

just wondering...

Non c'è giustizia senza giustizia ambientale, né giustizia ambientale senza antispecismo

Intervista di Zane McNeill



Una delle cose che ci ha più colpiti, visivamente e allegoricamente, del vostro film *We Fly, We Crawl, We Swim. A Short Film About Climate Justice*¹ (2021), sono state le immagini di una tempesta, un'inondazione, un grande disastro. La tempesta indica ciò che è già "scomparso" e che la fine del mondo che immaginiamo è già arrivata? Se così è, come traghettiamo dall'annegamento in questa distopia all'immaginazione di un futuro di solidarietà multispecie?

La tempesta è certamente l'eco di un grande cambiamento. Rappresenta la fine di un certo mondo, sia in senso fisico – indica la sesta estinzione di massa – che in senso epistemologico e ontologico, per cui l'umano e la cultura dell'umano non si collocano più al di sopra di quegli esseri che si trovano relegati tutti insieme sotto il termine di Natura. In altre parole, la tempesta segnala la fine delle dicotomie concettuali tipicamente occidentali quali Natura/Cultura, Mente/Corpo, Umano/Animale e altre ancora. Ma la tempesta, nel film, è ben più di questo, poiché segnala il ciclo di ingiustizia che ancora si perpetua. Non riguarda soltanto l'estinzione di massa a cui stiamo assistendo in questo momento, quella di cui parla Elizabeth Kolbert², ma anche l'eco delle

1 Il film, realizzato grazie ai fondi di una borsa di studio della Culture and Animals Foundation, ha ottenuto il premio come migliore corto d'azione per il clima all'International Vegan Film Festival di Adelaide 2021 e il premio per la migliore animazione al Vegan Film Festival di Cracovia 2021, ed è disponibile al link <https://www.youtube.com/watch?v=1eED-qkdmic> (sottotitoli anche in italiano). Co-produzione, regia, ricerca, sceneggiatura, animazioni, montaggio SFX e video: Aron Nor; co-produzione, direzione artistica, illustrazione, animazione *frame by frame*: Mina Mimosa; co-produzione, ricerca, sceneggiatura, voce narrante umana: Maria Martelli; voce della giustizia: Oana Cristina Pușcatu; voce degli antenati: Teodora Retegan; voce di Aria: Aria in persona.

2 E. Kolbert, *La sesta estinzione*, trad. it. di C. Peddis, Beat, Milano 2016.

ingiustizie ambientali del passato, la devastazione che persone indigene e altri animali hanno subito a causa del colonialismo e del brutale furto di terre poi adibite a pascolo, che hanno fruttato enormi profitti ai bianchi europei. Una parte della risposta sta in questo e nelle violenze che da questo derivano.

C'è innanzitutto il riconoscimento di ciò che è stato fatto prima di noi e di quanto si continua a fare. La giustizia ambientale deve andare oltre la discussione sulle emissioni di anidride carbonica e immaginare un cambiamento più radicale. Ciò che dobbiamo comprendere è che il danno provocato dal colonialismo è la colonna portante del sistema che vige ancora oggi. In altre parole, il capitalismo si fonda sul furto, sullo sfruttamento del lavoro e sul soggiogamento di animali non umani fatti incessantemente riprodurre in condizioni atroci.

Non considerati commestibili, né sistematicamente disponibili come cavie, né passibili di esser uccisi per esser trasformati in prodotti consumabili, molti umani, semplicemente per il fatto di essere visti come membri della società, beneficiano di ciò che Simon Springer chiama «antropoprivilegio»³. Chiaramente alcuni umani ne beneficiano più di altri, ma le moderne società umane garantiscono a ciascuno di noi una certa dose di potere sulle vite degli altri animali, dal momento stesso in cui nasciamo come membri della specie dominante. Ovviamente, una porzione considerevole della popolazione umana non trae chissà quale beneficio da questo sistema. Molti umani provenienti dal Sud globale vivono in situazioni estremamente precarie. È quel 10% di individui che vive nel Nord del mondo che guadagna maggiormente dalle disposizioni attuali. Sono loro a beneficiare dalle leggi sulla proprietà – leggi che permettono di possedere altri individui, di farli riprodurre infinitamente sino a renderli disabili o inabili, di dissezionarli pezzo dopo pezzo per vendere i loro corpi sul mercato, guadagnandone cifre enormi. In un certo senso, la questione è semplice: non c'è modo di voltare pagina senza abolire il complesso animal-industriale.



3 Simon Springer, *Check Your Anthroprivilege! Situated Knowledge and Geographical Imagination as an Antidote to Environmental Speciesism, Anthroparchy, and Human Fragility*, in *Vegan Geographies*, in press.

Le prove che questo sistema è disastroso sono schiacciati, non solo per i modi strazianti e infernali, al limite dell'immaginazione, in cui gli altri animali sono trattati nei macelli, ma anche per innumerevoli altri motivi: condizioni di lavoro pessime, danni ambientali, rischio di pandemie – e l'elenco potrebbe continuare –, che mettono a repentaglio la vita di tante altre persone. Ci sono ancora moltissimi passi da compiere, a partire da dove ci troviamo, per poter arrivare a vivere in accoglienti società multispecie. Alcuni sono più semplici, altri sono più difficili e necessitano di un grande sforzo non solo in termini politici, di mobilitazione e organizzazione: parliamo dello sforzo di continuare a contrastare i valori antropocentrici, le norme e le pratiche specieiste e l'ideologia dell'umanesimo. Perché l'umanesimo? Perché si fonda sull'immagine ideale dell'uomo razionale, bianco, eurocentrico, cis, abile, visto come il padrone, il pastore o il guardiano di tutti gli altri.

***We Fly, We Crawl, We Swim* si fonda sulla tesi secondo cui la giustizia climatica è necessaria per realizzare qualsiasi altro tipo di giustizia. Nei nostri lavori⁴, in particolare, perseguiamo una giustizia che non sia solo orientata in senso ambientale, ma che racchiuda anche l'antispecismo e quanto richiesto da altri movimenti per la liberazione. Potete spiegare come, a vostro avviso, tali giustizie sono interconnesse e perché sia imperativo basare questi movimenti di giustizia sociale sulla giustizia ambientale?**

Uno dei nostri intenti principali, con questo film, è avvicinare l'antispecismo al movimento per la giustizia climatica. Facciamo un passo indietro per chiarire meglio: *lo specismo è una forma di discriminazione interindividuale, istituzionale ed epistemica che riflette le norme e i valori antropocentrici e che, direttamente e indirettamente, a un livello strutturale e individuale, danneggia gli individui non classificati come Homo sapiens*⁵. Nel paradigma umanista, gli animali non umani sono rappresentati come indegni o meno degni perché alcune loro caratteristiche sono definite in modo arbitrario e come qualitativamente diverse dall'umano, così da giustificare sia una considerazione iniqua sia il

4 Tra le altre cose, Zane McNeill ha co-curato con J.F. Brueck l'antologia *Queer and Trans Voices: Achieving Liberation Through Consistent Anti-Oppression*, Sanctuary Publishers, Londra 2020.

5 Questa interpretazione mette in relazione quanto dice Dinesh Wadiwel sulla violenza verso i non umani in *The War against Animals*, Brill, Leiden 2015, con la definizione di specismo di Oscar Horta in «What is speciesism?», in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», vol. 23, 2010, pp. 243-266.

sistema valoriale gerarchico stabilito dagli attori dominanti, i detentori del potere. In questo modo gli animali non umani si ritrovano al di fuori della categoria di “umanità” – posta in contrasto rispetto a quella di “animalità” – considerata virtuosa e meritevole di considerazione etica.

Poiché sentivamo che tali prospettive pervadevano le narrazioni mainstream sulle emissioni di anidride carbonica e sulla “crescita verde”, incentrate su approcci umanisti e neoliberali, abbiamo deciso di occuparcene. Nel nostro progetto, analizziamo come le questioni di giustizia sociale siano spesso interconnesse e come le ingiustizie siano frequentemente causate da un insieme di fattori comuni. E facciamo questo prendendo in considerazione diversi atti di violenza, cercandone le somiglianze e analizzando le storie che ci precedono. Possiamo pensare alla domesticazione violenta di altri animali, alla colonizzazione europea di terre indigene, alla tratta atlantica degli schiavi, e cogliere gli elementi che accomunano tutte queste forme di oppressione, come mostrato dal lavoro di David Nibert⁶. Tutti questi processi atroci hanno avuto un ruolo nella formazione dell'attuale sistema capitalista globale.

Ci sono molti modi in cui le diverse forme di oppressione si intersecano, per cui la nostra è una prospettiva decisamente intersezionale, che considera come diversi (non)umani abbiano risentito degli effetti dell'attuale sistema. Dagli animali non umani alla classe operaia, a chi abita nelle regioni più povere del pianeta, alle persone BBIPOC (Black, Brown, Indigenous, People of Color), (dis)abili, neurodivergenti, queer e trans, sex worker, alle donne e alle persone prive di istruzione o di una casa. La voce di tutt* ha valore, poiché ognuno di questi individui è vittima di una qualche forma di violenza intrinseca al sistema, sistema in cui i rischi non sono equamente condivisi. Dal nostro punto di vista è impossibile e fuorviante ignorare i problemi complessi e molteplici che le comunità marginalizzate affrontano e parlare in tal modo di una sola lotta.



6 Cfr. David Nibert, *Animal Oppression and Human Violence: Domesecration, Capitalism, and Global Conflict*. Columbia University Press, New York 2013.

La lotta per la liberazione si compone di molte battaglie che appartengono a chiunque sia marginalizzato. Dobbiamo trovare nuovi modi per affrontare i problemi sociali senza ignorare l'unicità di ogni individuo e di ogni lotta, portando alla luce le pressioni sociali e ambientali condivise – e combattere insieme per la liberazione. La risposta più semplice alla tua domanda – perché la giustizia ambientale è così importante? – è dunque perché, senza questo tipo di giustizia, difficilmente si otterrebbe qualsiasi altro tipo di giustizia per le comunità marginalizzate di cui si è detto. La giustizia climatica è collegata a tutto il resto. E lo è in quanto è fondamentale poter respirare, avere accesso ad acqua e cibo, avere una casa e una qualche possibilità di soddisfare le proprie necessità di base... Senza questo requisito minimo e indispensabile le altre forme di giustizia collasano e rimangono illusorie. Inondazioni, uragani, incendi, pandemie, ondate di caldo, mancanza d'acqua, siccità sono solo alcuni dei problemi pressanti che stanno bussando alla porta, e che portano forme di governo democratico verso esiti totalitari e fascisti.

Con questo film, volevamo rendere evidente che l'idea di giustizia climatica non si fonda sulle idee speciste e sui valori antropocentrici che ci hanno guidato fino a oggi e che chi detiene il potere è responsabile e va considerato imputabile per i danni diretti e indiretti causati alle vite degli animali non umani. Abbiamo affrontato la questione della giustizia attraverso quattro lenti. Il primo tipo di giustizia è definita riconoscimento, la seconda rappresentazione, la terza riguarda la distribuzione e la quarta la parità di partecipazione. Tutte queste forme di giustizia derivano dalla letteratura sulla giustizia ambientale e l'ecologia politica, come pure dai primi movimenti per la giustizia ambientale, caratterizzati da un forte impegno volto al mutamento dell'attuale sistema economico. Abbiamo ricontestualizzato alcuni di questi punti di vista per applicarli al caso degli animali non umani, basandoci su idee derivate dalle nuove concezioni politiche degli *Animal Studies*, in cui gli altri animali sono considerati attori politici – mantenendo ovviamente un approccio critico alla concezione umanista della giustizia.

Recentemente si è parlato molto di economia solidale e di transizione verso la sostenibilità ambientale. Il principale argomento è che il capitalismo è ciò che mercifica e sfrutta persone, animali non umani e ambiente. Per quali vie immaginate che possa realizzarsi una riforma dell'economia che porti a una società più equa e fondata sulla condivisione?

Questa è una domanda ampia e complessa. Ma in effetti non tutti i suoi aspetti sono parimenti complicati. Non ci vuole molto per rendersi conto che è sbagliato che alcune persone realizzino enormi profitti su ciò che per altr* è essenziale per vivere. Per cominciare bisogna allora eliminare la possibilità di ricavare profitti da ambiti come la sanità, gli alloggi e l'istruzione. E, per quanto riguarda i beni comuni, una volta eliminato il profitto, ci si potrà pensare assieme – i beni comuni sostengono noi e tutti i viventi.



Il suolo, l'acqua e l'aria non dovrebbero essere posseduti e distrutti per i capricci di alcuni soltanto. Ed è interessante vedere come il concetto di bene comune cambi nel momento in cui prendiamo in considerazione gli altri animali: ci rendiamo conto che la necessità di vivere in buoni rapporti è ancora maggiore, dato che molt* di noi (umani e non umani) dipendono dai beni comuni. La nostra salute (comune) non è solo individuale, ma anche collettiva e ambientale – non siamo slegat* dalla “natura” e la pandemia COVID-19 è solo una delle evidenze.

Nel pensiero ecofemminista, l'importanza dell'“Alterizzazione” [Othering] e la sua incorporazione nel dualismo natura-cultura è spesso considerata il principale fondamento delle strutture di potere egemoniche e del sistema basato sulla violenza. Potreste spiegare l'importanza di tale questione e come si collega con quelle legate al degrado ambientale, alla violenza specista e ad altre strutture oppressive?

Sì, certamente la contrapposizione natura-cultura si basa su un'ontologia moderna ed eurocentrica, che considera un tipo specifico di umano e la sua cultura come i principali agenti storici. Questa visione si fonda sull'idea secondo cui esisterebbe una “Natura” che sta lì fuori

e che costituisce lo sfondo e le risorse su cui si erge tale umano specifico. Come molti altri dualismi, anche questo implica una gerarchia che giustifica una relazione d'uso. In questo modo, il soggetto che detiene la Cultura sta da un lato, mentre gli oggetti, cose determinate e ottuse, fanno parte della Natura. Chiaramente, tale visione ignora del tutto che esistono al mondo altre relazioni tra attori diversi, che gli altri animali non sono macchine guidate dall'istinto, che il cosiddetto soggetto pensante non è universale, ma incarnato, e che questo modello binario possiede una storia e un luogo di nascita. In altre parole, quel che fa questo paradigma è imporre al mondo una visione eurocentrica, in cui gli altri esseri vengono considerati da una posizione di potere e di dominio. È un'altra modalità violenta attraverso cui il mondo viene categorizzato da agenti detentori del potere per giustificare una serie ben precisa di diritti di proprietà, di partecipazione politica e un certo tipo di relazione tra gli esseri. Non vogliamo porre troppa enfasi sul ruolo che le idee, i paradigmi e le ideologie giocano nel dare forma al mondo, restringendo l'orizzonte alla sola esistenza umana. Va tuttavia sottolineato che la visione che considera gli umani e la loro Cultura come separati dalla Natura ha giocato un ruolo essenziale nello spingerci verso la crisi climatica. La conoscenza dei popoli indigeni avrebbe garantito alla Terra un futuro migliore. E il trovarci su una ben altra strada dipende dall'espansionismo europeo, dalla sua relazione di dominio nei confronti della Natura e da tutti gli atti orribili radicati nello sviluppo del capitalismo.

Ciò che mi pare più incisivo del film è il suo offrire soluzioni – la sua visione non ci fa uscire soffocati*, ma fiduciosi* e interessati* a costruire un futuro sostenibile. Ci ha particolarmente colpiti la rappresentazione di una possibile società multispecie. Potreste spiegare l'importanza (e la potenza) di reimmaginare gli animali e l'ambiente come persone politiche, cittadini e abitanti a pieno titolo? Perché è necessario rielaborare il nostro sistema per includervi agenti più che-umani e attanti autonomi?

La questione politica è molto impegnativa. La parte del film che la riguarda riprende l'argomentazione di Donaldson e Kymlicka⁷ in cui si sostiene che gli altri animali andrebbero visti come agenti politici

7 Sue Donaldson & Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011.

aventi una voce nelle nostre questioni di politica comune. Quindi, è anzitutto necessario considerare gli altri animali come agenti politici proprio perché questo permette di includere le loro prospettive e i loro bisogni nei processi sociali – come agenti attivi, e non come esseri che vadano semplicemente protetti e salvaguardati –. Anche il lavoro di Eva Meijer⁸ ci ha influenzati molto, nella trattazione dei linguaggi degli altri animali e nell'esplorare la necessità di comunicare con loro, così da cambiare collettivamente le nostre istituzioni.



Considerare gli animali non umani come attori politici è diverso dal considerare l'ambiente in tal senso. Dal nostro punto di vista, sono gli individui (non)umani che dovremmo considerare agenti i cui bisogni, desideri e voci devono essere inclusi nel processo politico decisionale. Ma questo non significa che non dovrebbero esserci tutele per le foreste, per fare un esempio. Quanto detto significa invece che gli individui dovrebbero possedere diritti inviolabili e che non dovrebbero poter essere sacrificati per il “bene superiore” dell'ecosistema. Alberi, fiumi e piante non hanno bisogno di essere considerati cittadini in questo senso, con diritti positivi e negativi. In ogni caso, arrecare loro danno può danneggiare gli individui che ne dipendono ed è dunque importante proteggere l'ambiente, proprio perché è ciò che permette agli individui di vivere una buona vita. Ma non vorremmo spingerci a parlare della necessità di socializzazione o di imparare delle regole sociali, perché una foresta non è un individuo – o almeno non come lo sono un cane o un umano.

Alcun* considerano il paradigma dei diritti troppo antropocentrico, o liberale, o pensano che esso accordi eccessiva legittimità al potere statale – queste sono critiche che accogliamo e con le quali fino a un certo

8 Eva Meijer, *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*, Vol. 1, New York University Press, New York 2019.

punto possiamo anche essere d'accordo. E, in qualche misura, ci opponiamo a certi diritti, come il diritto umano a considerare altri animali come proprietà. In ogni caso, la nostra risposta è che non avere alcun tipo di diritto per gli individui marginalizzati (in questo sistema) costituirebbe una situazione peggiore. Certo, possiamo anche criticare il paradigma dei diritti, ma quando le persone sono troppo sospettose circa l'idea dei diritti animali, o dei diritti di altri individui che al momento non ne hanno, invece di essere imbarazzate dal contrario, dovremmo essere in grado di mettere in discussione la loro agenda politica. I diritti possono essere usati tatticamente per compromettere e disarmare la sovranità umana, cosicché gli altri animali abbiano maggiori possibilità di sopravvivere alla discriminazione sistematica.

In *Zoopolis*, Donaldson e Kymlicka accordano diritti a tutti gli animali non umani; i diritti positivi variano se gli animali vivono all'interno delle comunità umane e sono stati "addomesticati" (come mucche e cani) o non sono completamente dipendenti dagli insediamenti umani – in altre parole, se sono "liminali" (come i colombi o i corvi) –, o se si trovano al di fuori della sfera umana, liberi di spostarsi (come i cervi o gli orsi). Ogni categoria è vista in modo diverso in base ai legami che ha, allo spazio che occupa e alla relazione che intrattiene con il territorio. Gli autori parlano di cittadinanza, "abitanza" [*denizenship*] e comunità sovrane. Questa strategia può non essere perfetta, e dovremmo in ogni caso problematizzare la concettualizzazione della sovranità, le presunte relazioni naturalizzate col territorio, e chi stabilisce tali concetti. Tuttavia, il vedere gli altri animali come attori politici è un modo per riconoscere le nostre relazioni interspecifiche con loro, anziché ignorarle, e rappresenta un passo in avanti nella considerazione degli altri animali come pazienti morali. Per esempio, la categoria "animali liminali" può contribuire a far fronte ad alcuni problemi delle teorie tradizionali dei diritti animali, teorie che trattano solo la dicotomia "domestico/selvatico" e che pertanto dimenticano o invisibilizzano altri animali che vivono fra noi. Se al contrario assumiamo un punto di vista welfarista, diventa chiaro che lo sforzo di ridurre la violenza inflitta agli altri animali è raramente perseguita per il loro interesse, dal momento che si limita ad "aggiustare" un sistema che resta danneggiato, spesso con l'intento di convincere i consumatori che esista un modo etico per sfruttare e uccidere. Chiaramente quanto suggerito non è sufficiente – è il riconoscimento di diritti inviolabili che potrà portare alla fine dell'intera industria di sfruttamento, e sappiamo bene quanto poco questi diritti contino e quanto più in là ci dobbiamo spingere rispetto ai diritti negativi.

L'approccio ecologista considera gli altri animali come parte della Natura e così, alle volte, giustifica l'uccisione di alcuni individui per salvare altre specie in pericolo o interi ecosistemi. Sacrificare individui per il "bene superiore" è qualcosa che nessuno oserebbe proporre nel caso degli umani (e con buone ragioni) e, pertanto, dovrebbe essere facile comprendere che tale approccio è problematico e specista. L'approccio abolizionista, al contrario, venendo dalla teoria dei diritti animali, costituisce una risposta più radicale al welfarismo, risposta con la quale ci troviamo d'accordo per molti aspetti. Una questione, però, rimane a nostro avviso problematica: l'inamovibile convinzione che esista una separazione completa tra umani e altri animali. Non solo ciò non è realmente possibile – né concettualmente né praticamente –, ma nemmeno ci sembra una soluzione ottimale. Non perché non comprendiamo gli squilibri di potere o le pratiche violente che pervadono le società umane, ma perché non pensiamo che gli umani possano semplicemente ritirarsi dalla presa sulle vite degli altri animali senza un controllo biopolitico o senza altre forme di violenza che garantiscano che le vite umane e non umane non si incontrino. Dal nostro punto di vista, è necessario trovare dei modi per vivere tra altri animali, socializzare con loro, condividere e restituire gli spazi sottratti, fornire cure, libertà, mobilità, insomma trovare modi per co-esistere. Abbiamo la responsabilità di accertarci che i bisogni degli umani, le loro priorità e la loro sicurezza, non si realizzino a scapito degli altri animali e che gli interessi di questi ultimi siano presi in considerazione. Non possiamo ignorare che siamo sempre immers* nella natura, in interazioni con altre specie, in relazione con tutti e in grado di modificare l'ambiente in cui tutt* viviamo. Non possiamo evitare di intervenire sulle vite degli altri animali, perché di fatto non siamo separat* da loro.

Accennate al fatto che i santuari sono degli esempi di «luoghi di possibilità». Potete spiegarci in che modo reimmaginare il mondo non-umano come a noi imparentato sia un aspetto fondamentale per interrogare le strutture di potere normative e per reimmaginare le nostre infrastrutture e il nostro mondo assieme ai più-che-umani?

La parentela è una strada attraverso cui possiamo pensare, sentire e agire in relazione con gli altri animali. Esiste un concetto di parentela con un significato esteso, nel senso che siamo tutt* terrestri e abbiamo tanto in comune – il bisogno di nutrimento e di un ambiente sano, la nostra storia di co-evoluzione condivisa, con antenati comuni e comuni pressioni ambientali. Tutti questi fattori spingono verso quello

che Matthew Calarco ha chiamato «indistinzione»⁹ – indistinzione nel senso per cui la divisione uomo/animale non ha più motivo d’essere, biologicamente, ontologicamente, empiricamente e, va da sé, politicamente. Poi c’è la parentela in senso più letterale – l’aver relazioni specifiche con individui specifici, costituire “famiglie” che sono più-che-umane, non-eteronormative, multispecie. E questo accade abbastanza spesso con i *pet*, gli animali “d’affezione”. Ma in alcuni santuari, relazioni famigliari si realizzano anche con animali non umani la cui individualità è sminuita nell’ambito della società specista (si pensi agli animali da allevamento). Questo ha importanti implicazioni, in quanto stravolge l’ordine “normale”. L’essere che altri uccidono e mangiano diventa un tuo parente, la sua vita dipende dalla tua vita e la tua felicità dipende dalla sua felicità – proprio come accade con chiunque ami profondamente e a cui tieni. Le possibilità che tutto ciò apre devono ancora essere esplorate – come sarebbero le nostre relazioni con gli altri animali se si basassero sulla cura, il rispetto, l’ammirazione, la fiducia e il consenso? Se gli altri animali potessero scegliere di vivere insieme a noi, lo farebbero? Non sarebbe stupendo scoprirlo e permettere loro di scegliere?

Questo film non aggira il male perpetrato nei confronti dei non umani e delle comunità umane marginalizzate. Come si può parlare di responsabilità quando il capitalismo ha letteralmente mietuto milioni di vittime? Come si può cogliere e razionalizzare questo male che sembra così difficile da comprendere? Con questa consapevolezza, quali compensazioni possono e dovrebbero venire offerte a queste comunità? Che cosa significa “rendere giusto il vivere”?

Porsi questa domanda è esattamente il punto. Di più: non tanto porla, ma rendere possibile a coloro che sono stati mess* a tacere di avere voce in capitolo. Non è una domanda a cui noi dovremmo rispondere. È una domanda che dovremmo portare in primo piano. È inoltre nostro compito (in quanto activist*) cambiare i termini del dibattito, per permettere alle voci a cui viene imposto il silenzio di potersi esprimere su questi problemi – e non solo per “aggiungere qualcosa” a quanto già detto, ma per costruire nuovi modi per dibattere e parlare che non necessariamente si pongano in continuità con le leggi e i valori oggi

9 Matthew Calarco, *Beyond the Anthropological Difference*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

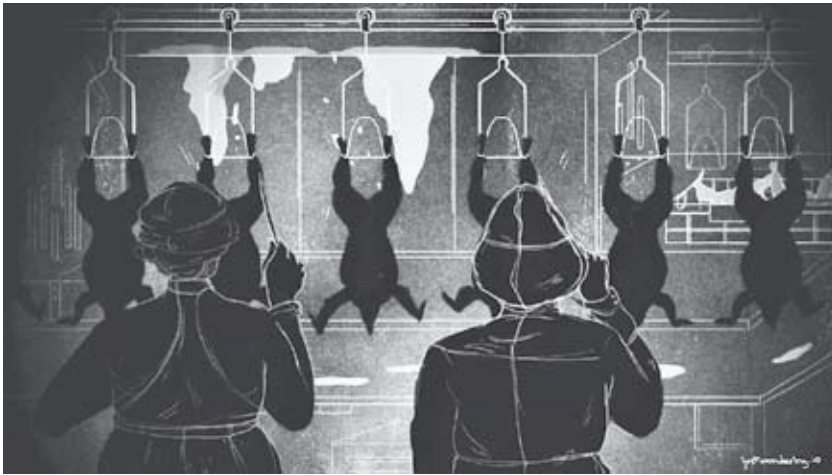
considerati legittimi.



Per esempio, sarà sempre difficile battersi per l’*agency* degli animali e per la loro partecipazione politica nell’ambito di legislazioni che li considerano beni di proprietà. Rendere la vita giusta è, e dovrebbe essere, una pratica costante, in cui sia il processo sia l’intento vengano decisi insieme. Questa vita giusta dovrebbe essere guidata da principi che proteggano i marginalizzat*, che permettano loro di prendere parola. Dovrebbe essere non-coercitiva e non-punitiva. È una cosa fattibile. O almeno, possiamo provarci.

«Il nostro mondo è globalizzato, ma il rischio non lo è» è un concetto molto potente di questo film. Ho pensato a come il termine “sostenibilità” allontani la responsabilità dei danni dovuti al consumo delle risorse dai veri colpevoli in direzione delle vittime del cambiamento climatico e del capitalismo. Anche negli Stati Uniti è la popolazione rurale, povera, nera che vive in genere nei pressi degli allevamenti. Questo è un chiaro esempio di razzismo ambientale – le loro comunità, la loro terra, i loro stessi corpi sono inquinati, e così loro stessi diventano emblema di tossicità ambientale e corporea – e, ciò nonostante, generalmente gli/le activist* li incolpano perché lavorano e vivono in tali spazi. Perché le popolazioni marginalizzate risentono dei rischi più alti del cambiamento climatico e qual è la responsabilità di chi vive in quelle regioni del mondo che contribuiscono a tutto questo?

In un certo senso, hai già risposto a parte della domanda – le popolazioni marginalizzate corrono un rischio maggiore proprio perché sono viste dalla classe dominante come aventi meno valore e meno dignità.



Non sono loro che traggono beneficio da questo sistema, ma sono loro che ne pagano i costi. In ogni caso, è importante rendersi conto di quanto ognun* di noi ne tragga beneficio – senza sensi di colpa e senza vergogna. Quando pensiamo alla nostra responsabilità, dobbiamo correlarla alla nostra posizione, al nostro potere e al nostro privilegio. Per esempio, Timothy Pachirat¹⁰ ha scritto che le persone che comprano la “carne” stanno pagando altr* per fare il lavoro sporco e pericoloso di uccidere gli altri animali al loro posto – sono costoro che dovrebbero essere ritenuti responsabili, ben più di chi sta solamente cercando un impiego per sopravvivere. E poi, naturalmente, le persone che comprano “carne” comprano soltanto ciò che viene loro offerto da un’industria che è enorme e sovvenzionata dai governi. C’è sempre qualcuno al di sopra, che detiene più potere di noi, ma questo non significa che dovremmo sottovalutare il potere che noi stessi esercitiamo. E non si tratta qui di etiche di consumo liberali – si tratta di boicottaggio politico, di integrità nelle nostre vite di tutti i giorni, si tratta di individuare le cose che possiamo fare: alcune di queste sono davvero alla portata di tutt*. Nei circoli di sinistra che si occupano di cambiamento climatico, vi è una certa ritrosia a parlare dei consumi individuali, in quanto non in grado di modificare l’impianto industriale. E sia: c’è anche bisogno di cambiamenti strutturali. Ma siamo davvero giustificat* a non cambiare niente nelle nostre vite, quando sosteniamo il cambiamento?

10 Cfr. Avi Solomon, «Working Undercover in a Slaughterhouse: an interview with Timothy Pachirat», in «Medium», 2014. Disponibile online all’indirizzo <https://medium.com/learning-for-life/working-undercover-in-a-slaughterhouse-an-interview-with-timothy-pachirat-c6d7f37eef9c>.

Ci ha molto colpiti la frase «se nemmeno il tuo corpo è di tua proprietà, come può esserci giustizia?». Nel film, avete mostrato delle galine in batteria in un allevamento, ma ho pensato anche al complesso industrial-carcerario, alle battaglie per la giustizia riproduttiva, alla servitù debitoria in cui molt* di noi sono intrappolati all’interno di questo sistema capitalista. Abbiamo l’impressione che sotto il capitalismo, molti dei nostri corpi non siano nostri – sono usati come strumenti, mercificati per il capitale e la produzione. Abbiamo pensato che i movimenti di liberazione delle persone trans e disabili possano essere un modo per riappropriarci dei nostri corpi. Ci potete parlare di come a vostro avviso la giustizia e l’autonomia incarnate nei movimenti di liberazione rappresentino un sovvertimento e una sfida al capitalismo?

Certo! Quella è una frase che rende evidente quanto le lotte antispeciste siano interconnesse alle lotte femministe, antifasciste e queer. È una questione imprescindibile quella dell’autonomia dei corpi, che è valida anche quando rifiutiamo il dualismo mente/corpo e la loro separazione. Alle volte è necessario lavorare con le parole che abbiamo a disposizione, con ciò che possiamo in questo momento, in modo da progredire e realizzare più azioni di liberazione in futuro. La giustizia per la disabilità è, per esempio, un ambito di incredibile creatività e di resistenza contro il desiderio capitalista di ricavare profitto dai corpi. E ci sono molti elementi comuni e molta forza che si potrebbero trovare portando avanti queste lotte insieme, imparando reciprocamente e dai diversi movimenti. Non è possibile abbattere il capitalismo lasciando che prosperino altri sistemi di oppressione. Non spariranno da soli. Se non si presta attenzione alle voci di coloro che sono disabili, o trans, come possiamo essere cert* che il nuovo sistema non sarà abilista, o cisnormativo? La rivendicazione del corpo può essere vista, in parte, come un rifiuto della separazione umanista e cartesiana di mente e corpo, un rifiuto a considerare i nostri corpi come “risorse” per il capitale.



Noi siamo i nostri corpi e i nostri corpi possono essere forze politiche. In effetti, già lo sono.

Quale potere deriva dall’abbracciare la nostra animalità? Esiste una lunga storia che vede la categoria di “umano” utilizzata per opprimere e animalizzare persone marginalizzate e molt* ancora si sentono ferit* quando vengono paragonat* a non umani. In quali modi il dichiarare “anch’io sono un animale” offre uno spazio in cui immaginare una liberazione multispecie e in cui costruire una solidarietà che abbracci il mondo più-che-umano?

Ottima domanda! Diciamo soltanto che, dal nostro punto di vista, non è tanto una questione di abbracciare la nostra “animalità”, intesa come il nostro lato primordiale o naturale. E questo perché l’umanità non è qualcosa che sia emersa dall’“animalità” – ciò è anzi parte del problema che cerchiamo di affrontare. Da un punto di vista evolutivo, l’umano è un animale specifico e specializzato come tutti gli altri, non ci siamo “evoluti dagli animali”, come alcuni umanisti sostengono. Quindi, anziché assumere una posizione discontinua o graduale, esiste la possibilità di una comprensione pluralista del processo evolutivo, che non ponga l’uomo all’apice della gerarchia.

Le persone rispondono negativamente quando vengono paragonate ad altri animali, perché l’“animalità” è stata utilizzata come categoria abietta per giustificare azioni dannose verso chiunque ricadesse al suo interno. Nel corso della storia, diversi individui – anche molto diversi tra loro – non considerati pienamente umani da chi deteneva il potere sono stati categorizzati in questo modo. Non c’è quindi da stupirsi se molte persone non rispondono in modo positivo quando questa vicinanza viene evocata. Questa categoria è stata utilizzata per marcare un “altro” considerato meno degno. Data questa realtà storica, la tendenza a prenderne le distanze è comprensibile, è un modo per proteggersi – “l’animale” può essere ucciso, “l’umano” non dovrebbe. A nostro avviso, però, abbracciare valori antropocentrici e umanisti sfocia in un perpetuarsi della violenza. L’ “animalità” è ancora considerata una condizione miserabile e svilente e che permette di inquadrare l’identità “umana” per contrapposizione. Proprio per questo pensiamo che sia fondamentale emancipare e ridefinire “l’animale” allontanandolo dal paradigma umanista per poter affrontare adeguatamente il problema. Dobbiamo continuare a criticare le politiche fondanti la dicotomia umano/animale, che giustificano lo specismo e altri pericolosi -ismi.

A ogni livello cui si possa pensare, ontologico, empirico o politico, l’idea che gli umani gli umani siano, o debbano essere, considerati come esseri superiori è stata messa in discussione molte volte. Il film cerca di mostrare che siamo tutti esseri-animale, esseri incarnati e vulnerabili

dotati di certe caratteristiche peculiari che definiscono la nostra esperienza. Proviamo dolore e piacere e ci muoviamo tutt* nella stessa direzione, volando, strisciando o nuotando. Possediamo caratteristiche comuni – dati i nostri comuni antenati, e perché condizionati dalle stesse pressioni selettive. In quanto umani siamo vicini di evoluzione degli altri animali, non stiamo più in alto sulla scala dell’essere. Riappropriarsi del termine “umanismo” scrostandolo della concezione eurocentrica è soltanto un mero aggiustamento che permette l’accesso a un maggior numero di viventi all’interno del circolo morale, ma non mette adeguatamente in discussione lo specismo e la sovranità de “l’umano”. In altre parole, così facendo non si revoca l’immagine del soggetto ideale attorno cui viene tracciato il circolo morale, né la dimensione gerarchica su cui si basa l’identità de “l’umano”, né la storia e la filosofia della dicotomia umano/animale. Per non parlare del fatto che l’approccio che vuole tracciare una linea lì dove finisce “l’umano” è spesso, se non razzista, abilista o essenzialista, che è esattamente ciò a cui ci opponiamo. Non ci opponiamo al fatto che ogni essere, ogni specie, sia diverso e abbia i propri bisogni e le proprie particolarità. Ci opponiamo all’universalismo, all’essentialismo, e ai valori antropocentrici che vanno di pari passo con l’umanismo e le sue politiche. Noi criticiamo che gli umani siano animali con qualcosa in più che li renderebbe completamente diversi. Così come criticiamo l’idea che “l’umano” sia opposto a “l’animale”. Dal nostro punto di vista, gli umani sono animali specifici e, anche se tutte le specie e tutti gli individui hanno caratteristiche distinte, non esiste alcun “abisso” che separa umano e animale. Questa dicotomia, e la metafisica che la supporta, sono state sottoposte a numerose critiche; pensiamo che il nostro lavoro si ponga in continuità con questa linea di pensiero. È importante comprendere la storia dell’umanismo ma anche che cosa si intenda quando si sostiene l’esistenza di una linea definita che separerebbe gli umani dagli altri animali. Tali posizioni sono semplici fraintendimenti derivanti da una mancanza di conoscenza in ambito biologico o sono, invece, affermazioni con implicazioni profonde, ontologiche o politiche? Noi pensiamo che sia corretta la seconda affermazione: ed ecco perché il nostro lavoro antispecista si concentra proprio su questa. Parlare de “l’animale che dunque sono” non significa soltanto riaffermare un tema di comune consenso scientifico, ma è anche una dichiarazione politica che va di pari passo con la critica all’umanismo e la sua metafisica antropocentrica – una dichiarazione che sfida un sistema oppressivo e le sue attuali strutture di potere.

Traduzione dall’inglese di Ilaria Toson