia climatica è una contraddizione. La catastrofe climatica non può essere contenuta, e tanto meno superata, senza affrontare la difficile situazione degli esseri *più* vulnerabili colpiti dai cambiamenti climatici e dall'attività umana, le vittime delle forme più brutali di ingiustizia, gli stessi esseri meno responsabili per tutto questo²⁵ e che hanno le minori risorse per farvi fronte: l* animali non uman*. È indubbio che gli umani che vivono nel Sud del mondo sono vittime della triplice ingiustizia del cambiamento climatico, ma non c'è motivo per cui riconoscere la loro terribile condizione implichi ignorare quella dell* altr* animali. Questo non fa che acuire il problema e rafforza un binarismo arbitrario tra «noi» e «loro», un binarismo che è alla base di tutte le forme di ingiustizia. Le famiglie, le comunità e le società non umane, proprio come le famiglie, le comunità e le società umane nel Sud del mondo, vengono fatte a pezzi, distrutte e spazzate via, a causa del cambiamento climatico. Anche l* altr* animali, proprio come gli umani, patiscono sofferenze atroci a causa del cambiamento climatico, quali fame, malattie, migrazioni forzate e perdita delle proprie dimore.

Il fatto che gli umani e l* altr* animali vengano sistematicamente abusati su una scala senza precedenti in nome del profitto dovrebbe ispirare un senso di *solidarietà* transpecie. Ma lo specismo è stato così profondamente interiorizzato dagli umani e la violenza contro l* altr* animali così normalizzata nel tempo e nello spazio, che alla maggior parte delle persone, incluso chi si mobilita per il clima, non viene nemmeno in mente di mettere in discussione il diritto umano sui corpi dell* altr* animali.

Ci deve essere una ragione per cui il terrore e l'ansia che proviamo tutt* quando veniamo a conoscenza dell'estinzione di un'altra specie di animali «selvatici» si trasformano in indifferenza totale quando

23 Dinesh J. Wadiwel, *The War Against Animals*, Brill, Leiden 2015.

24 Timothy Pachirat, *Sanctuary*, in Lori Gruen (a cura di), *Critical Terms for Animal Studies*, University of Chicago Press, Chicago 2018, p. 339.

25 Una argomentazione particolarmente sgradevole incolpa gli animali allevati, e specialmente quelli allevati negli allevamenti, di essere la causa della distruzione ambientale. Per esempio, si attribuisce agli animali negli allevamenti fino al 51% delle emissioni di gas serra (per una discussione su questi numeri, cfr. l'appendice al libro di Jonathan Safran Foer, *Possiamo salvare il mondo prima di cena. Perché il clima siamo noi*, trad. it. di Irene A. Piccinini, Guanda, Parma 2019). Superfluo rimarcare l'ipocrisia di cattivo gusto che colpevolizza le vittime.

apprendiamo della macellazione di animali allevat* a scopo di lucro, sia nelle fattorie a conduzione familiare sia nel circuito industriale. E perché abbiamo estetizzato, reificato e feticizzato “il selvaggio” (e i suoi abitanti) come oggetto di meraviglia e incanto al punto tale che non vogliamo perdere il piacere estetico che ci offre? O perché, se dovessimo affrontare l'orrore di ciò che stiamo facendo a maiali, polli, mucche, capre, pecore e altr* animali allevat*, dovremmo smettere di mangiarli, di indossarne pelle e pelliccia e di bere il latte delle loro madri?

È come se la sofferenza dei singoli animali rispetto alla scomparsa delle specie (selvatiche) toccasse molto meno il movimento per la giustizia climatica, ma anche le persone in generale. Forse perché una “specie” è, nella sua astrattezza, meno minacciosa da considerare di un “individuo” o di una “persona”. Se invece si prende in considerazione l'esperienza di un singolo animale, una persona animale che assiste alla morte della propria famiglia e dei propri amici, è probabile venirne più disturbati emotivamente. Ma ci sottraiamo a questo sentimento, anche se potrebbe portarci a una maggiore consapevolezza e compassione e a un agire realmente trasformativo: una giustizia sociale davvero per tutt*, non solo per un gruppo di eletti (gli umani).

Nessuna giustizia multispecie nel capitalismo

Per soddisfare l'urgente necessità di un concetto più inclusivo di giustizia (climatica), attivista* e studios* antispecista* hanno teorizzato la “giustizia multispecie”²⁶. In senso ampio, la giustizia multispecie si basa su due principi fondamentali: un approccio relazionale alla giustizia e il decentramento dell'umano. Il primo principio deve partire dal riconoscimento delle diverse storie e pratiche di violenza ambientale ed ecologica; solo così potrà promuovere ambienti inclusivi, partecipativi, efficaci e rigogliosi e, inoltre, vie percorribili verso un futuro più giusto.

26 Cfr., per esempio, Deborah Bird Rose, *Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*, University of Virginia Press, Charlottesville 2011; Eben Kirksey (a cura di), *The Multispecies Salon*, Duke University Press, Durham 2014; Ursula K. Heise, *Imagining Extinction: The Cultural Meanings of Endangered Species*, The University of Chicago Press, Chicago 2016. E poi: Danielle Celer-majer et al., *Multispecies Justice: Theories, Challenges, and a Research Agenda for Environmental Politics*, in “Environmental Politics”, vol. 30, nn. 1-2, 2021, pp. 119-140; Petra Tschakert et al., *Multispecies Justice: Climate-just Futures With, For and Beyond Humans*, in “Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change”, 28 Dicembre 2020, <https://wires.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/wcc.699>.

Allo stesso tempo, mentre decentra il singolo, una teoria (e una pratica) della giustizia deve anche decentrare l'umano (o, che è lo stesso, la nozione individualista ed eccezionalista di soggettività umana) e riconoscere la rete delle molteplici interazioni quotidiane che lega insieme tutti gli esseri, umani e più che umani²⁷.

Esistono teorie di rilievo sulla giustizia animale²⁸: Nussbaum propone un «approccio basato sulle capacità», fondando la giustizia sulla soddisfazione delle capacità specifiche della specie²⁹. Donaldson e Kymlicka³⁰ offrono una solida teoria politica dei diritti animali, in cui l* animali sono considerati soggetti sovrani, abitanti e cittadini*, ossia membri a pieno titolo di una comunità politica diversificata, dinamica e democratica. Angie Pepper, un'altra studiosa del campo, tenta di colmare il divario tra le teorie della giustizia animale e climatica sostenendo un approccio *cosmopolita* [*cosmopolitan*] alla giustizia climatica. Sviluppando quella che definisce una «tesi per l'uguaglianza radicale», Pepper sostiene che la giustizia climatica per gli animali non umani non può limitarsi ai «doveri di mitigazione» (cioè, ridurre la pressione dell'estrattivismo umano) ma deve includere «doveri di adattamento» che facilitino l'adattamento al cambiamento climatico antropogenico³¹. La proposta di Pepper è certamente convincente ma, come osservano

27 Charlotte Blattner e Eva Meijer, *Animals and Climate Change*, in Hanna Schübel and Ivo Wallimann-Helmer (a cura di), *Justice and Food Security in a Changing Climate*, Wageningen Academic Publishers, Wageningen 2021, p. 69.

28 Cfr. Martha Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna 2007 e il suo più recente *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*, Simon & Schuster, New York 2023; Sue Donaldson e Will Kimlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2013; Alasdair Cochrane, *Animal Rights Without Liberation. Applied Ethics and Human Obligations*, Columbia University Press, New York 2012; Robert Garner, *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, Oxford University Press, Oxford 2013; Brian Baxter, *A Theory of Ecological Justice*, Routledge, London 2014, che comprende anche delle misure di giustizia per l* non uman*.

29 M. Nussbaum, *Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Nonhuman Animals*, in Cass R. Sunstein and Martha Nussbaum (a cura di) *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 299-320; *Ead.*, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit.; *Ead.*, *Justice for Animals*, cit. Cfr. anche David Schlosberg, *Ecological Justice for the Anthropocene*, che prova ad applicare alla giustizia climatica l'approccio basato sulle capacità, in Marcel Wissenbrug e David Schlosberg (a cura di), *Political Animals and Animal Politics*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2014, pp. 75-89.

30 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit.

31 Angie Pepper, *Beyond Anthropocentrism: Cosmopolitanism and Nonhuman Animals*, in “Global Justice: Theory Practice Rhetoric”, vol. 9, n. 2, 2016, pp. 114-133; *Ead.*, *Justice for Animals in a Globalizing World*, in Andrew Woodhall and Gabriel Garmendia da Trindade (a cura di), *Ethical and Political Approaches to Nonhuman Animal Issues*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2017, pp. 149-176; *Ead.*, *Adapting to Climate Change: What We Owe to Other Animals*, in “Journal of Applied Philosophy”, vol. 36, n. 4, 2019, pp. 592-607.

Charlotte Blattner ed Eva Meijer, mantiene un approccio tradizionale all'*etica* animale e non riesce ad affrontare la dimensione intrinsecamente *politica* e imprescindibile del problema³².

Questi contributi, per quanto importanti e diversificati siano, si basano su una tradizione politica liberale occidentale e, quindi, danno per scontato il capitalismo come un sistema economico che, sebbene riformabile, non necessariamente esclude la giustizia. Queste forme di ingiustizia, però, si legano indissolubilmente al capitalismo globale. Il cambiamento climatico è innegabilmente il prodotto di un sistema economico, sociale, culturale e politico che, in poco più di due secoli, ha radicalmente cambiato il mondo (ecco perché l'appellativo più appropriato per la nostra epoca è Capitalocene³³). Il livello di ingiustizia che gli umani, l'* altr* animali e la Terra stanno affrontando non sarebbe mai stato raggiunto senza il capitalismo globale³⁴. Mentre va oltre lo scopo di questo articolo discutere in dettaglio il ruolo del capitalismo nell'esacerbare la crisi climatica (e altre ingiustizie)³⁵, è evidente che il sistema globale di produzione e consumo di massa – per non parlare della violenza dell'estrattivismo industriale³⁶, reddito tanto quanto sfruttatore – è enormemente distruttivo, perché genera gigantesche quantità di rifiuti di plastica e industriali, di scarti tossici e di emissioni di carbonio ed è causa di dolore e terrore immani sia per gli umani che per l'* altr* animali.

È come minimo fuorviante presumere che si possa ottenere giustizia

per chiunque finché rimane in vigore un sistema così intrinsecamente violento. È presumere che la giustizia sociale e climatica possano essere ottenute mentre gli altri animali continuano a essere massacrati senza pensarci due volte non fa che intensificare la crisi. Perché si dia una qualche speranza di ottenere la giustizia sociale e climatica, deve esserci giustizia per l'* altr* animali. Il primo passo per ottenere giustizia per l'* animali è opporsi al loro sfruttamento e alla loro uccisione. Solo dopo può avere inizio un dibattito serio.

Traduzione dall'inglese di Federica Timeto

32 C. Blattner e E. Meijer, *Animals and Climate Change*, cit., p. 67.

33 Jason W. Moore (a cura di), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Binghamton 2016; Armel Campagne, *Le Capitalocène: Aux racines historiques du dérèglement climatique*, Éditions Divergences, Paris 2017.

34 Per approfondimenti sulla relazione fra cambiamento climatico e capitalismo, cfr. Max Koch, *Capitalism and Climate Change: Theoretical Discussion, Historical Development and Policy Responses*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2011; Mark Pelling, David Manuel-Navarrete e Michael Redclift (a cura di), *Climate Change and the Crisis of Capitalism: A Chance to Reclaim, Self, Society and Nature*, Routledge, London 2011; Naomi Klein, *Capitale contro clima*, trad. it. di Marco Carassai, Castelvecchi, Roma 2020; Christopher Wright e Daniel Nyberg, *Climate Change, Capitalism, and Corporations: Processes of Creative Self-Destruction*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; David Camfield, *Future on Fire: Capitalism and the Politics of Climate Change*, PM Press, Binghamton 2022.

35 Questo ruolo è stato ampiamente teorizzato nella letteratura eco-marxista. Il rapporto tra capitalismo e animali è stato specificamente affrontato, per esempio, da Maan Barua nel recente *Lively Cities: Reconfiguring Urban Ecology*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2023.

36 Alcuni teorici della giustizia multispecie, in effetti, hanno affrontato la questione del capitalismo. Cfr. D. Celermajer et al., *Multispecies Justice*, cit.; Ead. et al., *Justice Through a Multispecies Lens*, in "Contemporary Political Theory", vol. 19, n. 3, 2020, pp. 475-512; D. Celermajer, D. Schlosberg, D. Wadiwel e C. Winter, *A Political Theory for a Multispecies, Climate-Challenged World: 2050*, in "Political Theory", vol. 51 n. 1, 2023, pp. 39-53. Tschakert et al., *Multispecies Justice*, cit.

Enrique Utria

Carni gioiose e cervelli misericordiosi

L'allevamento industriale riduce molti animali a essere soltanto «mere merci fabbricate ed eliminate in serie»¹. Per Francis Wolff, l'allevamento intensivo è barbaro perché trasforma gli animali in macchine da carne, annulla il contratto implicito di addomesticamento: «do ut des, utilità contro utilità»². Anche Dominique Lestel – celebre carnivoro – reputa l'allevamento intensivo un'ignominia³. Jean-Luc Guichet critica aspramente questo sistema di sfruttamento totale, in cui gli animali subiscono una violenza “carenziale” che, per omissione e per oppressione, induce dolore esistenziale⁴. Infine, l'indignazione dei cervelli misericordiosi raggiunge il suo acme mediatico con Jocelyne Porcher, che assimila le produzioni animali a una delle espressioni «più avida e bieche del capitalismo industriale»⁵.

Sorprendentemente, anche negli allevamenti non industriali, tradizionali o biologici, gli animali non umani sono considerati merci. Anche lì vengono sgozzati. Ma per Jocelyne Porcher, Francis Wolff, Jean-Luc Guichet e Dominique Lestel questa è una condanna a morte legittima fintanto che la carne resta felice. In questo articolo mi propongo di mettere in discussione alcuni dei loro argomenti.

Teoria del dono

A differenza dei colleghi, Porcher produce un gran numero di idee e argomentazioni per promuovere la carne felice. Analizzarle e rispondervi

1 Francis Wolff, *Des conséquences juridiques et morales de l'inexistence de l'animal*, in “Pouvoirs”, n. 131, 2009, p. 137.

2 *Ibidem*, p. 142.

3 Dominique Lestel, *Apologie du carnivore*, Fayard, Paris 2011, p. 121.

4 Jean-Luc Guichet, *Douleur animale, douleur humaine*, Éditions Quæ, Versailles 2010, p. 185.

5 Jocelyne Porcher, *Vivere con gli animali. Un'utopia per il XXI secolo*, trad. it. di Elena Giovannelli, Slow Food Editore, Bra 2017, p. 19.

richiederà più tempo che per gli altri autori. La sua idea più originale consiste in una «teoria del dono» secondo cui animali da allevamento e umani parteciperebbero a una sorta di *potlatch*, che si conclude con la morte dei primi e il debito infinito dei secondi. «È il dono di una buona vita che, per molti allevatori, legittima la morte degli animali»⁶. Il dono è pensato alla maniera di Marcel Mauss: a un dono fa seguito un contro-dono, poiché rifiutare di donare vuol dire rifiutare di stringere un legame, al pari di rifiutare di ricevere ciò che viene donato; infine, rifiutare di fare un contro-dono, e cioè di restituire un dono, vuol dire rompere quel medesimo legame. In questa teoria del dono c'è una triplice obbligazione nel rapporto con l'altro*: per un* donare, per l'altro* accettare di ricevere e contro-donare. Queste tre obbligazioni non sono scritte, né reclamabili o esigibili. Non rientrano in un contratto. Sono implicite.

Una volta posti questi pochi elementi, in che modo Porcher adatta la teoria maussiana del dono agli animali da allevamento? «Il primo dono è quello della vita». Ma, scrive Porcher, «è l'animale a donare la vita»⁷. La frase è ambigua. Per il profano è la vacca a donare la vita al vitello. Nel leggere Porcher siamo pervasi* da un dubbio: non potrebbe essere la vacca che dona la vita del* su* piccol* all'allevatore? Prendil*, portalo* via, disponi della sua vita. La tesi sembra insensata. Eppure Porcher è a un passo dal dividerla con gli allevatori che intervista. L'autrice fa l'esempio di un animale “controperformante”, una vacca o una scrofa con le quali “l'inseminazione non funziona”. L'allevatore medio la manderebbe subito al mattatoio, ma l'allevatore di Porcher è pronto a dare una seconda possibilità all'animale, una seconda inseminazione. In caso di fallimento l'animale verrà sgozzato ma, se «dona» una «bella cucciolata di maialini», allora l'allevatore riterrà che si tratta di un dono fatto per ringraziarlo di aver ricevuto una seconda possibilità⁸. In altre parole, la vacca o la scrofa donerebbe l* su* piccol* all'allevatore. Un discorso del genere, se non è il frutto di un episodio psicotico, rappresenta un modello di strategia deliberata, volontaria, cosciente, che punta a normalizzare una presa totale dell'animale, dal sequestro de* su* piccol* fino alla messa a morte. Si tratta insomma di un capovolgimento della realtà.

Una lettura più caritatevole del primo dono di Porcher consisterebbe nell'intenderlo non come un dono dell'animale, ma come un dono

6 *Ibidem*, pp. 128-129.

7 *Id.*, *La mort n'est pas notre métier*, Éditions de l'Aube, Paris 2003, p. 61.

8 *Ibidem*, pp. 64-65.

dell'allevatore. È l'allevatore che “dà inizio, favorisce e controlla le nascite”. Ma parlare di un'inseminazione forzata come dono sarebbe contraddittorio. Supponiamo, quindi, che Porcher faccia riferimento ad allevamenti che fanno ricorso alla monta naturale. In questo caso il dono dell'allevatore è di favorire le nascite. Al proposito, è interessante notare che tale supporto è tanto più necessario per certe razze in quanto la zootecnia le ha rese incapaci di partorire in autonomia. Le vacche piemontesi e partenesi hanno una percentuale di parti difficili o tagli cesarei del 30% già alla prima nascita. Per le vacche «blu belga» il taglio cesareo è addirittura sistematico, tanto è eccessiva la taglia dei vitelli⁹. Perciò, per queste razze invalidate il primo dono di Porcher è un dono che cerca di ovviare alle infermità inflitte. L'assistenza dell'allevatore è in realtà un'auto-assistenza, poiché ripara l'attrezzo da lavoro, l'animale. Per quanto riguarda le razze ancora in grado di partorire autonomamente, il dono è superfluo. Riassumendo, il primo dono di Porcher è, secondo la mia analisi, perverso, avido o inutile.

A questo primo dono dell'allevatore segue un contro-dono dell'animale. «Il primo contro-dono dell'animale domestico è accettare di vivere e di vivere nella *domus* umana»¹⁰. L* nuov* nat* accetterebbe di essere un animale domestico. L'affermazione è perlomeno sospetta. Le vacche scappano non appena le recinzioni lo permettono, le pecore cercano continuamente di ingannare il cane pastore¹¹, le capre saltano tutte le barriere... Per dare un senso al discorso di Porcher bisognerebbe allora intendere che l'animale fa il dono di una ribellione governabile, di un'impotenza acquisita – un dono preso con la forza, con la paura del cane, con la gabbia di cemento, con la corda al collo. L'animale dona ciò che è costretto a donare. Supponiamo che l'allevatore offra un'assistenza inutile al vitello, un aiuto riparatore dopo aver causato danni ai suoi ascendenti. E supponiamo che il contro-dono del vitello sia la resa temporanea. Che cosa succede dopo (la storia non finisce qui)?

«Doni e contro-doni si susseguono lungo tutta la vita della famiglia e

9 Roger Hanset, *Le gène culard sous toutes ses formes*, in “Le Sillon”, dicembre 2005, p. 19. Inoltre, la percentuale di parti che necessitano di un aiuto detto “facile”, cioè l'aiuto di una sola persona e senza mezzi meccanici, varia tra il 36 e il 43% per la bionda d'Aquitania, la *charolaise*, la partenesi e la Maine Anjou. Cfr. Christian Dudouet, *La production des bovins allaitants*, France Agricole Éditions, Paris 2004, p. 347.

10 J. Porcher, *La mort n'est pas notre métier*, cit., pp. 64-65.

11 Secondo un allevatore citato da Porcher, «quando qualcosa interessa [le pecore] al di fuori dal recinto, sanno sin da subito se possono andare o no. Non andranno se sanno che verranno castigate». Jocelyne Porcher e Élisabeth Lécrivain, *Bergers, chiens, brebis: un collectif de travail naturel?*, in “Études rurales”, n. 189, 2012, p. 131.

del gregge»¹². Nel complesso, l'allevatore estensivo dà una buona vita ai suoi animali. Dà loro accesso al «suolo, l'erba, il sole, la pioggia, il canto degli uccelli, il vento, la neve»¹³. L'allevatore cede senza dubbio l'erba delle proprie terre. In base a quale costruzione mentale, però, questa cessione può essere considerata un dono, se l'intenzione dell'allevatore è di ingrassare l'animale per farlo uccidere? Porcher risponderebbe che l'intenzione dell'allevatore è duplice: donare una buona vita all'animale e, allo stesso tempo, ingrassarlo. Tale duplice intenzione non modifica la situazione. Donare solamente a condizione di poter poi riprendere è la negazione stessa del dono. Per evitare questa spiacevole contraddizione bisognerebbe modificare la narrazione, affermare che gli allevatori donano l'erba *unicamente* per offrire una buona vita all'animale e che, in cambio, l'animale offre intenzionalmente in sacrificio la propria vita. Ma questo probabilmente significherebbe andare troppo oltre con la mistificazione¹⁴.

L'allevatore farebbe inoltre dono agli animali del sole e del canto degli uccelli? Un'idea questa che sarebbe più facile canticchiare che argomentare. Probabilmente Porcher ne è consapevole, perché precisa che il dono non è tanto il sole, quanto l'«accesso a ciò che a loro appartiene»¹⁵, a ciò che già appartiene agli animali. Se l'allevatore *dà accesso* è perché probabilmente c'è un ostacolo. Come quando, dopo che si è formato un baratro sulla soglia di casa, un pompiere mi aiuta a uscire. Qual è la barriera, il baratro, che impedisce agli animali di avere accesso a questo mondo che «appartiene anche a loro»¹⁶? Contrariamente a ciò che sostiene Porcher, l'allevatore non è né un superuomo, né un “bravo ragazzo” che, dopo una catastrofe naturale, spianerebbe la strada a un'esistenza animale finalmente possibile. L'allevatore non dona né

12 J. Porcher, *La mort n'est pas notre métier*, cit., p. 62.

13 *Id.*, *Vivere con gli animali*, cit., p. 43.

14 Un dottorando di Jocelyne Porcher non esita a riportare storie dello stesso stampo: «In effetti, ero con i miei figli, tutti attorno a me, e mi ricordo che avevano scelto un maiale, e poi, quando [si è trattato] di uccidere il primo, per cominciare, abbiamo provato a prenderli ed è stato il maiale di mia figlia a entrare per primo. Nessuno dei maiali voleva salire sul rimorchio. È stato un vero strazio. Solo quello lì voleva salire! Allora ci siamo costruiti una storia dicendoci questo: “Vedi figlia mia è il tuo maiale che ci vuole aiutare e che è salito per primo”. In effetti, la storia che abbiamo costruito è che i maiali vanno al paradiso dei maiali perché sono maiali privilegiati: non stanno nei capannoni, non stanno rinchiusi, non stanno in sistemi concentrazionari, hanno capanne con terrazza con vista a ovest, verso il tramonto, e poi ci facciamo salumi della migliore qualità possibile. E accedono al paradiso dei maiali. È questa la loro vita!!!». Sébastien Mouret, *Elever et tuer des animaux*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, pp. 77-78.

15 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 43.

16 *Ibidem*.

sole né pioggia agli animali, come non rimuove ostacoli dai loro percorsi. Diremmo, quindi, che l'allevatore estensivo si astiene dal nuocere agli animali con metodi intensivi? Il "dono" dell'allevatore sarebbe da intendere come un'astensione da sevizie troppo crudeli. Così formulato, il concetto di dono avrebbe la stessa pertinenza del concetto secondo cui un genitore dona al* figli* un non-imprigionamento in cantina, un non-intralcio, una dieta non anemizzante.

Questo dono in negativo, ammesso che tutto questo abbia un senso, passa sotto silenzio una serie di pratiche crudeli, tra le quali la separazione della vacca dal suo vitello, che John Webster, professore di Medicina veterinaria, ritiene il peggior evento possibile nella vita di una vacca. Un trauma replicato ogni anno, prima che lei stessa venga mandata al mattatoio per scarsa redditività. Porcher passa sotto silenzio anche mutilazioni come la castrazione dei maschi da ingrasso o la scornatura. L'isolamento sociale è un'altra violenza sottaciuta. Il piacere della relazione sessuale, sul quale la stessa Porcher insiste¹⁷, viene negato proprio attraverso la mutilazione o la separazione. In breve, la vita "donata" dall'allevatore è buona, soprattutto quando i danni per inflizione e privazione vengono invisibilizzati.

In risposta al "dono" di una vita non concentrazionaria da parte dagli allevatori, Porcher ritiene che gli animali effettuino un contro-dono: offrono una buona vita agli allevatori. Meglio, donano agli umani «quello che potremmo chiamare il sentimento della vita vera, di un'estrema ricchezza e densità di significato»¹⁸. «Una vacca che bruca surclasse tutte le statue», ripete Porcher¹⁹. «Ciò che ci danno gli animali è insostituibile»²⁰. Ma c'è di meglio, qualcosa di ancora più straordinario. Gli animali da allevamento, nella loro grande bontà, donano agli allevatori molto di più che una buona vita: donano anche la loro vita. «Questa vita, donata agli umani dagli animali, è [...], dal punto di vista della società nel suo insieme, la vita donata tramite gli alimenti forniti dagli animali e legata direttamente o indirettamente alla loro morte»²¹. L'affermazione è talmente grottesca che Porcher finisce per ritrattarla: «Gli animali, comunque, come la maggior parte di noi, non sembrano

particolarmente desiderosi di morire: come noi, tendono a preservare la loro vita, scappano di fronte al pericolo e resistono alla morte»²². Non ha alcun senso dire che *donano* la loro vita all'allevatore. Noi *prendiamo* la loro vita, che è esattamente una situazione opposta a quella del dono. Porcher può giustificare la macellazione degli animali solo ribaltando deliberatamente il senso delle parole. Ciò che dovrebbe essere donato è in realtà strappato, estorto. Allora perché coniare un concetto di dono talmente incongruo?

Pensarlo in questo modo consente di romanticizzare l'allevamento con toni a buon mercato. Che cosa c'è di più bello del dono? Il concetto di Porcher è viziato sin dall'inizio. È pensato come un atto interessato. Il contro-dono è pensato come un obbligo. È il pagamento di un debito. C'è come una meschinità, una bassezza radicata in questa visione. Un dono autentico non è ammortizzato, rimborsato, restituito. Il dono di Porcher è un intruglio insensato di scambio commerciale, potere, utilità grossolana, sacrificio ed «erotico solare»²³.

Necessità della carne

Porcher avanza ulteriori idee per promuovere la religione della carne. Queste ultime, tuttavia, sono meno singolari, meno fantasiose, meno sgarbanti delle precedenti. Non si basano su una profondità insondabile, su una struttura antropologica universale. Le passerò brevemente in rassegna. Innanzitutto, Porcher sostiene che gli allevatori «danno la vita e, *in fine*, la riprendono per *nutrire gli umani*»²⁴. «Perché uccidiamo gli animali? [...] storicamente, per ragioni alimentari»²⁵. Bisogna pur mangiare. Sulla stessa linea, con un'ignoranza ancora più sconcertante, Élisabeth Roudinesco sottolinea «la necessità per gli umani di mangiare carne»²⁶. In realtà, secondo l'American Dietetic Association, la più grande associazione di professionisti della nutrizione, che conta al suo interno 70.000 membri tra dietologi e nutrizionisti, un'appropriata alimentazione vegetale «è salutare, adeguata a livello nutrizionale

17 *Id.*, *La mort n'est pas notre métier*, cit., pp. 161-162.

18 *Ibidem*, p. 65.

19 Dichiarazione di un allevatore citata in J. Porcher, *Ne libérez pas les animaux! Contre un conformisme "analphabète"*, in "Revue du MAUSS", n. 29, 2007, p. 583.

20 J. Porcher, *La mort n'est pas notre métier*, cit., p. 163.

21 *Id.*, *L'Esprit du don : archaïsme ou modernité de l'élevage?*, in "Revue du MAUSS", vol. 2, n. 20, 2002, pp. 256-257.

22 *Id.*, *Vivere con gli animali*, cit., p. 130.

23 *Id.*, *La mort n'est pas notre métier*, cit., pp. 156-162.

24 *Id.*, *Vivere con gli animali*, cit., p. 41 (enfasi aggiunta).

25 *Ibidem*, p. 177.

26 Jacques Derrida e Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Flammarion, Paris 2001, pp. 105-127.

e benefica per la prevenzione e il trattamento di alcune malattie»²⁷. Quindi, perché uccidiamo gli altri animali? Per il piacere del palato e per il piacere di nutrire la credenza della nostra superiorità ontologica²⁸. Questo piacere, questo stato mentale, non è così diverso dal piacere di essere notati su internet dopo aver torturato un animale non umano²⁹.

Virtù degli allevatori

Un altro argomento a cui Porcher fa ricorso per giustificare la macellazione degli animali sembra essere quello secondo cui gli allevatori sarebbero particolarmente virtuosi o, quantomeno, che le loro intenzioni sarebbero buone. Gli allevatori, «per quanto riguarda la morte dei loro animali [...], si rifanno a un concetto morale basato sul dono di una buona vita»³⁰. Non hanno «la vocazione di maltrattare gli animali»³¹. La principale motivazione di «parecchi allevatori» sarebbe quella di *vivere con gli animali*, e non quella di contrattare il prezzo del loro cadavere con il miglior offerente. Il primo problema di questa tesi è banale: gli allevatori desiderano la morte dei loro animali quando questi non sono più redditizi. Vogliono vivere con animali *redditizi*, dare «una buona vita» agli animali *redditizi*; fare di questa avidità, che trasuda del «senso morale» degli allevatori, una virtù è una delle priorità di Porcher. Secondo problema, più profondo: Porcher confonde la valutazione morale delle emozioni con quella degli atti. Ciò che provo quando uccido o faccio uccidere qualcun* è *logicamente distinto* dalla questione di sapere se uccidere sia un male. Uccidere o sfruttare qualcun* non è giustificato dal solo motivo dell'indifferenza alla sua morte o alla sua sofferenza³².

Necessità economica

27 *Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets*, in «Journal of the American Dietetic Association», vol. 109, n. 7, luglio 2009, p. 1266. Questa pubblicazione è una delle fonti scientifiche più informate sui regimi dietetici vegetariani e vegani.

28 Patrice Rouget, *La violence de l'humanisme. Pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?*, Calmann-Lévy, Paris 2014.

29 Marc Leras, *Le bourreau d'Oscar derrière les barreaux*, in «Le Parisien», 4 febbraio 2014.

30 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 133.

31 *Id.*, *Ne libérez pas les animaux!*, cit., p. 583.

32 Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di Rodolfo Rini, Garzanti, Milano 1990, pp. 273-274.

L* letter* sarà probabilmente pront* a concedere che gli allevatori uccidono per soldi. Ma potrebbe obiettare che questi ultimi non hanno scelta. Che *bisogna* pur vivere. Anche questo è un argomento di Porcher. «L'amore» e l'«amicizia» non devono occupare tutto lo spazio, scrive, «altrimenti l'allevatore non potrebbe guadagnarsi da vivere»³³. L'allevatore mira a una produzione e a un reddito «indispensabili per la propria sopravvivenza economica»³⁴. Gli allevatori sono impegnati in un rapporto economico con gli animali, «perché da questi dipende la loro sopravvivenza»³⁵. Anche qui il senso abituale delle parole è alterato. L'allevamento non può, in nessuno dei significati di «indispensabile» e «sopravvivenza», essere ritenuto davvero indispensabile alla sopravvivenza economica. Si può sempre vivere in un altro modo. Nessuno è costretto, pena la morte, a cedere alla popolarità carnivora, a perpetuare l'asservimento di altri animali³⁶, a condurli al mattatoio, a tagliare loro la gola. «Il rischio [...] non è uguale a quello che correvano i soldati che avevano deciso di disobbedire. Rifiutare di obbedire, allora, voleva dire morire. Non è questo il caso delle produzioni animali»³⁷. Nemmeno delle produzioni estensive. Adepti e difensori della carne possono considerare la riconversione in tutta tranquillità.

Liberatori di animali capitalisti

Gli allevatori e chiunque lavora nell'industria dello sfruttamento animale non moriranno né di riconversione né di disoccupazione. Non in Francia. Ma l'avvento del veganismo è, secondo Porcher, una promessa di oppressione generalizzata per il popolo. Perché? Perché, «da un punto di vista consequenzialista, al quale si richiamano diversi liberatori, il movimento di liberazione animale è [...] chiaramente situato a destra, dalla parte degli oppressori e dei fautori del neoliberalismo, dalla parte

33 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 40.

34 *Ibidem*.

35 J. Porcher, *La mort n'est pas notre métier*, cit., p. 46.

36 «È vero che in qualche modo il maiale è comunque asservito all'uomo nella produzione», ammette uno degli allevatori interpellati dallo studente di Porcher. S. Mouret, *Elever et tuer des animaux*, cit., p. 78.

37 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 115.

dell'industria agroalimentare internazionale e delle biotecnologie»³⁸. In maniera un po' più formale, l'argomento di Porcher è il seguente: il movimento di liberazione animale è di destra, i movimenti di destra sono oppressivi, perciò appoggiare il movimento di liberazione animale vuol dire stare dalla parte degli oppressori. In maniera un po' più informale, la critica di Porcher si riassume in due parole: bastardi capitalisti.

L'accusa è sorprendente, perché se c'è una parte di popolazione che tradizionalmente vota a destra, è quella degli allevatori³⁹. Supponiamo che Porcher parli di «allevamento di sinistra», come potrebbe parlare di cacciatori di sinistra, toreri di sinistra, circhi con animali di sinistra e sperimentazione sugli animali di sinistra. A meno che non si stia parlando di altro, la prospettiva è originale. Il movimento di liberazione animale è dunque di destra? Alcuni* teoric* della liberazione animale palesemente non lo sono. Steven Best, professore di filosofia politica e morale all'Università del Texas, afferma che il capitalismo è «un sistema di schiavitù, sfruttamento, gerarchia di classe, ineguaglianza, violenza, e lavoro forzato. È basato su necessità di profitto e potere»⁴⁰. Ritene che un «movimento di democrazia radicale deve trascenderlo, non correggerlo». Best invoca quindi una *liberazione totale* dal capitalismo, dalla schiavitù e dallo sfruttamento animale.

Porcher non conosce tutte le opere de* teoric* della liberazione animale, ma come rimproverarglielo? L'onniscienza non è di questo mondo. Forse voleva sostenere più modestamente che la teoria del difensore più conosciuto della liberazione animale, Peter Singer, è ultraliberale. Ancora una volta la realtà è diversa. Innanzitutto notiamo, per la cronaca, che Singer ha dedicato a Marx l'equivalente inglese di un titolo della collana di divulgazione *Que sais-je?*, nel quale elogia la critica marxista della libertà in senso liberale⁴¹. Inoltre, e coerentemente con questa critica, la teoria utilitarista che sta alla base di *Animal Liberation* può benissimo assumere accenti antiliberale. Può assumere un tono ra-

38 *Id.*, *Ne libérez pas les animaux!*, cit., p. 576.

39 Bertrand Hervieu e François Purseigle, *Les mondes agricoles: une minorité éclatée, ancrée à droite*, in "CEVIPOF", n. 13, febbraio 2012. Al secondo turno delle elezioni presidenziali in Francia nel 2007 il 63% della popolazione agricola avrebbe votato a destra. Il 38% degli allevatori è favorevole alla reintroduzione della pena di morte, il 63% pensa che ci sono troppi immigrati e il 77% ritiene che i disoccupati potrebbero trovare lavoro se solo lo volessero.

40 Steven Best, *Liberazione totale. La rivoluzione del XXI secolo*, trad. it. di Barbara Balsamo, Giorgio Losi e Valentina Nicoli, Ortica, Aprilia 2017, p. 63. Più in generale, cfr. *Id.*, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, Guilford Press, New York 1995.

41 Peter Singer, *Marx. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 99-100.

dicalmente socialista quando riconosce la legge detta dell'*utilità marginale decrescente*: passata una certa soglia, l'accumulo di ricchezza non è più, o quasi, un beneficio per l* su* proprietari*. Perciò, passata tale soglia, diventa legittimo prelevare le ricchezze per ridistribuirle e massimizzare l'*utilità generale*. Il lato più o meno antiliberale della teoria dipende da dove viene posta questa soglia.

Infine, indipendentemente da queste considerazioni teoriche, si noterà che le personalità politiche e intellettuali che difendono gli altri animali non aderiscono di fatto, ed è il meno che si possa dire, alle medesime visioni politiche. Da* neoconservator* come Matthew Scully⁴², autore dei discorsi di George W. Bush, o da* fautor* di una destra più liberale come l'ex presidente della Slovenia, Janez Drnovšek, a* politic* di sinistra come il presidente ed ex guerrigliero uruguayano José Mujica, o a* intellettuali umanitar* come Henry Stephen Salt, passando per l* anarchic* come Louise Michel, Henry Thoreau, Tolstoj o Élisée Reclus, la preoccupazione per gli animali è universale. Rifiutare di uccidere un animale non c'entra niente col fatto di essere «di sinistra» o «di destra»⁴³.

Scomparsa degli animali

Porcher fallisce nel sostenere le tesi per cui chi difende gli animali è di destra, le intenzioni degli allevatori sono buone, l'uccisione degli animali è necessaria per nutrire l'umanità, la loro macellazione è un dono. Le resta, tuttavia, ancora un argomento importante, un argomento consequenzialista, ossia un argomento che considera le conseguenze di un'azione come criterio per stabilire ciò che è morale o meno. «Le conseguenze della liberazione sarebbero peggiori del male che pretende denunciare; per questo si tratta di una falsa pista, almeno così la penso io», scrive l'autrice. «Liberare gli animali per evitare la loro morte porta a rompere il rapporto che abbiamo con loro»⁴⁴. Gli animali da allevamento scompariranno con gli allevatori dato che «non c'è animale da

42 Matthew Scully, *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, St. Martin's Press, London 2002

43 Alcuni testi delle figure sopracitate appaiono in Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, Presses Universitaires de France, Paris 2011.

44 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 177.

allevamento senza allevatore»⁴⁵. È ciò che pensa anche Ruwen Ogier. Se si escludono tutte le forme di sfruttamento animale e si abolisce lo status di beni degli animali, scrive, «non si arriverà alla liberazione degli animali domestici [...], ma alla loro pura e semplice sparizione, per estinzione, eliminazione, sterilizzazione»⁴⁶.

Non è forse semplice ed efficace per un* vegan* rispondere che nulla prova che gli animali scompariranno se non saranno più mangiati⁴⁷? Dominique Lestel è dell'avviso che non *tutti gli animali*, ma *molti animali* non nascerebbero se tutti smettessimo di mangiarli⁴⁸. Richard M. Hare, il maestro di Singer, pensa che la fine dell'allevamento dovrebbe «nella pratica ridurre il numero degli animali»⁴⁹. Ma, per l'appunto, ridurre non vuol dire annientare. Lo stesso Claude Lévi-Strauss pensa che la scomparsa dell'allevamento e l'avvento delle proteine sintetiche non porteranno alla scomparsa degli altri animali: «Le nostre vecchie greggi, lasciate a loro stesse, saranno semplice cacciagione in una campagna riportata allo stato selvaggio»⁵⁰. Potremmo continuare a moltiplicare i punti di vista, ma senza dati concreti è un esercizio inutile. Senza elementi tangibili che ci aiutino a prevedere quali potrebbero essere le conseguenze delle nostre azioni, un argomento consequenzialista resta un guscio vuoto. Che cosa possiamo dire di più concreto? Le capre selvatiche esistono ancora, in particolare in Australia. I conigli selvatici si arrangiano benissimo da soli. Bufali domestici abbandonati nel XIX secolo nel sud della Francia, sul bordo del mare, si ambientarono perfettamente⁵¹. Perché non potrebbero farlo anche altri bovini? Le cose sarebbero probabilmente più complicate per galline e animali che le società umane hanno radicalmente modificato e “selezionato”. Tuttavia, esperimenti di reintroduzione di galline domestiche allo stato selvatico mostrano che galline e galli sono ancora in grado, nonostante secoli di zootecnia pestilenziale, di sopravvivere e riprodursi allo stato selvatici-

45 *Ibidem*, p. 150.

46 Ruwen Ogier, *Del profumo dei croissants caldi e delle sue conseguenze sulla bontà umana. 19 rompicapi morali*, trad. it. di Gianluca Valle, Laterza, Bari-Roma 2012.

47 D. Lestel, *Apologie du carnivore*, cit., p. 42.

48 *Ibidem*, p. 41.

49 Richard M. Hare, *Pourquoi je suis seulement demi-végétarien*, in “Cahiers philosophiques”, n. 100, dicembre 2004, p. 89.

50 Claude Lévi-Strauss, *La leçon de sagesse des vaches folles*, in “Études rurales”, nn. 157-158, gennaio-giugno 2001, p. 5.

51 Alexandre Bixio, François Malepeyre et al. (a cura di), *Maison Rustique du XIXe siècle. Encyclopédie d'agriculture pratique*, vol. II, Au Bureau, Paris 1837, p. 459.

co, almeno a certe condizioni⁵². Galline domestiche potrebbero quindi inselvaticarsi. E questo a maggior ragione se gli umani facilitassero il loro adattamento. Teoric* dei diritti animali come Tom Regan difendono l'idea di una giustizia compensativa per le specie in via di estinzione⁵³. Se la popolazione di una specie cala sensibilmente a causa delle nostre malefatte, si può affermare che una qualche forma di assistenza le è dovuta⁵⁴. Regan ha in mente soprattutto gli animali selvatici, ma quest'idea potrebbe essere applicata, *mutatis mutandis*, anche ad altri animali. Se ci si affida a qualche dato concreto, capre, maiali, vacche, conigli, galline non scompariranno con l'abolizione dello sfruttamento animale.

Inferno

Porcher potrebbe asserire di essere stata fraintesa. Certo, la sua idea è che gli animali domestici scompariranno con l'allevamento, ma non è questo il nocciolo dell'argomentazione. La sua strategia “consequenzialista” consiste piuttosto nel sottolineare ciò che andrebbe perduto se gli umani non vivessero più accanto agli altri animali. «Che li liberiamo o che ce ne liberiamo», scrive Porcher, «il risultato è lo stesso: un mondo umano senza animali, in altre parole: l'inferno»⁵⁵. O, per dirlo con l'inimitabile tono catastrofista dell'autrice: «Non sono sicura che, senza gli animali, gli umani rimarranno ancora esseri “umani”»⁵⁶.

Di fronte a un catastrofismo del genere, saremmo tentati di rispondere che gli umani resteranno umani, che i cittadini che vivono senza animali non sono subumani. Ma una risposta più convincente, pur fondandosi su una delle premesse di Porcher (l'idea che la vita umana accanto agli altri animali può essere fiorente per entrambi), assume la forma seguente: non tutt* l* teoric* della liberazione animale pensano che la domesticità sia sempre, senza eccezioni, una forma di alienazio-

52 Ian J.H. Duncan, *Observations on the Reproductive Behaviour of Domestic Fowl in the Wild*, in “Applied Animal Ethology”, vol. 4, 1978, pp. 29-42.

53 T. Regan, *Preface*, in *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2004, pp. XXXIX-XL.

54 Beninteso, questo caso è diverso da quello dell'assistenza dell'allevatore durante il parto, dato che in quest'ultimo caso l'assistenza è fondamentalmente interessata, finalizzata al profitto.

55 J. Porcher, *Ne libérez pas les animaux!*, cit., p. 579.

56 *Id.*, *Vivere con gli animali*, cit., pp. 150-151.

ne, di danno procurato agli altri animali a causa della loro dipendenza. Per esempio, l'utilitarismo di Singer, che intende promuovere la massimizzazione della felicità, è ben lungi dall'opporci a qualunque forma di addomesticamento. Non c'è nulla che gli impedisca di riconoscere la felicità di un cane che vive accanto a compagn* uman*.

Esistono anche altre risposte. Sue Donaldson e Will Kymlicka non pensano che la dipendenza degli animali domestici denoti una qualche forma di indegnità⁵⁷. Gli animali selvatici sono anch'essi dipendenti dal loro contesto. E lo sono tanto più in quanto la loro specie è specifica per una precisa nicchia ecologica (a differenza delle specie generaliste che si adattano bene ai cambiamenti del loro habitat, come gli animali domestici e sinantropi). Per quanto riguarda gli umani, come hanno evidenziato le studiose dell'etica del *care*, anch'essi sono *dipendenti* e *vulnerabili* in tutte le età della vita – in caso di perdita di un essere caro, malattia, perdita dell'alloggio, ecc. L'esistenza de* più dipendenti tra noi, disabili mentali gravi o no, non è più indegna di quella di altr*. L'indegnità intrinseca, quando esiste, è nelle nostre risposte alle situazioni di dipendenza⁵⁸.

Il rimedio all'ingiustizia «storica e in corso perpetrata contro gli animali domestici non consiste nel ricercarne l'estinzione, ma nel ricostruire le nostre relazioni su una base di giustizia»⁵⁹. Per Donaldson e Kymlicka questa ricostruzione implica il riconoscimento di diversi status politici per i vari tipi di animali: una nuova forma di cittadinanza all'interno della nostra comunità, cioè uno *status di cittadinanza animale* per gli animali domestici; uno *status di sovranità* per gli animali selvatici, con territori sui quali sono sovrani; infine uno *status intermedio* per gli animali sinantropi o “ospiti”, che scelgono di vivere ai margini delle nostre comunità, ma senza esserne totalmente indipendenti (come le volpi e i piccioni). *Vivere con gli animali*, anche questa è una preoccupazione fondamentale per l* teorici* della liberazione animale.

57 Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 82-83. Ringrazio Christiane Bailey per aver attirato la mia attenzione su questo volume con la sua eccellente presentazione: *L'éthique animale. De l'éthique relationnelle à la théorie politique*, Philopolis, Montréal, febbraio 2013.

58 *Ibidem*, pp. 82, 88-89.

59 *Ibidem*, p. 86.

La vita di un animale da allevamento è migliore di quella di un animale selvatico

Per giustificare la pena di morte inflitta agli animali non redditizi, Porcher potrebbe anche liberarsi dei sofismi precedenti – la teoria del dono, la necessità di mangiare carne, la santificazione degli allevatori, la scomparsa degli animali domestici – e farla più semplice: «Possiamo accettare la morte degli animali se gli animali hanno avuto un'opportunità di vivere la loro vita e se questa vita è stata buona quanto poteva esserlo, e in ogni caso migliore di come avrebbe potuto esserlo al di fuori dell'allevamento, migliore di quanto avrebbe potuto essere senza di noi»⁶⁰. L'argomento di Porcher evidenzia due condizioni. In primo luogo, affinché la macellazione sia legittima, l'animale dovrebbe vivere per un certo tempo, non essere ucciso nella prima infanzia. Invece che macellare i maiali industriali all'età di sei mesi, dal momento che un maiale può vivere tra i venti e i trent'anni⁶¹, Porcher propone di allevare dei Cul Noir del Limousin fino all'età di un anno e mezzo⁶². L'idea è quella di riformare la carneficina in modo da continuare a effettuarla.

La seconda condizione può essere riformulata come segue: la morte degli animali è accettabile se la loro vita è stata migliore di quanto lo sarebbe stata al di fuori dell'allevamento. Per Porcher sembra chiaro che la vita di un maiale da allevamento biologico è migliore di quella di un cinghiale. Ricordiamo che la “buona” vita promossa da Porcher corrisponde a una vita repressa o mutilata, separata socialmente, confinata territorialmente, la cui durata è destinata a corrispondere a un ventesimo della speranza di vita fisiologica. Su tali basi fattuali, è improbabile che questa seconda condizione possa mai essere soddisfatta. In che modo questa vita danneggiata e atrofizzata potrebbe essere migliore di altre?

Se anche lo fosse, ciò che mi permette di uccidere legittimamente un altro animale è quindi la possibilità di dargli una “buona” vita, vita che non avrebbe avuto se non fosse nato? È chiaro che non abbiamo il diritto di ridurre in schiavitù l* nostr* figl* né il diritto di sgozzarl* adducendo la semplice ragione che siamo i genitori o che abbiamo dato loro una “buona” vita, anche se, oltre una certa età, non sono più redditizi socialmente, psicologicamente o economicamente. Perché le cose sarebbero diverse nel caso degli animali da allevamento? Se Porcher

60 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 41.

61 Élizée Lefèvre, in A. Bixio, F. Malepeyre et al., *Maison Rustique du XIX^e siècle*, cit., p. 489.

62 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., pp. 173-175.

risponde che li possiamo uccidere semplicemente «perché non sono umani»⁶³, in altre parole perché non appartengono alla specie giusta, la sua argomentazione è specista. Raggiunge il grado zero dell'argomentazione. Pura arbitrarietà.

Capacità di agire moralmente

Per evitare questo inconveniente, i filosofi sono sempre stati ricchi di immaginazione. Così, secondo Francis Wolff, non è perché gli animali sono animali che possiamo sgozzarli, ma perché sono incapaci di agire moralmente nei nostri confronti. «In teoria, gli umani sono i soli esseri che agiscono sulla base di valori e si impongono dei doveri». Inoltre, prosegue Wolff, «i doveri che gli umani si assumono di fronte agli altri uomini diventano per loro diritti, nella misura in cui questi sono reciproci e universali»⁶⁴. Gli altri animali non possono avere diritti in senso stretto, perché sono incapaci di imporsi dei doveri verso di noi. Legalmente, non avrebbe alcun senso sporgere denuncia o intentare processi contro di loro. Il discorso di Wolff permette apparentemente di smarcarsi dallo specismo. Non è per il fatto che gli animali non appartengono alla nostra specie che possono essere uccisi, ma per il fatto che non possono agire moralmente.

Il problema di un ragionamento del genere è che l'* bambin*, l'* anzian*, l'* disabili mentali gravemente colpiti* sono anch'ess* incapaci di reciprocità morale. Di conseguenza Wolff può negare diritti agli altri animali solamente se li nega anche ai miliardi di umani che sono stati, sono e saranno incapaci di universalizzare la massima delle loro azioni. Se questa posizione è coerente intellettualmente, è tuttavia moralmente inaccettabile, in quanto esclude una buona parte dell'umanità dal dovere e dal diritto di giustizia, per abbandonarla ai capricci della nostra affettività, «affettività per la quale ci sentiamo maggiormente legati ai nostri parenti che agli sconosciuti e più ai nostri amici che agli stranieri»⁶⁵.

A prescindere dal tanfo che impregna l'osservazione precedente, Wolff propone un altro argomento, maggiormente concettuale: «Più in

generale, la nozione di diritti degli animali è contraddittoria: se al lupo viene concesso il diritto di vivere, questo viene negato all'agnello»⁶⁶. In compenso, scrive Wolff, possiamo attribuire a tutti gli umani un diritto alla vita senza toglierlo a nessuno: è l'uguaglianza dei diritti. Notiamo in primo luogo che questa presunta impossibilità concettuale dei diritti animali non impedirebbe assolutamente di riconoscere dei doveri verso gli animali, cosa che Wolff stesso ammette, e tra questi doveri potrebbe tranquillamente essere incluso quello di non ucciderli. Ma Wolff esclude questa possibilità. Perché? Perché gli animali non sono capaci di reciprocità morale. Come abbiamo visto, questo argomento non può essere ragionevolmente sostenuto.

In secondo luogo, dire che abbiamo *un dovere verso qualcun** equivale a dire che quest'ultim* ha *un diritto nei nostri confronti*⁶⁷. Avere un diritto vuol dire essere il beneficiario diretto di un dovere. Certo, esistono doveri che non sono correlati con dei diritti, per esempio il dovere di non distruggere un'opera d'arte. Per le opere d'arte, ciò che è dovuto, non è dovuto, per esempio, alla Gioconda, ma all'umanità o alla società. Il mio dovere si limita a *riguardare* quel dipinto, non è *rivolto* al dipinto, ma a chi ne fruisce e alle generazioni future. In questo caso, come nelle altre situazioni esaminate da Joël Feinberg⁶⁸, i nostri doveri non sono correlati a dei diritti diretti. In compenso, quando si parla di *doveri verso qualcun**, vi è un diritto necessariamente correlato. Nel caso degli animali, Wolff ammette che abbiamo dei doveri nei loro confronti⁶⁹. Questi animali hanno, quindi, dei diritti. Come spiegare, allora, che il lupo e l'agnello non sembrano avere diritto alla vita contemporaneamente?

L'agnello non ha diritti nei confronti del lupo proprio perché il lupo non può agire moralmente, non può essere considerato moralmente responsabile dei propri atti. Ugualmente, le rocce in caduta libera non hanno doveri verso di noi né verso i lupi. E né noi né i lupi abbiamo diritti nei confronti delle valanghe o delle falesie che stanno per crollare. Solo umani capaci di agire moralmente possono avere doveri nei confronti degli animali. In altre parole, il diritto dell'agnello di non essere ucciso non vale nei confronti del lupo, ma nei confronti dell'umano,

66 *Id.*, *L'Homme n'est pas un animal comme les autres*, cit., p. 494.

67 Cfr. l'analisi classica di Joël Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, in "The Journal of Value Inquiry", vol. 4, 1970, pp. 243-257.

68 J. Feinberg, *Duties, Rights, and Claims*, in "American Philosophical Quarterly", vol. 3, n. 2, aprile 1966, pp. 137-144.

69 F. Wolff, *L'homme n'est pas un animal comme les autres*, cit., p. 493.

63 *Id.*, *Les Animaux d'élevage sont-ils tuables?*, in "Prétentaine", 2014, p. 521.

64 F. Wolff, *L'Homme n'est pas un animal comme les autres*, in *Études*, vol. 417, novembre 2012, p. 493.

65 *Id.*, *Des conséquences juridiques et morales de l'inexistence de l'animal*, cit., p. 142.

che invece, quando ne ha le capacità, può decidere se agire moralmente o meno. Dal punto di vista concettuale non c'è nessun ostacolo, nemmeno l'argomento della predazione, al fatto che venga riconosciuto un diritto *prima facie nei confronti di umani capaci di agire moralmente*. E questo diritto può essere riconosciuto in egual misura a tutti gli animali senzienti, a tutti i soggetti esperienziali di una vita che provano sensazioni o a tutti gli esseri portatori di un "sé".

Wolff e Porcher danno prova di specismo, cioè di arbitrarietà. Quando si tratta di fissare un criterio che permetta di giustificare la differenza nel trattamento degli umani e degli altri animali, Porcher o non ha niente da dire o, quel che è peggio, ci consegna i risultati di un'indagine psicosociologica fatta con «allevatori di sinistra». Per quanto riguarda Wolff, se vuole evitare tale arbitrarietà, dovrebbe adottare una posizione che neghi i diritti a *bambin**, *anzian**, *alienat**. Ci ritroviamo a oscillare tra una sociologia da bar e una filosofia mefitica.

Potenzialità

Jean-Luc Guichet ha suggerimenti migliori? Guichet pensa che ciò che "fa" una comunità morale è «la condivisione di alcune caratteristiche – coscienza, linguaggio [...], ragione, capacità di libertà»⁷⁰. Queste proprietà possono emergere sparse qua e là in alcune specie animali, ma si cristallizzano nell'uomo. Il problema di una tale definizione della comunità morale sta nel fatto che esclude i miliardi di umani che, sin dagli albori dell'umanità, non hanno mai sviluppato tali capacità o le hanno perse in un determinato momento della loro vita. Guichet pensa di poter rimediare a questo problema evidenziando che la comunità etica «fa sì che vengano astrattamente integrati tutti i suoi membri in un legame essenziale e universale [...], anche nel caso in cui le caratteristiche della coscienza, ecc., non si fossero realizzate [in alcuni umani] a causa di un handicap o altro»⁷¹.

Guichet si impegna in una descrizione del funzionamento della comunità etica? Se così fosse, passerebbe da ciò che è (il funzionamento della comunità) a ciò che *deve essere* (il modo in cui dovrebbe

funzionare). E questo sarebbe, come dice Singer, un errore da debuttante. Supponiamo, quindi, che Guichet stia facendo un'altra cosa: vuole dire che gli umani che non hanno determinate caratteristiche devono essere integrati alla comunità etica perché potenzialmente hanno queste caratteristiche? L* *bambin** molto *piccol** è potenzialmente razionale. L* *disabile mentale gravemente colpito** potrebbe guarire, almeno in teoria. Se è questo ciò che vuole dire Guichet, allora il discorso implica diversi problemi pratici, per esempio in materia di aborto. Dovremmo opporci all'aborto con la motivazione che gli embrioni sono anch'essi potenzialmente coscienti, liberi, ecc.?

In secondo luogo, se Guichet vuole davvero dire che un essere *potenzialmente* razionale, dotato di linguaggio, cosciente, appartiene alla comunità morale perché possiede *potenzialmente* queste caratteristiche, commette un errore logico. Un candidato alle elezioni presidenziali è potenzialmente Presidente della Repubblica, ma come candidato non possiede alcun diritto di decisione su un attacco nucleare. Qualità potenziali, diritti potenziali. Allo stesso modo, dal possesso potenziale dell'*agency* morale consegue solo l'appartenenza potenziale alla comunità morale. Cioè poca roba.

Appartenenza alla comunità

Può darsi che Guichet sia stato frainteso, forse voleva solo dire che ci sbagliamo ogni volta che supponiamo che i diritti siano legati a particolari capacità individuali. Dimentichiamo che i diritti nascono unicamente in una comunità di esseri morali e che, quindi, ci sono comunità in cui i diritti vengono applicati e comunità in cui non vengono applicati. Dire ciò significherebbe di nuovo confondere nozioni logicamente distinte⁷². *Il modo in cui nasce un'idea e la portata di questa idea* sono due cose diverse. Se la nozione di sistema nervoso ha potuto essere concepita solo all'interno di una comunità di individui intellettualmente capaci di pensarla, ciò non vuol dire che questa nozione si applica solo a questa comunità. Anche le galline hanno un sistema nervoso... Lo stesso vale per i nostri obblighi morali e per i diritti: questi sono stati inventati in una comunità morale, ma l'obbligo morale e i diritti non si

70 Jean-Luc Guichet, *Faut-il être antisépéciste?*, convegno della *Société française de philosophie, L'Homme et l'animal*, ENS, Paris, 14 ottobre 2009.

71 *Ibidem*.

72 Su questo punto e sulla spiegazione che segue, cfr. T. Regan, *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Champaign 2001, pp. 80-83.

limitano necessariamente ai membri di quella comunità. Anche il presunto argomento di Guichet fa acqua da tutte le parti.

Per concludere, coloro che si oppongono alla considerazione degli altri animali – che vogliono tagliare loro la testa, in un furgone o altrove⁷³, con o senza preghiera, con o senza comitato etico, acclamati o no da un'orda di spettator* – tendono a riempirsi la bocca di parole, a ribaltarne il senso, a servirsi di grandi concetti, di crassi dualismi, di paralogismi. È sorprendente «l'astuzia con cui sembra che abbiano scansato tutto ciò che potevano dire di ragionevole»⁷⁴. Questo è indice di un paradigma che vacilla.

Traduzione dal francese di Cristian Flore

73 Porcher ha progettato i piani di un furgone-mattatoio del quale l'INRA ha depositato il modello e il marchio. Cfr. Jocelyne Porcher e Eric Daru, *Concevoir des alternatives à l'organisation industrielle du travail en élevage. Un camion pour le transport et l'abattage des animaux*, in "FaçSADe", n. 23, 2005.

74 Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Lettere filosofiche e scientifiche. Lettera sul progresso delle scienze*, trad. it. di Orazio Arrighi-Landini, Pavia University Press, Pavia 2014, p. 15.

Vitadacani, Ippoasi, Santuario Capra Libera Tutti, Rifugio Miletta e Agripunk
La voce dei rifugi sul Decreto Ministeriale del 7 marzo 2013

Lo scorso 16 maggio è stato pubblicato in Gazzetta Ufficiale il Decreto Ministeriale del 7 marzo 2023 in materia di gestione e funzionamento del sistema I&R, ossia del sistema di registrazione degli operatori, degli stabilimenti e degli animali¹. Al punto 12, comma 3 del Decreto, si legge: «Rifugio permanente (c.d. *santuario*): attività di ricovero di bovini, equini, ovini e caprini, suini, cervidi e camelidi, pollame, conigli, api, animali delle specie di acquacoltura identificati e registrati con orientamento "rifugio permanente"». Se già il Decreto Legislativo 134 del 5 agosto 2022 riconosceva l'esistenza di «stabilimenti con orientamento produttivo NON DPA», ossia per la «detenzione di animali per finalità diverse dagli usi zootecnici e dalla produzione di alimenti»², il Decreto Ministeriale del 7 marzo 2023 sembra costituire un passo fondamentale verso il riconoscimento giuridico dei rifugi. Questo riconoscimento non è imprescindibile solo da un punto di vista simbolico, essendo il rifugio l'esatto opposto di un allevamento, ma anche da un punto di vista gestionale e burocratico: l'emergenza PSA (Peste Suina Africana) ha messo chiaramente in luce le difficoltà che ogni giorno deve affrontare chi gestisce rifugi per animali, costrett* costantemente a doversi adeguare a procedure sanitarie assurde e non funzionali, tanto più se applicate ad animali che non conoscono gabbie, sfruttamento e macellazione.

Come hanno reagito a questa notizia i rifugi italiani? Lo abbiamo chiesto innanzitutto all'associazione Vitadacani, che da più di un decennio, coadiuvata anche dalla Rete dei Santuari, si batte per il riconoscimento giuridico dei rifugi, facendo proposte sia a livello regionale sia a livello centrale, finalizzate all'equiparazione di questi luoghi a strutture di accoglienza quali canili e gattili. Oltre a quella di Vitadacani, abbiamo voluto sentire anche la posizione di altri rifugi: Ippoasi e Capra Libera Tutti – che insieme alla Rete dei Santuari di Animali Liberi, il 19 luglio hanno

1 Il decreto è consultabile online: <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2023/05/16/23A02760/sg>.

2 Il decreto è consultabile online: <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legislativo:2022-08-05;134!vig>.

approfondito a lungo la questione³ – il Rifugio Miletta e Agripunk.

Lungi dall'intendere questo articolo come un punto d'arrivo, ci auguriamo che possa costituirsi come un'ulteriore possibilità di dialogo su questo tema, a cui possano ora e in futuro partecipare altri rifugi italiani.

Giulia Barison

Vitadacani

Vitadacani è un'associazione milanese che gestisce diversi progetti e rifugi, fra cui Porcikomodi, nato nel 2000 con l'obiettivo di abbattere il muro del silenzio. Quel muro del silenzio che rende possibile, ben nascosto, lo sfruttamento sterminato degli altri animali. Porcikomodi tenta di portare in salvo, concretamente, individui dal macello e dall'industria della carne e dei suoi sottoprodotti e insieme di comunicare le atroci condizioni di vita degli stessi animali in quei luoghi senza tempo: le fabbriche della morte e le catene di smontaggio. Attraverso il progetto Porcikomodi, Vitadacani accudisce circa 450 animali liberi e liberati. La maggior parte ospite del santuario di Magnago.

Sapevamo che sarebbe accaduto, era solo questione di tempo.

Anche se, di tempo, ne è passato.

Tanto.

Più di dieci anni.

A lavorare, scrivere, definire, tracciare in tavoli di lavoro, incontri e confronti, i nostri contenuti e le nostre caratteristiche.

I sogni e i desideri.

Poi, in un attimo, tutto è precipitato.

Si è sbloccato.

I semi, gettati nel corso degli anni, perduti in oceani di parole, anaffiati e riannaffiati, con cura, nonostante il terreno poco fertile, sono sbocciati.

Oplà.

Come sotto la rugiada.

Come i funghi tra le foglie.

E, allora, è stato come sfondare una diga.

L'acqua, in piena, inarrestabile, ha travolto tutto.

Ribaltato il paradigma.

Invertito ogni narrazione.

Concedendoci la possibilità di un nuovo inizio.

Da riempire di spazi di libertà.

Il riconoscimento, recentemente ottenuto, ha trasformato, in un istante e per sempre, tutti i residenti dei santuari, davvero, in individui.

Per noi lo erano sempre stati, ma ora lo sono diventati anche per legge.

Improvvisamente e definitivamente non sono più commestibili.

Non più consumabili.

Non più trasformabili in prodotti.

Non più considerati carne che cammina.

Bensì non DPA, ovvero non destinabili per l'alimentazione.

Senza possibilità di far marcia indietro.

Ciò non è assolutamente previsto.

Chi diventa non DPA lo rimane per sempre.

Non può rifinire, stritolato, all'inferno.

Neppure se noi santuari impazzissimo.

E cambiassimo idea su tutto.

Loro non potrebbero essere toccati.

Occorrerebbe trovare una sistemazione analoga, al di fuori di logiche produttive e di sfruttamento, dove trasferire gli animali non DPA.

Questo è il cambiamento rivoluzionario.

Inaudito.

Il sovvertimento di tutto.

Di ogni logica e paradigma.

Più significativo di qualunque riconoscimento elargito alle strutture.

Ciò che volevamo, e per cui abbiamo lavorato tanto, ma non osavamo, a tratti, neppure noi, crederci o sperare.

Per questo, quando il Ministero ci ha informati che i decreti che attendevamo erano pronti, è stata un'esplosione incontenibile.

Piena di gioia.

Che ha soffocato dubbi e sospetti.

Saltando oltre alle difficoltà che, ancora, ci attendono nel delicato

³ L'approfondimento è visionabile sulla pagina Instagram di Ippoasi: https://www.instagram.com/p/Cu46w-MgRdP/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA==.

impegno di tracciare le operatività.

Perché questa è la concretizzazione di un sogno.

Di libertà.

Giustizia e dignità.

L'inizio, ufficiale, dell'era e del tempo dei santuari per animali liberi.

Ci piace pensare, e lo crediamo onestamente, che in qualche modo tutto questo non sia solo il frutto dei tempi e della mentalità che cambiano, ma sia anche il risultato del lavoro fatto negli anni.

Del nostro impegno concreto, lungamente profuso, per l'ottenimento di un riconoscimento normativo e legale per i santuari.

E del lavoro, incessante, quotidiano, per costruire e rivendicare un ruolo dei santuari stessi, nel movimento e nella società.

Per diventare, finalmente, la finestra che siamo, così rumorosamente spalancata sul mondo dello sfruttamento e, insieme, sull'universo della speranza.

Della resistenza.

Per aver sempre rappresentato, in qualche modo, una convinta, contagiosa e, a tratti, commovente ribellione al sistema.

Un coraggioso e poetico avamposto rivoluzionario.

La resilienza dell'etica.

Nonostante tutto e in mezzo al degrado anche morale, di una società morente e di un mondo in fiamme e in rovina.

Non sappiamo se chi ci ha riconosciuto abbia davvero compreso la portata di quanto accaduto.

Il suo profondo significato.

A volte abbiamo la sensazione che tutto questo, in fin dei conti, sia successo sotto i loro occhi, quasi distrattamente.

Il fatto di averci, dopo tutto, trasformati, senza che consapevolmente se ne accorgessero, in un ingranaggio difettoso, controcorrente, pronto a sabotare dall'interno l'apparato fino a farlo crollare a terra, insieme a tutti gli annessi.

Ed è tutto appena iniziato.

Il punto di arrivo si trasforma in punto di partenza.

E dovremo far in modo che, nel tracciare i confini dei santuari, le istituzioni li disegnino come noi siamo, non come qualcosa di astratto e vuoto a cui dovremmo adeguarci.

A noi la responsabilità di monitorare che nulla vada perduto.

Che nessuna delle cose che contano rimanga inascoltata, lungo la

prossima strada.

Dando forma ai pensieri.

Immaginando.

Disegnando spazi, contenuti e cancellando tutto ciò che non ci assomiglia.

Sappiamo che il cambiamento passa anche da qui.

Dai santuari.

Nonostante i recinti stropicciati, le cassette talvolta malandate, eppure, a loro modo, dorate.

Luminose, brillanti.

Capaci di tenere al sicuro.

Proteggere.

Dalla politica di dominio.

Minuziosamente esercitata in ogni frammento di spazio, nella nostra società.

Ovunque.

Ma non dentro i nostri cancelli.

Oltre le reti.

Dove, strenuamente, tentiamo di sperimentare un'economia al contrario.

Dove gli animali, da tutto il mondo, considerati da reddito, si trasformano in animali da debito.

Dove ogni individuo diventa ambasciatore della propria specie.

Raccontando, molto meglio di come potremmo mai fare noi, come dovrebbe essere la sua vita e, quasi mai, è.

Dove gli animali che per millenni di domesticazione hanno lavorato per gli umani finalmente si riposano, e sono gli umani a lavorare per loro.

Dove si può, in modo così stupefacente, sperimentare l'empatia.

Confondersi con quell'individuo che ci viene incontro e annientare, in un attimo, ogni pregiudizio e in particolare il primo tra tutti, su cui gli altri saldamente si fondano.

Il pregiudizio di specie.

Dove con fatica e determinazione tentiamo, da anni, di sperimentare modelli societari nuovi.

Libertari.

Orizzontali.

Fondati sul rispetto e sulla gentilezza.

Non su rapporti autoritari e gerarchici.

Per questo il riconoscimento già, in qualche modo, ce lo eravamo presi, un pezzo alla volta.

Rivendicando, con tenacia e convinzione, la nostra specificità.

La distanza dalle definizioni sterili e dalle inappropriate etichette con cui hanno, nel tempo, tentato di definirci, senza riuscirci.

Ma ora possiamo finalmente toglierci di dosso il travestimento che ci sta stretto.

Non siamo allevamenti
Non lo siamo mai stati.
Non lo saremo mai.

Ippoasi

Ippoasi è un'associazione di volontariato, un rifugio per animali di ogni specie, uno spazio sociale, un laboratorio di convivenza, resistenza e solidarietà reciproca all'interno del Parco di San Rossore, vicino a Pisa, ed è gestita da un entusiastico e appassionato gruppo di volontarie e volontari provenienti da tutta Italia e dal resto del mondo. Tutti gli animali che abitano il Santuario sono veri e propri rifugiati, che hanno sopportato tremende sofferenze e si sono sottratti da condizioni di difficoltà e morte certa. Nel suo terreno di quasi quattro ettari, Ippoasi fornisce finalmente loro un rifugio sicuro, dove possano vivere liberamente.

Il primo passo per un riconoscimento giuridico di rifugi e santuari, che è stato reso noto nella prima metà di quest'anno dal santuario Vitadacani di Milano e dalla Rete dei Santuari di Animali Liberi, è animato da emozioni contrastanti: da un lato la soddisfazione per il lungo percorso, tortuoso e collettivo, fatto di impegno quotidiano, di piccole grandi sfide affrontate con difficoltà non indifferenti, ma anche di compromessi, a cui obbligatoriamente si scende proprio con alcuni degli apparati che mercificano i corpi e i desideri degli animali di cui ci prendiamo cura; dall'altro il presentimento (o sarebbe più corretto dire: la consapevolezza) che sarà assolutamente necessario alzare la guardia, tenere alta l'attenzione, vigilare e restare coerenti con le nostre istanze politiche, senza accontentarci alla prima proposta allettante – il lavoro è appena cominciato.

Dialogare con le istituzioni di un sistema abusante e mercificatore non è (e non è mai stato, sin dall'inizio) una cena di gala, ma è stato l'obiettivo – sin da subito – per la costituzione di un *network* tra santuari e rifugi in Italia. L'esigenza si è fatta forte più che mai nel 2014:

quello stesso anno è nata la Rete dei Santuari di Animali Liberi.

Rivendicare la nostra esistenza, forti di una rete basata sulla solidarietà reciproca e il mutuo aiuto, raccontare la nostra resistenza al margine, condividere il femminismo della cura oltre le specie, che agisce ogni giorno tra gli interstizi di un mondo che invece quelle specie le sfrutta senza pietà, costruire relazioni di interdipendenza e non di subordinazione: abbiamo imparato come si fa in questo decennio.

I rifugi non sono luoghi di pace. Forse è più giusto dire che, in queste manciate di ettari strappate al resto del mondo, coltiviamo una rabbia quieta, un ardore testardo e furente che abbiamo saputo contenere e incanalare, ma che gorgoglia «palpitante, snervata, che bramisce, raggia, si mette in bella mostra. [Come una] Bestia che soffia, ansima, ringhia»⁴.

In effetti il nostro è l'astio di chi sa di essere stato intrappolato in definizioni anguste, in categorizzazioni cieche e mortifere che castrano le nostre utopie di libertà, secondo una norma che confina, delimita ed esclude.

Da qui ripartiamo: ci hanno viste. Siamo rifugi permanenti, una definizione che descrive perfettamente la vulnerabilità e la precarietà della condizione di chi varca i nostri cancelli, esfiltrato da situazioni e luoghi di violenza e morte, ma anche l'urgenza di regolarizzare le nostre posizioni agli occhi delle istituzioni, di farlo come monito per il mondo esterno (siamo noi il futuro?) e soprattutto per gli stessi individui rifugiati.

Le istituzioni sono dispositivi mortiferi, complici di oppressioni antiche; non lasciarsi invischiare è sempre stato un chiodo fisso, un obiettivo malcelato: abbiamo lottato tanto per vivere e attraversare e costruire i rifugi come spazi politici, per ricordare al mondo che non siamo luoghi di smembramento, di sfruttamento del vivente, di divertimento e svago.

Abbiamo decostruito linguaggi e idee, pensieri e convinzioni. Abbiamo ricordato alle nostre compagne che la politica e la cultura non si fanno solo nei salotti e nelle accademie e nelle piazze: si genera tra le bestie, in mezzo al fango. Siamo comunità che crescono come i fiori nel letame.

Quali sono gli obiettivi più urgenti? Più terra, più autonomia, più fondi, più certezza, più stabilità, più tempo, più mutuo sostegno, più solidarietà, più organizzazione. Più possibilità: di crescere, di diventare spazi

⁴ Jean-Luc Nancy, *Animalità animata*, in Massimo Filippi e Antonio Volpe (a cura di), *La sofferenza è animale*, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 18.

di completa emancipazione, e non di libertà condizionata, di resistere, di formarsi, di costruire reti di collaborazione fuori dai confini nazionali, perché possa esistere un progetto di più ampio respiro. Continuando a coltivare un'euforica radicalità.

Si apre un futuro incerto, in cui continueremo a vivere in comunità generando parentele oltre le specie, lottando per esse, rimanendo a contatto con il problema, cercando di non perdere lucidità e di non dimenticare da dove siamo venute, ma soprattutto dove vogliamo arrivare.

Santuario Capra Libera Tutti

Il Santuario Capra Libera Tutti è un luogo di trasformazione: la casa di circa 400 animali che vivono finalmente liberi dall'oppressione dell'industria zootecnica. La nostra missione principale è garantire loro il nutrimento e tutte le cure necessarie per riabilitarsi dai traumi fisici e psicologici subiti e ritrovare la serenità. Il nostro obiettivo a lungo termine è riportarli a vivere il più possibile allo stato brado, liberi di inseguire e riconquistare la propria natura e le caratteristiche etologiche altrove negate. Ma non solo: attraverso le sue attività di comunicazione, formazione e interazione rivolte all'esterno e alla comunità umana circostante, Capra Libera Tutti vuole essere un luogo di incontro e uno spazio rigenerativo e resistente di formazione, contaminazione e crescita collettiva.

Era quello che stavamo aspettando da tanti anni e che onestamente non ci aspettavamo di vedere messo nero su bianco in così "breve" tempo: la traduzione in termini di legge di quella promessa che facciamo a tutti gli animali che aiutiamo a liberarsi dall'oppressione dell'industria zootecnica e accogliamo in un luogo che ci impegniamo a rendere sicuro. Adesso anche il linguaggio burocratico sancisce quello che per noi era un dato di fatto indiscutibile, ma non ancora riconosciuto dalle istituzioni: gli animali che abitano rifugi e santuari sono «irrevocabilmente esclusi dalla produzione di latte e di carne».

È un passaggio che riteniamo sia doveroso ed indispensabile celebrare insieme a tante realtà amiche, a volte lontane nello spazio, ma vicine nell'esperienza quotidiana, come momento collettivo di un vissuto che non è mai lineare e che si definisce sempre in aperta contraddizione con il sistema dominante.

In tutti questi anni siamo stati soggetti e abbiamo dovuto sopportare denominazioni e procedure che erano in profondo conflitto con la nostra missione, subendo la violenza di un pesante vuoto istituzionale che non riconosceva agli abitanti di rifugi e santuari alcun diritto di esistere al di fuori dell'ingranaggio produttivo. Per questo abbiamo accolto con le lacrime agli occhi la definizione di "rifugio permanente" quale "attività di ricovero" piuttosto che luogo di "detenzione", con la consapevolezza che si tratta di uno spartiacque importante, un significativo traguardo che abbracciamo nella sua complessità come nuovo punto di partenza per ulteriori e inarrestabili battaglie.

Come ribadiamo sempre su tutti i nostri canali di comunicazione, i rifugi di animali liberi sono luoghi di frontiera tra un presente doloroso, violento e insostenibile, e un futuro diverso che cerchiamo di costruire ogni giorno strappando a questo presente spazi di possibilità. I rifugi sono luoghi di trasformazione: la spinta verso il cambiamento è il nostro cuore pulsante sia come fondamento di ciò che facciamo ogni giorno al fianco delle centinaia di animali che accogliamo e dei quali custodiamo la libertà – una libertà sempre parziale, relativa e limitata, ma la migliore possibile – sia come obiettivo da perseguire oltre i confini fisici di questi luoghi attraverso la portata rivoluzionaria del nostro messaggio.

Una delle questioni più evidenti e discusse legate al riconoscimento giuridico dei santuari e rifugi è senza dubbio quella delle marche auricolari. Una volta ottenuta, sancita e regolamentata la fuoriuscita dalla filiera produttiva delle soggettività liberate e restituite finalmente all'improduttività, dovremo occuparci di svincolarle dal simbolo che questa filiera appone sui loro corpi, marchiandoli come proprietà e mezzi di produzione, attraverso i numeri e le pratiche identificative e di tracciabilità tipiche dell'industria zootecnica.

Analizzare questo aspetto ci permette di evidenziare la fatica di lavorare costantemente ai margini di un sistema dominante oppressivo e fondato sulla proprietà e lo sfruttamento dei corpi e delle risorse. Anche quando all'interno dei rifugi riusciremo a rimuovere queste maledette marche auricolari e sostituirle con altri sistemi di identificazione che abbiano minor impatto sui loro corpi, non avremo purtroppo ancora sciolto il nodo più doloroso: l'appartenenza delle relativamente poche individualità "libere" che abitano i rifugi a determinate specie considerate e denominate "da reddito".

E questo ci riporta a un'altra narrazione cruciale di cui continueremo a farci cassa di risonanza: nei santuari gli animali non sono più numeri ma

individui. Li chiamiamo per nome e impariamo a conoscere le loro storie e personalità uniche. Ma, per ognuno degli animali che varcano i nostri cancelli trovando rifugio permanente, migliaia di loro simili sono ancora detenuti dentro allevamenti, mezzi di trasporto e macelli, imprigionati nelle fitte maglie di un sistema politico, economico e culturale specista. La nostra missione è mostrare che la vera identità di questi animali è molto distante da quella propagandata dall'industria e dalla pubblicità e che essa non coincide con la funzione produttiva che il sistema assegna loro trasformandoli in numeri. Visitando i santuari degli animali liberi e prestando attenzione alle storie che raccontiamo ogni giorno è possibile incontrarli, conoscerli e riconoscerli finalmente come soggetti di vita, esseri viventi e senzienti artefici della propria esistenza.

Grazie a tanti contenuti di inchiesta, informazione e approfondimento abbiamo imparato a conoscere la crudeltà degli allevamenti e il loro impatto insostenibile non solo sulla vita degli animali coinvolti, ma anche sull'intero pianeta – sulla salute dell'ambiente, del clima e degli umani. Sappiamo ancora poco e abbiamo poca esperienza e conoscenza di come potrebbero vivere liberi, questi animali. In questo senso i santuari e i loro abitanti ci accompagnano alla scoperta di un punto di vista nuovo sulla realtà che ci circonda, ricco di connessioni positive da ristabilire e proteggere: in uno scenario generale devastante e spesso scoraggiante, di fronte a tanta sofferenza, questi luoghi sanno restituirci la bellezza e l'importanza di credere in un cambiamento verso un mondo più giusto, equo e sostenibile. Alcuni di essi, in Italia ma non solo, sono addirittura nati e continuano a nascere proprio dalla riconversione di attività precedentemente fondate sull'utilizzo e sfruttamento animale.

I rifugi sono simboli di speranza e contenitori di storie eccezionali, ma non solo. Ripetiamo spesso che gli abitanti dei santuari, con le loro vicende di liberazione e resistenza, sono ambasciatori e ambasciatrici di tutti gli altri e le altre e ci preme sottolineare in questa sede che tale concetto deve avere anche una chiave di lettura più profonda e consapevole, anche se scomoda, e spesso inadatta alla comunicazione immediata e forzatamente positiva cui a volte la narrazione social mediata rischia di relegare il tema. I loro corpi, frutto di selezioni genetiche portate avanti dall'industria zootecnica per massimizzare i profitti e la resa, lasciano in alcuni casi segni indelebili e dolorosi, che testimoniano e denunciano tutto ciò che accade all'interno degli allevamenti da dove provengono e dove tanti, troppi loro simili sono ancora rinchiusi. Rifugi e santuari sono luoghi di cura e assistenza, dove ogni giorno ci confrontiamo con il lato più oscuro della nostra missione: traumi psicologici e fisici il

cui soccorso richiede tempo, attenzione e dedizione; competenze veterinarie specifiche e innovative – che faticiamo drammaticamente a reperire in riferimento ad animali che normalmente, al di fuori dei rifugi, non vengono curati e non hanno aspettative di vita tanto elevate – e risorse economiche che non possono neanche lontanamente competere con i fiumi di sussidi e sovvenzioni costantemente elargiti al comparto zootecnico a livello nazionale ed europeo.

Il presente con cui dobbiamo confrontarci e gli scenari futuri che si prospettano non sono certo confortanti: ci auguriamo perciò che questo tanto atteso e “propedeutico” riconoscimento giuridico, che ci rende oggi finalmente visibili e legittimati nella nostra missione e funzione trasformativa, permetta ai rifugi permanenti di inserirsi con maggior visibilità e forza nel dibattito pubblico e di instaurare nuove relazioni trasformative con i luoghi di formazione e decisione.

Rifugio Miletta

Rifugio Miletta è un'associazione che difende i diritti degli animali. Lo fa gestendo un rifugio, dove vivono oltre 250 animali liberati dagli allevamenti, gestendo un Centro di Recupero Animali Selvatici, attivo in provincia di Novara, che accetta animali selvatici in difficoltà anche da quei territori dove non sono presenti CRAS o dove i CRAS li rifiutano perché non ritenuti interessanti a livello conservazionistico.

Rifugio Miletta non ha festeggiato il riconoscimento giuridico dei rifugi in quanto ritiene che poco o nulla sia cambiato: è stata semplicemente apposta un'etichetta senza che sia stata riconosciuta l'essenza propria della realtà “rifugio”.

Nel 2019 con il Regolamento delegato (UE) 2035, l'Europa per la prima volta riconosce la realtà del rifugio per animali diversi da cani, gatti e furetti, definendola come: «Uno stabilimento in cui sono detenuti animali terrestri randagi, selvatici, perduti, abbandonati o confiscati e il cui stato sanitario potrebbe talvolta non essere noto al momento dell'ingresso nello stabilimento». Nel 2022, tre anni dopo, l'Italia recepisce la definizione attraverso i decreti legislativi n° 134 e 135.

Il 16 maggio 2023, a quattro anni dalla prima comparsa della definizione di “rifugio” nella legislazione europea, il Ministero della Salute, nel “Manuale Operativo per la gestione del sistema operativo I&R”,

definisce al punto 2.4 (TIPOLOGIA DI ATTIVITÀ) l'allevamento come «l'attività di un operatore che detiene uno o più animali della stessa specie o gruppo specie nelle strutture di uno stabilimento in cui il periodo di permanenza di ciascun animale è superiore ai 30 giorni dal loro ingresso. [...] Col termine di allevamento si intendono anche le attività in cui gli animali sono detenuti esclusivamente per finalità diverse da quelle zootecniche e dalla produzione di alimenti».

Nei fatti, dunque, i rifugi vengono riconosciuti come allevamenti con orientamento “collezione faunistica” e con indirizzo di attività “rifugio permanente”, come da “Manuale Operativo”, paragrafo 12, comma a: «Le collezioni faunistiche con bovini, equini, ovini e caprini, suini, cervidi e camelidi, pollame, conigli, api, animali di acquacoltura, ai fini della registrazione in BDN, sono iscritte come allevamenti con orientamento “collezione faunistica” e con indicazione dell'indirizzo di attività ai sensi del punto 3». Al punto 3, comma c, troviamo la definizione di rifugio: «Rifugio permanente (c.d. santuario): attività di ricovero di bovini, equini, ovini e caprini, suini, cervidi e camelidi, pollame, conigli, api, animali delle specie di acquacoltura identificati e registrati con orientamento “rifugio permanente”».

Nei fatti, dunque, rimangono allevamenti e, come tali, dobbiamo sottostare a tutte le pratiche che regolamentano l'attività di allevamento. Per fare un esempio, ci riconoscono la possibilità di iscrivere in BDN (Banca Dati Nazionale) i bovini, gli ovini e i caprini come animali NDPA (non destinati alla produzione di alimenti), ma subito dopo ci obbligano a identificarli mediante l'utilizzo di ben due marche auricolari oppure una marca auricolare e un bolo ruminale, esattamente come è sempre stato e avviene tuttora all'interno degli allevamenti. La marca auricolare è il simbolo più evidente dello sfruttamento e della schiavitù degli animali, considerati prodotti da consumare e smembrare dall'industria della carne, ma proprio la marca auricolare rimane il metodo di identificazione anche degli animali rifugiati. Per Rifugio Miletta questo è inaccettabile. Ci siamo da sempre opposti all'utilizzo delle marche auricolari, considerandole una violazione dell'integrità di quei corpi che finalmente si erano liberati e avevano trovato, a Rifugio Miletta, una nuova dimensione esistenziale. Le marche sono un retaggio violento dell'oppressione patita. Rifugio Miletta, dal 2015, dopo un duro, ma costruttivo confronto con i Servizi Veterinari, non utilizza marche auricolari per l'identificazione dei suoi abitanti, ma *transponder* sottocutanei. Ciò è stato possibile perché abbiamo sfruttato il vuoto normativo precedente alla pubblicazione di questo “Manuale Operativo”. Ora,

però, con la sua pubblicazione che, nei fatti, non fa alcuna distinzione tra allevamento e rifugio, potremmo incontrare molte più difficoltà nel difendere i valori ispirati alla cultura antispecista, che per noi devono guidare la gestione di un rifugio.

Un altro esempio concreto è la possibilità di utilizzare farmaci salvavita per determinate specie che non possono, invece, essere prescritti, a causa dell'attività di farmacovigilanza delle Asl, che è finalizzata alla tutela della salute dei consumatori di prodotti di origine animale, piuttosto che alla cura degli animali cosiddetti “zootecnici”.

Per concludere, riteniamo che sia un po' ingenuo credere che un sistema che fonda la propria ricchezza e stabilità sullo sfruttamento sistemico degli animali possa riconoscere e normare realtà che vanno a minare le fondamenta di tale dominio. Abbiamo sempre creduto e continuiamo a credere che lo Stato debba apprendere dell'esistenza dei rifugi come luoghi in cui l'alternativa al modello comune di relazione con gli altri animali, fondato sul loro utilizzo e sfruttamento, è possibile e reale. Riteniamo che lo Stato debba adeguare, cambiandole, le normative vigenti alle caratteristiche proprie dei rifugi, luoghi di libertà e di autodeterminazione di individui liberi. Pensiamo, però, che tutto ciò potrà avvenire soltanto nel momento in cui i rifugi stessi avranno consapevolezza che il cambiamento non potrà giungere come una benevola concessione del sistema, ma attraverso una dura lotta. E il primo atto simbolico e fondante di tale rivoluzione deve essere il rifiuto di appuntare sui corpi di animali ormai liberi dalle catene dello sfruttamento il simbolo della schiavitù patita, ossia la marca auricolare.

Non può esserci cambiamento senza rottura con il passato. Siamo consapevoli del fatto che ci aspettino tempi duri e speriamo di non rimanere soli in questa grande battaglia di civiltà. Fare rete oggi significa essere uniti e pronti a testimoniare la difesa dei diritti animali a partire proprio dai luoghi abitati da animali non umani liberi, i rifugi.

Agripunk

Agripunk è un'associazione nata per la chiusura e la riconversione di un ex allevamento intensivo di tacchine in rifugio antispecista per ex “animali da reddito”. Ma è anche uno spazio sociale antispecista, antifascista e transfemminista dove creiamo momenti comunitari di autogestione ed eventi di autofinanziamento a tema artistico, sociale, politico e ambientale.

Abitano lo spazio di Agripunk mucche e buoi, capre e pecore, asini, maiale grandi e piccole, galline e galletti, papere, conigli.

Ognunə di loro è qui a presenziare la propria rivincita e a palesare la propria esistenza attraverso la propria storia, personalità, emotività, dopo un percorso di superamento dello stress psicofisico causato dal passato che ha dovuto sopportare e affrontare.

Ognunə di loro è unə partigianə che ha lottato per la propria libertà e che è sopravvissutə a una guerra, quella guerra contro la natura decretata dall'animale umano che lə vuole piegare e soggiogare al suo potere insieme a tutte le soggettività dissidenti che non rispecchiano la normatività imposta.

Luoghi come il nostro sono zone liberate, sempre al margine, sempre precarie, che dipendono dall'impegno di chi ogni giorno esiste e resiste per portarle avanti e di chi ogni giorno rimane al fianco di queste persone per alleggerire un po' il peso che questo comporta.

Sono zone di resistenza, pezzi di fronte strappati al nemico, dove chi muore diventa un martire mai dimenticato e dove chi riesce a fuggire, ribellarsi e liberarsi prende possesso di quell'esistenza che il sistema capitalista di smembramento dei corpi e di alienazione delle individualità tenta in tutti i modi di annientare.

Quell'esistenza fatta di desideri, relazioni, sentimenti, gioie e dolori.

Quell'esistenza che solo in queste zone liberate può essere possibile.

Ognunə di loro ha un vissuto diverso ma comune, perché parliamo di specie utilizzate a fini alimentari.

“Animali da reddito” li chiamano, come “destinati alla produzione alimentare” (DPA) li identificano.

C'è chi proviene dall'allevamento intensivo, chi viene dalla pastorizia, chi era in un piccolo allevamento familiare.

Situazioni diverse ma simili, dove una delle variabili non è mai *se* sarebbero statə ammazzatə, ma *quando*.

Può cambiare la destinazione d'uso, può cambiare la presenza o meno di gabbie o catene, può cambiare se è concesso più o meno cibo, se avevano o no un riparo, se potevano rimanere un giorno in più o in meno con la propria prole, se la loro destinazione era carne o latte o lavoro.

Quello che non cambia mai è il pensiero comune che tutto questo sia normale, perché i loro corpi e le loro esistenze contano meno di altre.

Ma non è così, perché ogni corpo, ogni mente e ogni esistenza meritano rispetto e devono poter percorrere il proprio percorso di affermazione e autodeterminazione.

La nostra prima lotta in questo senso è stata ovviamente la procedura

di apertura del codice stalla come associazione, depositando lo statuto.

Pochi mesi dopo, dovevamo riuscire a far uscire da quella stalla maledetta di Suzzara otto mucche con le marche auricolari contraffatte dopo essere statə contattatə da Vitadacani.

Non potevano rimanere nella stalla, ma non potevano nemmeno essere cedute in quanto mancanti di “tracciabilità”, ossia di quei numeri e di quei marchi che consentono di risalire alla “storia” dell'animale per controllare che sia idoneo al mercato alimentare.

Per farle spostare da lì abbiamo imposto alla nostra ASL che fossero segnate come «non destinate alla produzione alimentare» (NON DPA), in virtù proprio del nostro statuto.

Ci siamo riusciti e quindi le mucche di Suzzara hanno potuto raggiungere i vari rifugi disponibili, tra i quali il nostro.

All'epoca questo caso fu portato dalla Rete dei Santuari di animali liberi a un incontro con l'allora Ministro Costa come esempio per dimostrare che è possibile cambiare la visione che il mondo ha di questi animali e, di conseguenza, del loro possibile destino.

A seguito della nascita di Stella, al rifugio abbiamo iniziato la lotta per evitargli la marca auricolare, anche tramite lettere ai dirigenti sanitari locali e provinciali.

La criticità di queste marche non è solo quella di affibbiare un codice che spersonalizza la persona di altre specie, ma è anche quella fisica di provocare lesioni auricolari, soprattutto ai bovini, rendendo possibile lo sviluppo di infezioni e tumori.

Il destino beffardo ha fatto sì che dopo anni, quando per forza ci hanno fatto ordinare la marca auricolare per lui, ci ha abbandonatə all'improvviso, lasciandoci sgomentə per il fatto che se ne sia andato libero e senza nessun marchio auricolare.

Ha lasciato però una piccola grande eredità: Clément, un vitello arrivato dopo un anno dalla sua morte. Anche se ritrovato senza identificativi e tracciabilità, non solo non è stato subito condannato al solito infame destino grazie all'interessamento di OIPA ma, essendo stato il rifugio la sua destinazione, gli è stato messo un chip sottocutaneo al posto delle marche auricolari!

Poco dopo, il nostro veterinario dell'ASL ci venne a trovare e ci parlò della sottocategoria «collezione faunistica – non giardino zoologico» e di come pensava di spostarci dalla categoria “allevamento” e inserirci in quest'altra.

Quando abbiamo ricevuto la notizia del Decreto relativo al riconoscimento della sottocategoria “rifugio permanente” nelle collezioni

faunistiche, abbiamo contattato l'ASL veterinaria per sapere quando e come fare "il salto".

Ci hanno comunicato che eravamo già passatø in quella categoria e che, appena operativa l'anagrafe NON DPA, faremo la migrazione completa.

Eravamo statø finalmente svincolatø da quella categoria che combattiamo ogni giorno.

Tutte queste piccole cose unite al grande lavoro portato avanti dagli altri rifugi hanno permesso di conseguire questo importante risultato.

Quello che ci auguriamo è che non sia solo una nuova forma di incasellamento, bensì il primo passo per il riconoscimento delle persone di altra specie come soggetti politici, portatori di diritti ma anche fautori di resistenza e di cambiamento.

Silvia Pattuelli e Andrea Nurcis (Terrestra)

Se questo è un fiume

Questa esperienza ci porta su una dimensione in cui mai più potremo ascoltare le lamentele di chi non vuole che si abbattano alberi dentro agli alvei fluviali o voglia soprassedere al controllo delle specie alloctone come le nutrie, che vanno azzerate¹.

Michele di Pascale, Sindaco di Ravenna

Quel 16 maggio la pioggia sembrava non smettere più, soprattutto sull'Appennino, là dove nascono molti dei corsi d'acqua che attraversano la Romagna e la racchiudono come in una ragnatela. Aspettavamo l'ondata di piena che sarebbe arrivata nel mezzo della notte; il livello altamente critico raggiunto solo due settimane prima non lasciava spazio a ottimismo, ormai ci si concentrava non sul *se*, ma sul *dove* avrebbe rotto.

Le autorità avevano fatto scattare l'allerta rossa e il piano di emergenza: dal semplice divieto di sostare sull'argine del fiume si era passati all'evacuazione immediata delle abitazioni situate di fronte all'argine e di quelle più distanti che disponevano unicamente del piano terra. Il cellulare squillava a intervalli regolari e una voce metallica invitava a trasferirsi ai piani superiori o ad abbandonare l'abitazione per recarsi al centro accoglienza. Un'auto della Polizia Municipale percorreva le strade principali ripetendo lo stesso ordine e la mente ritornava a tre anni prima, quando le auto della polizia intimavano alle persone di rimanere chiuse in casa a causa della pandemia da Covid-19.

La tensione saliva e così la paura nei confronti di un nemico che non conosceamo ancora. Decidiamo quindi di chiamare il Comune di Sant'Agata sul Santerno per chiedere qual è la probabilità che l'acqua raggiunga la nostra area e se sono previsti aiuti per il trasporto di quante/i vivono con noi a Terrestra, provenienti da condizioni di sfruttamento:

¹ Andrea Tarroni, *Il sindaco di Ravenna: "Ora basta difendere nutrie e alberi negli alvei dei fiumi"*, in "Corriere Romagna", 7 Maggio 2023, https://www.corriereromagna.it/il-sindaco-di-ravenna-ora-basta-difendere-nutrie-e-alberi-negli-alvei-dei-fiumi/?fbclid=IwAR3RpzdBhaFVCZDpNgnK83xJl6_nx3aiEYSqbBXC-EuEWiChIXqIJBqQRo.

«Ci sono animali che vivono con noi, non possiamo abbandonarli e non abbiamo la possibilità di spostarli, aiutateci!... *Ci dispiace, ma se non si tratta di animali da allevamento non possiamo intervenire, i vigili del fuoco non hanno mezzi adatti e poi sono impegnati in altre operazioni*».

Non esistono dati precisi su quanti animali rinchiusi negli allevamenti, sia intensivi sia domestici, siano morti a causa dell'alluvione; solo nel nostro territorio, cioè nella Bassa Romagna che conta nove Comuni, si parla di svariate migliaia di suini annegati o morti ibernati per essere rimasti giorni nell'acqua gelida e di 60.000 galline annegate imprigionate nelle gabbie. Abbiamo visto immagini di maiali galleggiare nelle campagne allagate e foto di pesci nuotare nelle piazze del centro della nostra città. Non ci sono numeri certi di quanti selvatici abbiano perso la vita, dai più piccoli invertebrati, come i lombrichi, a lepri, fagiani, volpi, nutrie e così via. Il colpo subito è talmente duro da far chiedere ad alcuni CRAS del territorio di interrompere l'attività venatoria almeno per un paio d'anni.

Un inferno che si aggiunge alla non meno infernale quotidianità per gli animali destinati al consumo umano che vivono in Emilia-Romagna. Questa è infatti una delle regioni con il maggior numero di allevamenti intensivi: oltre venti milioni di avicoli e più di un milione di suini vengono allevati ogni mese. Secondo il MIPAAF (Ministero delle Politiche Agricole, Alimentari e Forestali) la nostra regione macella ogni giorno 11.000 suini, 1.5 milioni di polli, 100.000 tacchini e 50.000 anatre. Senza contare gli allevamenti domestici per autoconsumo presenti in ogni famiglia contadina.

L'idea di fuggire abbandonando le nostre compagne e i nostri compagni – il montone, la pecorella giunta da pochi mesi, le anatre, l'oca, le coniglie e i gatti che qui trovano cibo e riparo – non ci sfiorava nemmeno e così le ore passavano in una sospensione estenuante. Da sole, senza camion ma con un semplice doblò, avevamo possibilità d'azione molto limitate. Inoltre le strade erano bloccate e nemmeno le amiche e gli amici potevano raggiungerci per dare una mano. Per il raccolto, l'orto e il vigneto, come per i trattori, ci eravamo già rassegnate alla possibilità di perdere tutto, salvando solo le sementi e quel poco che si poteva trasportare al piano superiore.

I dubbi ci travolgevano. Cercavamo informazioni dai contadini che vivevano nella nostra zona da sempre, ma nessuno di loro aveva già vissuto un'esperienza di questa portata. A che altezza arriverà l'acqua nel caso in cui il fiume esondasse? Si tratterà di pochi centimetri o arriverà

alla cintola? In quanto tempo percorrerà i 250 metri che separano le nostre case dal fiume? Riusciremo a caricare Yumma, che pesa 110 kg, sul doblò? E per andare dove? E se riuscissimo a spostarlo e poi non succedesse nulla, come supererà lo stress, lui che è così sensibile a ogni piccolo cambiamento? Le anatre riusciranno a cavarsela o verranno trascinate via dall'acqua? E i gatti avranno il tempo necessario per salire sugli alberi?

Silvia non riusciva a frenare le lacrime per la disperazione di una responsabilità troppo pesante. Dopo ore di travaglio la mente spossata si è aggrappata al passato, al «tanto non è mai successo», «qualcosa interverrà e tutto tornerà a posto». E così abbiamo deciso di aspettare, con la sensazione di giocare a poker con la morte. Mettiamo a dormire le nostre compagne e compagni e iniziamo la veglia.

Alle due del mattino il Santerno rompe più a valle, a pochi km da noi. Poi va via la luce, rimaniamo a lume di candela e inizia la vera paura. Alle tre arrivano informazioni che il fiume sta esondando in più punti. Alle 3.45 il fiume rompe, di fronte a noi, ma sull'argine opposto, aprendo uno squarcio di decine di metri. Piangiamo. È un pianto liberatorio questa volta, che si accompagna a un senso di colpa: la nostra salvezza costerà altre vite. La massa d'acqua che travolge il paese, infatti, è così violenta da spazzare via ogni cosa che incontra sul suo percorso: abbatte muri, trascina via automobili, stacca l'asfalto dalle strade, piega pali di ferro, sommerge le case, uccide tre persone e un numero che mai conosceremo di individui non umani. Il fiume ha risparmiato Terrestra lasciandola ancora più isolata.

Improvvisamente, il ponte di 70 metri che fino a quel momento ci aveva unite al paese, ora ci separava da desolazione, limo, acqua putrida su cui galleggiavano i relitti del paese distrutto, le macerie, i corpi gonfi degli animali annegati, dagli elicotteri che, uno dopo l'altro, recuperavano le persone dai terrazzi e dai tetti, sirene e allarmi che suonavano in un silenzio liquido, colonne di mezzi anfibi che cercavano di raggiungere chi non era fuggito in tempo. Sbigottimento e senso di morte creavano un contrasto doloroso con la vita e il verde rimasti integri in tutta la loro felicità a Terrestra, tanto da farci sentire quel senso di colpa definito in psicologia come “sindrome del sopravvissuto”, tipico, per esempio, di tante persone scampate all'Olocausto o ad altri eventi tragici.

Il “nostro” fiume Santerno

Terrestra si trova in uno dei territori italiani di origine alluvionale con il più alto rischio idrogeologico. Il fiume Santerno la costeggia lungo tutto il confine ovest, ma le sue acque sono sospese e racchiuse all'interno di un argine talmente alto da creare una sorta di muro di confine. Per questo motivo, pur avendolo così vicino, non l'abbiamo mai potuto vivere. Negli ultimi due secoli le sue anse profonde sono state deviate e il suo percorso sinuoso rettificato. Il fiume è diventato un canale, a volte uno scolo, costretto da ripidi argini senza più rive, così da riservare il massimo spazio all'agricoltura e all'urbanizzazione. Un fiume, invece, è vita che scorre.

Il Santerno di quando Silvia era piccola era acqua, alveo, aerale, canne palustri, pioppi bianchi, aceri campestri, olmi, caprioli, fagiani, lepri, volpi, cavedani, barbi, trote, gamberi, libellule, zanzare, rane, rospi. Fino agli anni Cinquanta le persone andavano a fare i picnic sulle sue rive, i più piccoli facevano il bagno nelle pozze naturali. Ancora negli anni Settanta, nonostante le opere di innalzamento degli argini proseguissero, il letto del fiume era sufficientemente ampio da permettere a noi bambine di impastare il limo con le canne palustri e costruire piccole capanne. C'era anche chi vi coltivava piante di Cannabis, ben protette dallo sguardo della legge.

Il processo di trasformazione del territorio romagnolo ha una storia vecchia di secoli: inizia nel XVI secolo con le opere di bonifica di ampie zone del territorio e prosegue con la rettifica dei fiumi, la canalizzazione di tutti i corsi di acqua e l'impermeabilizzazione del suolo per l'agricoltura e l'allevamento, fino a portare la provincia di Ravenna che, ricordiamo, ha contato i maggiori danni da alluvione, a raggiungere nel 2020 un consumo di suolo secondo solo a quello di Roma². Tra gli anni Novanta e la metà del primo decennio Duemila alla cementificazione si sono aggiunti i lavori di costruzione della TAV sul Mugello, ossia della linea dell'alta velocità per collegare Bologna a Firenze. Nella più totale indifferenza nei confronti di ogni studio sull'impatto ambientale, si è scavato seccando ben 37 sorgenti e 57 km di fiumi. Quel momento ha rappresentato la fine per gran parte della vita acquatica in ampie zone appenniniche e anche la qualità dell'acqua è notevolmente peggiorata.

Oggi, i «corsi d'acqua si inseriscono in un contesto che non ha più nulla

2 Giulia Alfieri, *Ecco i veri dati sul consumo di suolo in Emilia-Romagna*, in “StartMag”, 21 Maggio 2023, <https://www.startmag.it/economia/ecco-i-veri-i-dati-sul-consumo-di-suolo-in-emilia-romagna/>.

di naturale, ma che vede l'agricoltura intensiva protagonista assoluta, con tutte le conseguenze negative del caso: canali e fiumi utilizzati come mere tubature, spazi naturali completamente cancellati o drasticamente ridotti, coltivazioni spinte fino al bordo di canali e arginature, degrado estremo della qualità delle acque»³. Grazie a una metodica operazione predatoria nei confronti dei beni comuni e del selvatico, grazie allo sfruttamento e al dominio degli spazi urbani e di quelli rurali, grazie a un'urbanizzazione che continua ancora oggi, nonostante i proclami di «zero consumo di suolo»⁴, grazie a un'agricoltura che ha distrutto il paesaggio, banalizzandone la complessità e desertificandone il suolo, grazie allo sfruttamento dei corpi femminili per ottenere latte e formaggi e agli allevamenti di polli⁵, anatre, maiali, *l'operosa Romagna* ha raggiunto il trentesimo posto per qualità della vita in Italia nel 2022⁶. L'alluvione rappresenta l'esterneità negativa di tutto questo, è il prezzo da pagare non solo in termini di vite animali, ma anche in termini economici e paesaggistici.

In questa rincorsa spasmodica al capitale e a un'idea di progresso obsoleta e predatoria il territorio è considerato qualcosa di inerte, di cui si può disporre secondo concetti meccanicistici ottocenteschi. Allo stesso modo si è intervenuti sulla biodiversità, sia animale sia vegetale. È stato volutamente ignorato l'approccio alla complessità profonda di un fiume, che è fatta di relazioni tra minerali e vegetazione, tra vegetazione e pesci, anfibi, piccoli mammiferi e uccelli, tra microclima e nicchie ecologiche.

La colpa

L'alluvione ha portato ciascuno di noi ad affrontare innanzitutto un pesante trauma soggettivo: c'è chi ha subito lutti personali, chi ha perso

3 Barbara Faccini (a cura di), con la collaborazione di Maurizio Donadon, Cristina Marchetti e Giuseppe Monticelli, *La riqualificazione ambientale dei corsi d'acqua come strumento di controllo numerico della Nutria (Myocastor coypus)*, allegato a G. Monticelli, *Osservazioni al piano di gestione nazionale della Nutria (Myocastor coypus)*, Dipartimento di Fisica e Scienze della Terra, Università degli Studi di Ferrara, 2017, https://www.mase.gov.it/sites/default/files/archivio/allegati/biodiversita/Commenti_Nutria_Monticelli_14052018.pdf.

4 WuMing, *Non è «maltempo»*, è malterritorio. *Le colpe del disastro in Emilia-Romagna*, in “Giap”, 17 Maggio 2023, <https://www.wumingfoundation.com/giap/2023/05/non-maltempo-malterritorio/>.

5 In Romagna si concentra l'80% dei capi avicoli allevati in regione, pari al 13% del totale nazionale (fonte: ARAER - Associazione Regionale Allevatori dell'Emilia-Romagna).

6 *Qualità della vita 2022*. Ravenna, in “Il Sole 24 Ore”, 2022, <https://lab24.ilssole24ore.com/qualita-della-vita/ravenna>.

tutti i propri ricordi, chi ha perso il proprio futuro, sia abitativo sia lavorativo. Si sono così innescate dinamiche collettive di individuazione delle colpe. L'ideale antropocentrico e scienziista dell'umano che domina la natura si è sgretolato sotto gli occhi dei comuni cittadini e dell'amministrazione del territorio. È una responsabilità, questa, che il mondo politico non può assumersi, soprattutto a qualche mese dalle elezioni comunali e in un momento in cui la destra al governo sta guadagnando sempre più consenso. Si rischia pertanto che la cittadinanza individui nella malagestione del territorio la causa del danno subito. È così che il sindaco di Ravenna ha prontamente trovato un colpevole privo di parola: «La natura spontanea e le nutrie».

Ancora una volta il selvatico irrompe nello schema preconstituito, diventa la causa dei danni e permette alla comunità di ricompattarsi, unita nell'individuazione di un male che si può combattere con l'arma più facile e banale: l'eradicazione. La narrazione, semplice e mistificatoria, secondo cui la vegetazione spontanea nell'alveo del fiume e la presenza di tane di nutrie e istrici siano la causa dell'indebolimento di argini e di fontanazzi e, quindi, delle rotture è stata rilanciata al punto da diventare dominante ed esclusiva. Gli alberi sono stati accusati di aver rallentato – contemporaneamente – la corrente di 23 (!) corsi d'acqua fino a fermarla, le nutrie e gli istrici sono diventati colpevoli di avere indebolito le alte scarpate dei fiumi sospesi e dei canali irrigui. Al di là del fatto che non sono state mai documentate esondazioni e rotture di argini a causa delle nutrie, queste ultime – ci racconta Maurizio Donadon⁷, geologo e co-curatore di un articolato studio sulla riqualificazione ambientale della Pianura Padana⁸ – sono spinte a scavare in quanto è stato soppresso il loro habitat naturale, che era l'ampio alveo ricco di canne. La lunghezza delle loro tane (al massimo un paio di metri) e la posizione geometrica rispetto al livello normale del fiume rende risibile l'ipotesi che queste possano realmente innescare fenomeni erosivi o di collasso, viste le dimensioni dei corpi arginali. Sarebbe sufficiente, secondo Donadon, ridurre la pendenza delle scarpate, che generalmente si aggira sui 45 gradi, per far sì che i castorini non costruiscano più le loro tane sotterranee, accontentandosi dei nascondigli offerti dai canneti e rimanendo in tal modo anche più esposti alla predazione da parte di volpi, lupi, ardeidi e rapaci. Mentre l'eradicazione degli alberi è immediatamente visibile, consentendo un generale plauso e garantendo un senso di dominio e di

sicurezza, quella delle nutrie, proseguita da Donadon⁹, fornisce una facile scusa a cacciatori e proprietari di terreni per poter girare armati (perfino di notte) al di fuori del periodo venatorio, oltretutto consentendo l'uso di armi e strumenti considerati tipicamente “da bracconaggio”, come gabbie e fucili calibro 12 (vietati per ogni altra attività).

«Ricostruiremo tutto, su questo non ho dubbi»¹⁰

Alluvioni come quella che ha colpito il nostro fragile territorio hanno cause fisiche complesse, amplificate da interrelazioni poco evidenti che si possono cogliere solo a distanza di mesi dalla tragedia. Potrebbe essere fatto molto per evitare che i prossimi eventi meteorologici estremi non creino danni di questa portata e si tratta di un'attività che va nella direzione opposta a quella che questa regione mette in atto da secoli: si tratta di muoversi verso una rinaturalizzazione. Arretrare gli argini dai corsi d'acqua, riconquistare terreni al demanio pubblico sottraendoli all'agricoltura intensiva, all'urbanizzazione e all'industria. Ripristinare aree di laminazione naturale delle piene, eliminare le coperture di cemento dai corsi d'acqua. Occorre «ristabilire la funzionalità dei sistemi fluviali, utilizzando il più possibile soluzioni basate sulla natura, così come già previsto dagli indirizzi comunitari e anche dal nostro Piano nazionale di adattamento ai cambiamenti climatici»¹¹.

Sappiamo già che tutto questo non verrà fatto. Non perché siamo pessimiste, ma perché assistiamo in prima fila alla ricostruzione del fiume. Continua la belligeranza nei confronti del vivente, si infilano palancole, si pressano grandi massi sugli argini. Il fiume oggi è ancora più sospeso rispetto al territorio circostante e ancora più stretto nel suo cammino rettificato, che alla prossima occasione gli consentirà d'acquistare velocità, capacità erosiva e distruttiva. Non ci chiediamo se accadrà di nuovo, ci chiediamo dove e quando. Altre soluzioni sarebbero più economiche nel medio periodo, avrebbero ricadute positive sul clima, sulla

9 Comunicazione personale, 13 Agosto 2023.

10 Così si è espresso Stefano Bonaccini, Presidente della Regione Emilia Romagna, in Luca Martinelli, *Cementificazione. Il triste record dell'Emilia-Romagna*, in “Il Manifesto”, 19 Maggio 2023, <https://ilmanifesto.it/cementificazione-il-triste-record-dellemilia-romagna>.

11 Duccio Facchini, *Alluvioni e false soluzioni. “Non servono ‘più opere’ ma un'altra gestione di fiumi e territorio”*, in “Altreconomia”, 23 maggio 2023, <https://altreconomia.it/alluvioni-e-false-soluzioni-non-servono-piu-opere-ma-unaltra-gestione-di-fiumi-e-territorio/?fbclid=IwAR1ExH64on6PWd9U9k-qLH6mSYQG6TfKPRJz8PhHVzWfTzyt0zFkpZwqtqA>.

7 M. Donadon, videoconferenza a cura di A4, Collettivo Antispecista, 9 Maggio 2023.

8 B. Faccini, *La riqualificazione ambientale*, cit.

geografia del paesaggio, sulla vita, ma trasformare il sistema produttivo che è alla base di questo tipo di organizzazione degli spazi naturali non appare più possibile.

Siamo su un treno in corsa e ogni cambiamento di paradigma porterebbe alla rinuncia di quei privilegi che la nostra società capitalista ha conquistato attraverso la predazione nei confronti del vivente.

L'auspicio

Siamo state testimoni dirette di un disastro epocale, prodromico di quanto ci aspetta nell'imminente futuro. L'alluvione è avvenuta dopo un lungo periodo siccitoso ed è stata seguita da una vera e propria tromba d'aria che ha colpito molti dei luoghi già prostrati. Non si contano i morti tra uccelli, mammiferi, insetti e rettili che hanno perso la vita negli allevamenti, nei piccoli santuari, nei boschi, nelle case, nel solo mese di maggio. L'acqua, nel suo percorso, ha trascinato con sé scarti industriali, feci, sangue, carne putrefatta degli allevamenti, carburanti delle stazioni di rifornimento, pesticidi ed erbicidi delle aziende agricole, avvelenando l'intero territorio sommerso.

Per questi motivi riteniamo che l'attivismo a favore della liberazione animale non possa più trascurare il problema ambientale, e viceversa. Protezione della biodiversità, soggetta a un attacco senza precedenti da parte del mondo politico, industriale e venatorio e lotta al cambiamento climatico sono tematiche che devono accompagnare il dibattito intorno allo specismo, aggiungendosi a quelle già presenti sulle oppressioni e sulla distruzione della struttura gerarchica su cui si fondano le distinzioni sociali, culturali ed economiche.

Stefania De Cristofaro

Arteterapia tra specie compagne

Sdoganare le emozioni significa mantenersi in contatto con sé e con le altre persone, significa creare spazi di cura, di circolazione dell'affetto e dell'amore. Significa accettare di poter lasciar scorrere le emozioni e di nutrire con esse l'azione¹.

Tra il 2020 e il 2022 ho condotto tre esperienze di arteterapia per piccolo gruppo a Ippoasi, rifugio antispesista in San Piero a Grado (Pistoia): tutti i laboratori sono stati ispirati dal libro di Donna Haraway *Chthulucene*². Il pensiero di Haraway è allergico verso due reazioni opposte e abbastanza scontate davanti alle grandi catastrofi dell'era che stiamo vivendo: il cieco fideismo in un intervento "dall'alto" (che sia divino, scientifico o politico) che risolverà tutto e il nichilismo catastrofista per cui non c'è più niente da fare e, anzi, "meritiamo l'estinzione".

L'essere nel bel mezzo della sesta estinzione di massa, mentre il profitto continua la sua inarrestabile marcia sfruttando il pianeta e miliardi di corpi animali, umani e non, non può e non deve essere motivo per arrenderci a disfattismo, disperazione e indifferenza. Significa invece che dobbiamo diventare capaci di articolare la nostra risposta di viventi consapevoli in un pianeta danneggiato da tutto ciò che è Uomo, Eroe, Capitale. Significa far sì che Antropocene e Capitalocene evolvano nello Chthulucene (parola composta da due radici greche *khthôn*, ctonio e *kainos*, ora): un'epoca in cui recuperare una presenza al mondo più seria e vitale, un *qui e ora* che possiamo esercitare attraverso collaborazioni e combinazioni inaspettate che Haraway chiama parentele, oppure *compost*.

Allora, *che fare?* Rispondere a questa chiamata, non essere indifferenti in un mondo in cui l'incuria regna sovrana. La consapevolezza

1 Rachele Borghi, *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema mondo*, Meltemi, Milano 2020, p. 145.

2 Donna J. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, trad. it. di Claudia Durastanti e Clara Ciccioni, Not, Roma 2019.

della nostra dipendenza e interdipendenza dal resto del vivente è il primo passo per rimettere la cura al centro dell'agenda politica e sociale. Viviamo un tempo in cui le nozioni di benessere sociale e di comunità (*welfare*) sono state accantonate a favore di un benessere individuale (*wellness, selfcare*) di sicuro importante per le persone ma non facilmente praticabile e accessibile a tutte. Soprattutto per chi sta al margine.

Perché arteterapia in un rifugio antispecista?

Credo fermamente che il setting di arteterapia possa essere un luogo di quiete e di cura in cui “stare con il problema” e cercare la propria *responsabilità*, il proprio modo di stare e agire su questa Terra:

L'Arteterapia è un insieme di pratiche professionali di matrice artistica finalizzate a promuovere le risorse creative degli individui, dei gruppi e delle comunità per sviluppare benessere personale e sociale, che abbia come linguaggio di vertice quello dell'arte plastico-pittorica e visiva. L'Arteterapia ha come obiettivo il benessere, non è una professione sanitaria e non prevede attività riservate alle professioni sanitarie. In questo senso il termine “terapia” non è inteso in un'accezione strettamente sanitaria, bensì in riferimento alla nozione estensiva di “salute” (e quindi inevitabilmente anche di “terapia”) così come formulata dall'OMS: “Stato di completo benessere fisico, psichico e sociale e non semplice assenza di malattia”³.

Come arteterapeuta femminista e antispecista ho deciso di dare il mio contributo alla causa creando setting terapeutici, sia individuali che collettivi, in cui le persone possano sentirsi libere di ascoltare se stesse, avere consapevolezza dei propri livelli di energia, mettere dei sani confini interiori, condividere esperienze dolorose e prendersi cura di sé.

Un rifugio antispecista, per dirla con bell hooks, è «un margine, un luogo di radicale possibilità, uno spazio di resistenza»⁴, un esperimento di solidarietà e resilienza multispecie. Molti dei corpi che abitano i rifugi sono danneggiati dalla trascuratezza, dallo sfruttamento e dagli

abusi subiti e da un passato che è difficile superare. I rifugi sono abitati da persone traumatizzate, *survivors*. Individui che, nonostante tutto il male subito continuano a vivere, andando oltre le loro possibilità e un destino già scritto. Soggettività che mettono in gioco risorse inaspettate e trovano forza e conforto in una rete di relazioni interspecie non prevista e salvifica. Nei rifugi gli altri animali trovano una seconda vita, libera da sfruttamento, violenza, solitudine e terrore. Osservando questi individui, e le relazioni tra loro e le persone umane che li affiancano, si impara moltissimo sulla possibilità di riscatto dalla società capitalistica. Per questo, e per altro, è importante dare solidarietà e conforto alle persone che tengono in vita i rifugi e che ogni giorno guardano dritto negli occhi il trauma, rispecchiandocisi, e che vivono costantemente il lutto.

Accumulo di stress ed esposizione a situazioni dolorose possono causare sindrome da burnout, e portare fino al disturbo post traumatico da stress. Paul Gorski, ricercatore presso la George Mason University, si è occupato in maniera specifica del tema burnout nell'attivismo animalista⁵, e raggruppa in tre ambiti principali le cause di burnout:

- Aspetti personali: notevole investimento emotivo e senso di responsabilità rispetto alla creazione di un reale cambiamento; poca consapevolezza delle energie investite e degli stati d'animo che preannunciano il burn out; sensazione di “non fare abbastanza” e frustrazione per la lentezza nel raggiungimento di risultati (sempre parziali, quando ci sono);
- Aspetti esterni: immensa portata dell'ingiustizia che si sta combattendo; problematiche finanziarie; essere vittime di scherno e marginalizzazione da parte di altre realtà di movimento; rischio di incorrere in problemi legali;
- Aspetti interni al movimento: estrema romanticizzazione del proprio ruolo, fino al “bigottismo” o al martirio; riproduzione di varie oppressioni sistemiche (sessismo, razzismo, eteronormatività); silenziamento delle istanze emotive e di cura, sia personali che collettive; competizione per la visibilità e per il riconoscimento.

Restare a contatto con le proprie emozioni è un diritto (e un dovere?) che possiamo esercitare nella stanza e nel gruppo di arteterapia. Restare a contatto con i propri vissuti e le proprie emozioni in un *setting*

3 Cfr. <https://www.apiart.eu/arteterapia/>.

4 bell hooks, *Elogio del margine. Scrivere al buio*, trad. it. di Maria Nadotti, Tamu, Napoli 2020, p. 128.

5 Paul Gorski, Stacy Lopresti-Goodman e Dallas Rising, “Nobody's Paying Me to Cry”: The Causes of Activist Burnout in United States Animal Rights Activists, in “Social Movement Studies”, vol. 18 n. 3, 2019, pp. 364-380.

protetto e sicuro, l'uso dei materiali, il processo creativo, la relazione con l'arteterapeuta e con il gruppo possono aiutarci a trovare sollievo in momenti stressanti o critici, ma anche a conoscerci meglio, aprire la mente a nuove possibilità, riconnetterci con ciò che ci circonda, facilitare una trasformazione personale che è sempre il primo passo verso un trasformazione collettiva:

Fino dagli albori della storia l'arte è stata praticata in gruppo. I riti di guarigione, che coinvolgono la comunità, prevedono spesso la produzione di immagini: nei loro riti cerimoniali i Navajo creano elaborate pitture di sabbia, mentre familiari e amici assistono all'evento⁶.

Fare arteterapia in gruppo ci permette di elaborare la nostra risposta a input esterni in un divenire psicologico che non inizia e finisce con noi ma si incontra, scontra, mescola con quello delle altre persone. Come spiega lo psichiatra Irvin D. Yalom⁷, il gruppo attiva molti fattori curativi:

- Speranza: comunichiamo e ci sosteniamo a vicenda;
- Interazione: si creano e si condividono le immagini insieme;
- Universalità: si scoprono esperienze e simboli comuni;
- Catarsi: possiamo esprimere emozioni in uno spazio protetto;
- Altruismo: si offre e si riceve sostegno se ci sono delle difficoltà.

Proprio la ricchezza di quelle alleanze salvifiche che auspica Haraway ma anche The Care Collective nel suo *Manifesto della cura*, parlando di "cura promiscua", cioè che non discrimina e che mette in relazione persone non necessariamente "vicine":

Cura promiscua significa riconoscere la cura come capacità di tutti e che tutte le nostre vite migliorano quando ci prendiamo cura degli altri, gli altri si prendono cura di noi e ci prendiamo cura insieme. Non esiste essere umano o non umano per cui questo non sia vero⁸.

6 Cathy A. Malchiodi, *Arteterapia. L'arte che cura*, trad.it. di Gabriele Noferi, Giunti, Firenze 2007, p.183.

7 Irvin D. Yalom, *Il dono della terapia*, trad. it. di Paola Costa, Neri Pozza, Vicenza 2014.

8 The Care Collective, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, trad. it. di Maria Moïse e Gaia Benzi, Alegre, Roma 2021, p. 54.

I laboratori a Ipposi – Con-divenire (luglio 2020)

Staffette, figure formate dai fili, schemi che vanno avanti e indietro, dare e ricevere, creare modelli, reggere la figura di filo non richiesta tra le mani, la responso-abilità: ecco cosa intendo quando parlo di restare a contatto con il problema nei mondi multispecie. Con-divenire – non divenire e basta – è il nome del gioco⁹.

Un laboratorio in cui abbiamo intrecciato storie personali, collettive e multispecie. Attraverso il racconto della propria esperienza di vita si diventa parte di una narrazione più ampia: un modo di connettere un pezzetto del proprio percorso con storie *altre*. Un'esperienza in cui fondere suggestioni legate all'antico gioco della matassa, alla tradizione Inca del quipu e alla narrazione tentacolare di cui parla Haraway: tanti fili del discorso che si uniscono in una ragnatela di ricordi e sensazioni, creando nuove storie possibili.



Mondeggiare (maggio 2021)

Siamo compost, non postumani. Abitiamo le *humusità*, non le umanità. Solo adottando un approccio compostista possiamo assistere alla definitiva decomposizione dell'umano elevato sopra il corpo della natura. Compost è il mondeggiare, il farsi comune del mondo [*worlding*]. Non tutti portano la

9 D.J. Haraway, *Chthulucene*, cit., p.27.

stessa storia e lo stesso peso nel compost, c'è chi è più respons-abile di altri in questo incessante lavoro di composizione-decomposizione. Le Comunità del Compost sono aperte e ospitali, coltivano parentele queer, realizzano il Comune. Compost è il contrario di accumulazione¹⁰.

Compostando materiali naturali e di recupero abbiamo creato un'immagine/mondo per raccontare il nostro pezzo di storia e intersecarlo ad altri racconti: il risultato è stato un'immagine collettiva in cui riconoscersi. Dedicarci al nostro flusso creativo e all'osservazione del tempo creativo altrui ci ha permesso di *essere nel presente*, presenti e capaci di sostenere e sostenerci, di nutrire ciò che ancora può accadere. Abbiamo alternato momenti di introspezione e lavoro individuale a momenti di condivisione libera in cui abbiamo riflettuto sui tanti significati di relazione, confine, natura. Alla fine abbiamo portato via con noi un pezzetto di questa narrazione intima e collettiva insieme.



Generare parentele (maggio 2022)

Il mio intento è far sì che il “kin”, la parentela, significhi qualcosa di diverso, qualcosa di più che entità legate dalla stirpe o dalla genealogia [...]. Generare parentele – making kin – ed esercitare la premura verso l'altro – making kind – (intesi come categoria, cura, parentele senza legami di sangue, parentele altre e molte altre ripercussioni) sono processi che ampliano

¹⁰ Cfr. Federica Timeto, *Dizionario per lo Chthulucene*, 24 Settembre 2019, disponibile all'indirizzo <https://not.neroeditions.com/dizionario-lo-chthulucene/>.

l'immaginazione e possono cambiare la storia¹¹.

In questo laboratorio abbiamo generato nuove parentele partendo da parentele a noi già note e familiari. Ognuno ha realizzato un bestiario di famiglia, condividendone dinamiche, significanti e significati. Li abbiamo poi smembrati e ricomposti, cimentandoci nella creazione di una fabula speculativa collettiva.



Conclusioni

Ogni laboratorio è stato uno scenario di preziose rielaborazioni e nuove consapevolezze: sono emersi vissuti sia personali che collettivi a cui non erano mai stati concessi tempo e spazio.

Questo ha positivamente generato:

- *Empatia* per le storie altrui, una trama narrativa ricca di risonanze e rispecchiamenti. Il processo creativo facilita, anche nelle persone più restie, la condivisione di quello che si è pensato e provato;
- *Curiosità rispettosa* per la presenza animale non umana, sempre preziosa. In ciascuno di questi laboratori alcuni degli abitanti del rifugio si sono avvicinati al gruppo, con curiosità e desiderio di vicinanza;
- *Desiderio* di creare più occasioni di incontro e supporto per prevenire e gestire al meglio fatica emotiva, traumi e burn out.

¹¹ D.J. Haraway, *Chthulucene*, cit., p. 148.

E, ovviamente, *gratitudine* per l'esistenza di un luogo come Ippoasi dove, grazie a chi lo abita e lo rende reale, si può convivere, condividere e con-divenire.

Perché questi spazi restino vivi e vitali è importantissimo trasformare le forti emozioni che li attraversano in risorse. L'arteterapia può essere uno dei modi possibili per farlo:

Le parole *emozione* e *movimento* derivano entrambe dal latino *movere*. Le emozioni si sono evolute come stimolo al movimento. Le emozioni sono processi naturali dei corpi animali, incluso il nostro. Oltre a suscitare un'azione in momenti di pericolo, le emozioni ci spingono a valorizzare e mantenere le relazioni importanti. Le emozioni sono la risorsa rinnovabile più potente che abbiamo, ma possono anche portarci alla deriva, specialmente se diventano opprimenti o tarpate dai traumi¹².

¹² patrice jones, *Le piante sono più razionali di te*, trad. it. di Giorgio Losi, in "Liberazioni", n. 40, 2020, p. 53.

Troglodita Tribe

È tempo di mordere¹

Attraverso brevissimi racconti dai toni horror, al di là della retorica della "fedeltà" ed esasperati dalle vessazioni subite, i can* tessono la trama della loro spietatissima, inesorabile vendetta.

14.

Un ritrovamento archeologico davvero straordinario.

Dagli scavi di un cantiere è riemerso qualcosa di inaspettato.

Già arrivano i giornalisti e la notizia rimbalza velocemente.

Ci saranno di sicuro delle ripercussioni, occorrerà rivedere molti testi, smontare parecchie teorie.

"I cani hanno sempre preso calci senza quasi reagire", continuavano a sostenere.

Ma ecco che un intero campo di piedi sotterrati diventa una vera e propria bomba che li lascia senza fiato.

Chi se l'aspettava?

Piedi staccati a morsi, maciullati, spezzati, scheggiati, frantumati, amputati.

Migliaia di piedi umani morti, di tutte le dimensioni, sotterrati alla rinfusa.

Un imponente cimitero di piedi senza nome, una preziosa testimonianza che getta nuova luce sul mondo della Cinofilia Nera.

32.

Tutto inizia da un timido york-shire terrier, un vero campione che vanta uno straordinario pedigree. È lui il primo ad addentare al polpacchio il giudice di gara, proprio mentre lo sta premiando.

Poi partono i barboni nani e i bassotti, ma sono i boxer, i bracchi e gli alani ad aprire la caccia all'uomo vera e propria.

¹ Troglodita Tribe, *È tempo di mordere. Storie minime di cinofilia nera*, Pop Edizioni, Bologna 2023. Pop Edizioni boicotta la grande distribuzione. Il libro è reperibile sul loro sito e nelle librerie indipendenti.

Ringraziamo Troglodita Tribe e Pop Edizioni per averci concesso di pubblicare questi racconti.

Ai pitbull non pare vero e si lanciano immediatamente tranciando gambe e braccia, i pastori tedeschi squarciano pance, mentre i dalmata portano in giro gli intestini come trofei.

È impossibile nascondersi e il fiume di sangue che scorre sui pavimenti rende ogni tentativo di fuga un'impresa disperata. Gli umani scivolano goffi, subito azzannati, ridicoli furbetti che cercano di fingersi morti, fino a quando non spunta un cane per sventrarli in tutta fretta. Nessun bipede riesce a trovare scampo e la carneficina si protrae per diverse ore, tra urla strazianti e inutili tentativi di chiamare i soccorsi.

Coppe e medaglie restano allineate sugli scaffali, per sempre.

33.

E giuntomi alla nona bolgia del decimo cerchio, la terribilissima visione di ommini che, in loro vita, incatenaron cani senza colpa, mi straziò più d'ogni altra.

C'erano bipedi infangati, furenti e stralunati con in collo ferri rugginosi e pesantissime catene. Urlavan bestemmie con versi irripetibili.

Cozzavano l'un l'altro abietti e miserandi mostrando denti aguzzi e scintillanti.

Corpi sofferenti di dolore, che mai dolore fu cotanto.

Corpi farnetichi, avvinghiati, informi, mutili.

Calpestavano di loro stessi gli intestini, traggevan ferite purulente che mai verme in tutti gli inferi avea potuto digerire.

Terrificato, li miravo lanciarsi verso di me nonostante le catene, nella speranza vana di raggiungermi. Nella bislacca e inutile fantasticheria di una bontade che avrebbe dato loro libertà.

85.

Il vecchio cacciatore è a terra, è caduto come un sacco di patate.

Quel maledetto ramo gli ha graffiato la faccia e gli ha sparato via gli occhiali. Ora perde sangue e non vede un accidente.

Qualcosa deve essergli entrato nell'occhio perché non riesce neppure ad aprirlo. Lo sente pulsare, prova ad alzarsi bestemmiando, ma mette un piede in fallo e si torce la caviglia urlando dal dolore. È una giornata umida e fredda, la peggiore della sua vita. Inizia a piovere e lui è sempre più furioso. Sfila il fucile che gli pesa sulla spalla e prova a cercare gli occhiali muovendosi carponi in mezzo alla poltiglia di muschio umido, foglie e fango. Ma niente, è come cercare un ago in un pagliaio. Non ha neppure un cellulare per chiamare aiuto, figurarsi se un vecchio cacciatore come lui si porta uno di quei così in tasca. Prima di uscire ha pure

litigato con sua nipote sempre per il solito motivo: pretende che lui la pianti con quella cavolata di andare in giro sparando a destra e a manca, e poi una buona volta deve lasciare in pace il loro vecchio cane.

Come se i cani non li avessero inventati apposta: per andare a caccia e servire il padrone, altrimenti a che servono?

Esatto, il cane! Come ha fatto a non pensarci prima? Magari può aiutarlo, magari può avvisare qualcuno. Urla il suo nome con tutte le forze, fino a restare senza fiato.

Ma niente, quel vecchio bastardo deve essere diventato sordo. Colpa di sua nipote: lo vizia, lo coccola, lo fa uscire dal box e poi è chiaro che un cane si rammollisce.

Lo chiama un'altra volta e poi ancora e ancora sino a sfinirsi, sino a sentire il cuore saltargli via dal petto.

Passano i minuti e quel bosco gli pare sempre più sinistro, più ostile. Vorrebbe poter sparare anche agli alberi, alle foglie e ai sassi.

Poi finalmente arriva il cane.

È tutto bagnato, il pelo sporco di fango e rametti. Si avvicina, supera a fatica un cespuglio di rovi e poggia la zampa sul grilletto del fucile. Parte il colpo che rimbalza su una pietra e centra in piena faccia il cacciatore.

Il cane esita, resta lì a guardare e ad annusare quella preda così diversa dal solito.

Poi si volta di scatto e corre veloce verso casa.

*S*tefania De Cristofaro lavora nel campo delle arti performative e partecipative. Arteterapeuta Apiart, dal 2020 accompagna le persone in percorsi di arteterapia individuali e per piccoli gruppi. Ha fatto esperienza in ambito psichiatrico presso l'associazione L'Alba di Pisa e collabora da diversi anni con la Casa della Donna di Pisa e con il rifugio antispecista Ippoasi.

*M*arek Muller collabora con il Dipartimento di Scienze della comunicazione presso la Texas State University. Specializzatasi in teoria e critica della retorica, si occupa di *Critical Animal Studies* e di *Women's & Gender Studies*. Nel 2020 ha pubblicato *Impersonating Animals: Rhetoric, Ecofeminism, and Animal Rights Law* (Michigan State University Press).

*E*nrique Utria è ricercatore in filosofia presso l'Università di Ruen e si occupa di etica animale. In particolare si interessa all'applicazione delle teorie etiche normative (utilitarismo, deontologia, teorie della virtù, contrattualismo), a questioni pratiche o sociali e allo sfruttamento di tutte le vulnerabilità.