UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

Verso una giustizia multispecie:
intersezionalità e integrazione del mondo non umano nelle teorie di giustizia sociale

Relatrice: Ch.ma Prof.ssa Bassi

Laureanda: Eliana Marsili
matricola: 2016703

ANNO ACCADEMICO 2024-2025

Non esiste una cosa come la lotta univoca,
perché non viviamo vite univoche
Audre Lorde

Ad Arianna che non ha mai smesso di credere in me
A Nuvola che ogni giorno mi rivela cosa sia l'amore
A tutte e tutti gli altri animali non umani che sto
imparando a conoscere, capire e rispettare

INDICE

INTRODUZIONE 1

CAPITOLO I
TEORIE DELLA GIUSTIZIA E SVOLTA POLITICA DELL'ETICA ANIMALE: OLTRE L'ANTROPOCENTRISMO 5

1. Ripensare la giustizia: la critica di Martha Nussbaum a John Rawls 5
   1.1. L'approccio delle capacità un nuovo paradigma per la giustizia sociale 9

2. La svolta politica dell'etica animale: Donaldson, Kymlicka e Cochrane 12
   2.1. La proposta di una cittadinanza multispecie: il modello di *Zoopolis* 13
   2.2. La teoria dei diritti animali senza liberazione: il modello di Cochrane 20

3. Il contributo di Eva Meijer: linguaggio, *agency* e la riflessione sull'ingiustizia 27

4. La giustizia multispecie come ripensamento radicale della giustizia 31

CAPITOLO II
INTERSEZIONALITÀ E ANTISPECISMO: L'INTRECCIO DELLE OPPRESSIONI 39

1. Origini e significato del concetto di intersezionalità 39
   1.1. Premessa 39
   1.2. Una genealogia dell'intersezionalità 42
   1.3. Gli antecedenti del pensiero intersezionale 44

2. Intersezioni tra le oppressioni e il confronto con lo specismo 49
   2.1. Animalizzazione e oggettificazione come meccanismi di dominio 50
   2.2. Femminismo e antispecismo: genealogie di un'alleanza 53
   2.3. «Non è che un animale»: lo scandaloso paragone di *Un'eterna Treblinka* 59
   2.4. *Bestie da Soma*: un'analisi intersezionale di abilismo e specismo 70

3. Perché un approccio intersezionale? 80

CAPITOLO III
L'INTRECCIO DI RAZZA E SPECIE: IL MODELLO DI CLAIRE JEAN KIM 85

1. L'impasse delle analogie e la necessità di un nuovo sguardo 85

2. La disputa di Chinatown: analisi di un conflitto a tre vie 88
2.1. La lente della crudeltà 89
2.2. La lente del razzismo 90
2.3. La lente del danno ecologico 91

3. Dalla lente singola alla visione multi-ottica: il paradigma analitico di Kim 91

4. Apparato teorico di Kim 93
4.1. Il multiculturalismo e gli studi post-coloniali 93
4.2. Le premesse teoriche del pensiero di Kim 94

5. Pensare insieme razza e specie: l'etica del riconoscimento 99

CAPITOLO IV
VERSO UNA POLITICA DI LIBERAZIONE TOTALE 102

1. Dalla diagnosi di Kim al progetto abolizionista di Pellow 102
1.1. Metodologia e contesto dell'analisi di Pellow 103

2. Radicalismo e la rottura sistemica della Liberazione Totale 105
2.1. Una mappatura dei movimenti animalisti: welfarismo, pragmatismo e abolizionismo 105
2.2. Il Punto di rottura: delusioni, conflitti e la scommessa di *Total Liberation* 107
2.3. La necessità storica della Liberazione Totale 113

3. Fondamenti teorici della Liberazione Totale 114
3.1. L'eredità del femminismo critico ed ecofemminismo 116
3.2. L'eredità della teoria critica della razza 117
3.3. L'eredità della giustizia ambientale 118
3.4. L'eredità della criminologia verde 120
3.5. Un'unica lotta: l'eco delle oppressioni nella teoria della Liberazione Totale 121

4. Pilastri della Liberazione Totale 123
4.1. La ridefinizione della disuguaglianza 123

4.2. Liberazione come prassi: etica, anarchismo, anticapitalismo e azione diretta 125
4.3. Un'etica di giustizia e anti-oppressione per tutti gli esseri 126
4.4. Anarchismo e anticapitalismo 132
4.5. Giustificazione dell'azione diretta 138
4.6. L'azione diretta come pratica di Liberazione Totale 139

5. Un abolizionismo per il XXI secolo? Bilancio e prospettive 146

CONCLUSIONI 149

BIBLIOGRAFIA 153

Introduzione

Le relazioni tra esser umani e animali non umani, così come il ruolo che questi ultimi occupano nella riflessione morale e politica, costituiscono interrogativi centrali nella storia del pensiero filosofico. Prima di procedere, è opportuna una precisazione terminologica: pur essendo gli esseri umani parte del regno animale, in questo elaborato si utilizzerà il termine "animale" per indicare "animale non umano" per ragioni di scorrevolezza. Questa scelta linguistica non è neutra ma mira a decostruire l'eccezionalismo umano, ovvero quella concezione fuorviante che presuppone una distinzione metafisica e ontologica tra uomo e animale, attribuendo al primo una superiorità intrinseca.

Sin dall'antichità, infatti, la filosofia si è interrogata sul ruolo degli animali, sulle loro capacità e sulle possibilità di riconoscere loro qualche tipo di valore intrinseco. Tuttavia, questo tipo di riflessioni sono generalmente state influenzate da un paradigma antropocentrico che, conferendo valore unicamente al genere umano, ha relegato gli animali non umani ai margini della riflessione morale e politica. Solamente in tempi più recenti, e soprattutto in seguito alle scoperte darwiniane, il dibattito filosofico ha iniziato a dedicare maggiore attenzione alla natura delle relazioni tra umani e animali non umani. La rivoluzione darwiniana, infatti, decostruendo il pregiudizio che vedeva una netta separazione degli umani rispetto agli animali, ha contribuito a dimostrarne invece la continuità biologica che li accomuna. Questo cambiamento di prospettiva ha spinto filosofi, scienziati e ricercatori in diversi ambiti a interrogarsi sulla premessa antropocentrica che aveva escluso gli animali non umani dalla riflessione etica e politica. Da tema marginale della riflessione filosofica, la "questione animale" ha acquisito una crescente centralità nel dibattito contemporaneo, anche grazie all'affermazione degli *Animal Studies* come campo di ricerca interdisciplinare. Con tale espressione si intende l'insieme delle riflessioni etiche, filosofiche e giuridiche che interrogano lo statuto e il trattamento degli animali non umani da parte dell'essere umano.

La presente tesi si colloca perciò all'interno di questo campo di studi, partecipando alla riflessione filosofica sullo statuto sociale e politico dell'animale e contribuendo ad arricchire un discorso ormai sempre più variegato e articolato, che mira ad includere gli animali non umani all'interno delle teorie di giustizia sociale. È grazie alle diverse posizioni che si sono susseguite nel tempo e alle diverse voci che hanno contribuito al dibattito, che la questione animale ha assunto un ruolo fondamentale nel panorama filosofico contemporaneo. Le teorie di giustizia sociale, infatti, eccetto per alcuni casi isolati, hanno storicamente perpetuato un paradigma antropocentrico che ha precluso agli animali non umani la possibilità di essere considerati come

soggetti di giustizia. In epoca contemporanea, grazie ai progressi scientifici e alle ricerche condotte in materia animale si è cominciato a riflettere sugli animali e sulle cruciali questioni di giustizia che sollevano: quali diritti potrebbero essere riconosciuti agli animali non umani? Quali doveri morali e politici spettano agli esseri umani nei loro confronti? E soprattutto, come pensare una teoria della giustizia che includa anche gli animali?

Questi interrogativi rappresentano alcune delle domande considerate nel presente lavoro, il quale si propone di analizzare i presupposti filosofici necessari per poter pensare ad una forma di inclusione degli animali non umani all'interno della sfera morale e politica. L'obiettivo primario è dunque quello di dimostrare come la questione animale non sia unicamente una questione etica ma anche una questione di giustizia sociale, ed in quanto tale merita un suo riconoscimento all'interno della riflessione contemporanea sulla giustizia. A tal fine, si ritiene che un paradigma di giustizia multispecie, sviluppato grazie ad un approccio intersezionale, possa rappresentare una prospettiva innovativa capace di ridefinire le teorie tradizionali di giustizia. Un approccio di questo tipo, infatti, se da un lato mette in evidenza le carenze delle teorie tradizionali di giustizia, dall'altro offre una visione più inclusiva, capace di riconoscere le profonde interconnessioni tra umani e animali.

Alcune delle domande alle quali la presente tesi cercherà di fornire risposta sono dunque le seguenti: perché le teorie di giustizia sociale dovrebbero includere anche il mondo non umano? Quali modalità esistono per poter contribuire al raggiungimento di un quadro teorico ed applicativo di giustizia multispecie? Quali sono le implicazioni etiche e politiche di un modello di giustizia che vada oltre l'uomo? Questi interrogativi, già oggetto del dibattito filosofico, saranno qui riconsiderati e analizzati, identificando i punti di forza e i limiti delle varie prospettive proposte. Obiettivo del lavoro è dunque quello di identificare un paradigma di giustizia multispecie che superi il confine umano, abbracciando anche la dimensione del non-umano.

La scelta di sviluppare una tesi che esamina tali questioni trae origine da una riflessione personale maturata nel corso degli anni e alimentata da esperienze che hanno reso evidente la necessità di ripensare il rapporto con il mondo non umano. Se da un lato alcuni animali – specialmente quelli domestici – sono progressivamente entrati all'interno della nostra vita quotidiana a tal punto da essere considerati parte integrante delle nostre vite, dall'altro lato si assiste a una crescente oggettificazione degli animali, considerati come mezzi da cui trarre profitto. Questa oscillazione tra umanizzazione e oggettificazione degli animali solleva interrogativi profondi sul ruolo di questi all'interno delle nostre società e sull'urgenza di comprendere le relazioni ambigue e controverse che intratteniamo con il mondo non umano. Parallelamente, l'emergere degli *Animal Studies*, la nascita di movimenti per la giustizia

ambientale, gli studi sull'intersezionalità e gli sviluppi dell'etologia, della psicologia cognitiva e delle neuroscienze, hanno contribuito a fornire nuovi strumenti per poter pensare una forma di giustizia sociale estesa anche al mondo non umano.

Per questo elaborato si è deciso di adottare un approccio intersezionale capace di riconoscere le radici comuni delle diverse forme di oppressione grazie al quale sarà possibile proporre una visione olistica ed inclusiva di giustizia. Tale prospettiva non solo sfida il tradizionale modello antropocentrico ma offre anche degli strumenti utili che consentono di esaminare le analogie tra le varie forme di oppressione – specismo, razzismo, colonialismo, sessismo – e di mettere in luce le profonde interconnessioni che le legano. Un simile orientamento si ritiene particolarmente efficace ai fini degli obiettivi prefissati in quanto non solo permette di riconoscere le connessioni tra le diverse forme di ingiustizia ma offre anche un modello di elaborazione di una giustizia multispecie che integri umani e animali non umani all'interno di un paradigma condiviso.

La presente tesi si propone allora di esplorare la possibilità e la necessità di una giustizia multispecie, articolando un percorso che, partendo dai limiti delle teorie classiche di giustizia, culmina in un modello di liberazione radicalmente inclusivo.

La prima parte delinea i presupposti filosofici per pensare una giustizia oltre i confini umani. L'analisi prende avvio da John Rawls, evidenziandone i limiti strutturali quando applicata al mondo non umano. Successivamente, verranno esaminati approcci alternativi come quello di Sue Donaldson, Will Kymlicka e Alasdair Cochrane, i quali, pur avendo il merito di includere gli animali nella riflessione politica, presentano a loro volta delle criticità. Si argomenterà come tali limiti rendano necessario lo sviluppo di un modello di giustizia fondato su un approccio intersezionale, che si configurerà come lo strumento teorico principale per pensare una nuova forma di giustizia più inclusiva e applicabile al mondo non umano.

La seconda parte approfondisce questo strumento, analizzando l'intersezionalità come concetto e strumento per svelare le connessioni tra diverse forme di oppressione. In particolare, si esaminerà lo specismo come forma di dominio sistemico, mostrando come le gerarchie e le discriminazioni esercitate sugli esseri umani – sessismo, razzismo, abilismo – si fondino su logiche analoghe a quelle che giustificano lo sfruttamento dei non umani. Si sosterrà quindi che una lotta efficace contro qualsiasi forma di dominazione debba necessariamente includere anche la liberazione animale.

Il terzo capitolo applica concretamente la lente intersezionale al nesso tra razzismo e specismo, grazie al pensiero di Claire Jean Kim. Analizzando le dispute sociali in cui le istanze antirazziste e quelle animaliste entrano in conflitto, si metterà in luce l'inadeguatezza delle "lenti singole" e l'urgenza di una visione "multi-ottica". Verrà delineato l'apparato teorico di Kim che, fondandosi

su costruttivismo e intersezionalità, culmina nel concetto di “tassonomie sinergiche” per spiegare come razza e specie siano categorie co-costituite. Il capitolo posizionerà il lavoro di Kim come il ponte teorico indispensabile per superare una visione frammentata delle lotte e approdare a una proposta politica più olistica.

Infine, la parte conclusiva della tesi converge verso il modello di Liberazione Totale di David Naguib Pellow, presentandolo come la naturale evoluzione del percorso critico-filosofico fin qui tracciato. L’analisi si concentrerà sul suo progetto di abolizionismo democratico multispecie, mostrandolo come un’alternativa valida e necessaria per ridisegnare i confini della giustizia sociale. Verrà argomentato come la prospettiva di Pellow, radicalmente inclusiva, offra un quadro teorico e politico per affrontare le radici comuni delle oppressioni e per promuovere un profondo cambiamento delle strutture morali, sociali e istituzionali.

Attraverso questo percorso, si auspica di far luce sulle complesse relazioni con il mondo non-umano, stimolando una riflessione filosofica e un dibattito interdisciplinare che coinvolga diverse figure specialistiche. Tale dialogo mira a promuovere le basi per la costruzione di un’etica globale che consideri le urgenti sfide della nostra epoca. In questa prospettiva, si ritiene che la costruzione di un paradigma di giustizia multispecie non sia solo un ideale etico ma una necessità per garantire un futuro sostenibile e più equo per tutte le forme di vita.

CAPITOLO I

Teorie della giustizia e svolta politica dell'etica animale: oltre l'antropocentrismo

1. Ripensare la giustizia: la critica di Martha Nussbaum a John Rawls

All'interno del dibattito filosofico contemporaneo sulle diverse teorie di giustizia un riferimento imprescindibile è certamente la teoria della giustizia formulata da John Rawls in *A theory of Justice* (1971)[1]. In quest'opera il filosofo americano presenta il suo concetto di giustizia come equità – *justice as fairness* – sviluppando le celebri idee di «posizione originaria» e di «velo di ignoranza»[2]. In tale e ipotetica condizione originaria, secondo Rawls, gli individui scelgono principi di giustizia senza conoscere la propria posizione nella società in modo da assicurare una scelta che sia il più imparziale possibile. Se da un lato, uno dei grandi meriti di Rawls è stato sicuramente la proposta di un modello normativo volto a garantire equità e imparzialità all'interno delle istituzioni sociali, dall'altro, questo modello pare fin troppo limitante e profondamente antropocentrico. Il limite principale del contrattualismo rawlsiano, infatti, risiede nel suo criterio di inclusione: solo coloro che possono partecipare come agenti razionali alla posizione originaria sono considerati soggetti di giustizia. Poiché Rawls lega questa capacità alle due facoltà morali – un senso di giustizia e una concezione del bene –, gli animali non umani, ritenuti privi di tale razionalità, vengono sistematicamente esclusi dal contratto sociale e, di conseguenza, dall'ambito della giustizia.

Già da queste prime battute si comprende come Rawls non dedichi particolare spazio alla questione animale, né alla possibilità di introdurre nuovi soggetti morali nella sua riflessione sulla giustizia. Sarà proprio questa esclusione del mondo non umano ad essere oggetto di analisi da parte della filosofa statunitense Martha Nussbaum che, pur riconoscendo i grandi meriti della teoria rawlsiana, ne critica questa omissione in *Frontiers of Justice*[3]. Infatti, dopo un'attenta analisi dei limiti della sua teoria, propone un approccio alternativo che introduce ad un nuovo modo di intendere la giustizia, includendo anche gli animali non umani.

---

[1] In questa tesi si farà riferimento alla traduzione italiana John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Sebastiano Maffettone, trad. di Ugo Santini, Milano, Feltrinelli, 1982. Questa corrisponde alla versione presa in considerazione in Martha C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia: disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il mulino, 2007.

[2] Per "posizione originaria" Rawls intende indicare una situazione ipotetica in cui degli individui razionali scelgono i principi fondamentali che dovrebbero governare la società. In questa condizione le persone sono libere, uguali e indipendenti e non hanno conoscenza delle proprie caratteristiche personali o sociali. Il "velo di ignoranza" rappresenta questa situazione in cui gli individui non conoscono dettagli specifici su sé stessi e per tale condizione saranno portati a compiere decisioni giuste e imparziali non influenzate da interessi personali.

[3] Il titolo originale dell'opera è *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge, Belknap Press, 2007.

In particolare, già in *Frontiers of Justice* e successivamente in modo più specifico in *Justice for Animals*[4], Nussbaum critica con rigore l'esclusione del mondo non umano operato da Rawls. A suo avviso, il modello rawlsiano si rivela inadeguato quando si tenta di applicarlo in "contesti multispecie": quegli ambienti, cioè, in cui le vite di umani e non umani si intrecciano in reti di interdipendenza generando profonde implicazioni etiche, politiche ed ecologiche. Tali contesti includono sia l'impatto su larga scala dell'attività umana (allevamenti intensivi, crisi climatica), sia le interazioni quotidiane tra specie diverse.

La sua critica si articola su due piani principali: da un lato viene messo in discussione il criterio contrattualistico rawlsiano che, privilegiando unicamente gli individui dotati di razionalità, esclude gli animali non umani; dall'altro, si denuncia una sottovalutazione, da parte di Rawls, delle effettive capacità cognitive e sociali di molte specie animali. Infatti, la filosofa statunitense, riconosce il valore della teoria rawlsiana e del suo tentativo di identificare un modello universale di equità; tuttavia, ne mette in luce un limite fondamentale: la capacità di stipulare un contratto non può essere considerata un criterio soddisfacente per determinare chi debba essere considerato soggetto di giustizia. Secondo Nussbaum, tale criterio risulta inadeguato poiché non tiene conto delle reali capacità cognitive ed emotive di molte specie animali e si basa su una concezione limitata della dignità e della vulnerabilità. Di conseguenza, l'uso di questo criterio per identificare chi è soggetto di giustizia esclude ingiustificatamente gli animali dal quadro normativo, relegandoli a una considerazione puramente morale.

Per queste ragioni, la Nussbaum, ritiene che Rawls abbia commesso un errore più empirico che filosofico dato che: «non ha compreso quanto gli animali siano intelligenti, capaci di relazioni (con gli uomini e con gli altri) che implicano forme complesse di reciprocità»[5]. Sarà questa riflessione che porterà la filosofia a giudicare la teoria rawlsiana «incompleta dal punto di vista empirico»[6] poiché non si sforza di studiare l'intelligenza degli animali. Infatti, il secondo limite individuato è dato dal fatto che il modello elaborato da Rawls lega il concetto di giustizia alla capacità di reciprocità. Rawls ritiene che solo coloro che possiedono un "senso di giustizia" e la capacità di cooperare secondo principi condivisi possano essere considerati agenti morali e dunque titolari di diritti di giustizia. Questa impostazione però trascura il fatto che molte specie animali sono dotate di forme di intelligenza e di relazioni sociali, che al contrario implicano un

[4] Martha C. Nussbaum, *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*, New York, Simon & Schuster Paperbacks, 2024. Il libro è stato tradotto anche in italiano: Martha C. Nussbaum, *Giustizia per gli animali la nostra responsabilità collettiva*, trad. di Andrea Asioli, Bologna, il Mulino, 2023. In questa sede verrà considerata unicamente la prima critica sistematica di Nussbaum a Rawls presentata in *Le nuove frontiere della giustizia* in quanto considerata il punto di partenza fondamentale per l'elaborazione di una teoria di giustizia sociale multispecie.
[5] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia, op. cit*., 349.
[6] *Ibidem*.

certo grado di reciprocità, anche se diversa da quella umana. Sono numerosi, infatti, gli studi e le ricerche che hanno mostrato negli animali comportamenti complessi di cooperazione, empatia ed interazione sociale e tali caratteristiche dovrebbero essere considerate all'interno di una teoria della giustizia più inclusiva[7].

Rawls esclude dunque gli animali dalla sua riflessione sulla giustizia in quanto privi di quelle caratteristiche considerate tipiche della specie umana «in virtù delle quali essi devono essere trattati conformemente ai principi di giustizia»[8]. Da queste riflessioni sembra dunque emergere l'idea che essere persone morali costituisca la condizione sufficiente per essere inclusi nel campo della giustizia, sulla base del principio di uguaglianza tra eguali[9]. Sebbene Rawls dichiari esplicitamente che non sono queste le conclusioni del suo ragionamento, a giudizio della Nussbaum il suo pensiero tende comunque a un simile esito. A conferma di questa lettura, Rawls stesso ammette:

> anche se io non ho sostenuto che la capacità per un senso di giustizia è necessaria affinché ci sia dovuta giustizia, sembra in effetti che non siamo obbligati a rendere giustizia in modo rigoroso alle creature che mancano di queste capacità [...] il nostro comportamento verso gli animali non è regolato da questi principi, o così si pensa generalmente[10].

Analogamente, in *Political Liberalism*[11], Rawls, una volta individuati i "due poteri morali" che definiscono la persona morale afferma che «il fatto di avere questi poteri nella misura minima indispensabile per essere membri pienamente cooperativi della società rende uguali le persone»[12]. Tuttavia, come osserva Nussbaum, gli animali non vengono del tutto ignorati dalla riflessione rawlsiana, poiché viene comunque riconosciuta l'esistenza di specifici "doveri morali" nei loro confronti. Tali doveri si fondano sulla constatazione che gli animali sono capaci di percepire piacere e dolore; tuttavia, tale consapevolezza resta estranea alla sfera della giustizia. Infatti, i doveri morali menzionati da Rawls sono dei "doveri di compassione e di umanità" e la dottrina del contratto, che si occupa delle relazioni tra individui razionali e cooperativi, esclude tali

---

[7] Il comportamento sociale e cooperativo negli animali è stato oggetto di numerosi studi in diverse specie che hanno dimostrato la presenza di emozioni primarie e dinamiche di affiliazione a seconda delle specie individuate. Certamente alcuni degli studi più noti sono quelli sui primati di Frans de Wall (1948- 2024) e Jane Goodall, per approfondire si veda ad esempio F. B. M. de Waal, *Peacemaking among primates*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1989. Anche su altre specie gli studi sono numerosi, ad esempio Richard C. Connor, «Dolphin social intelligence: complex alliance relationships in bottlenose dolphins and a consideration of selective environments for extreme brain size evolution in mammals», *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 362, fasc. 1480, aprile 2007, pp. 587–602.
[8] Rawls, *Una teoria della giustizia*, *op. cit*., 412.
[9] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, *op. cit.*, 348.
[10] Rawls, *Una teoria della giustizia*, *op. cit.*, 412, 418.
[11] La traduzione italiana qui presa in considerazione è John Rawls, *Liberalismo Politico*, a cura di S. Veca , Torino, Edizioni di comunità, 1994.
[12] *Ivi,* 34. I due poteri morali vengono identificati nella capacità di avere una concezione del bene e la capacità di avere un senso di giustizia.

questioni. Di conseguenza, la condizione animale viene confinata all'ambito della sola considerazione morale, senza che questi vengano riconosciuti come soggetti primari di giustizia[13].

> È sicuramente un male essere crudeli con gli animali e la distruzione di un'intera specie può essere un danno gravissimo. La capacità per i sentimenti di piacere e di sofferenza e le forme di vita di cui sono capaci gli animali chiaramente ci impongono doveri di compassione di umanità nei loro riguardi. Non tenterò di spiegare queste convinzioni. Esse sono estranee all'ambito della teoria della giustizia, e non sembra possibile estendere la dottrina contrattualista in modo da comprenderle in modo naturale[14].

Secondo la Nussbaum quindi, davanti al quadro teorico rawlsiano il maltrattamento animale non rappresenterebbe un'ingiustizia in senso proprio ma solo un atto moralmente riprovevole. È proprio in risposta a questa impostazione che si sviluppa la riflessione della filosofa, la quale sostiene che il trattamento degli animali dovrebbe invece rientrare all'interno di una riflessione sulla giustizia. A tal proposito ella scrive: «che cosa è in gioco, inoltre, nell'affermare che il maltrattamento degli animali non è solo moralmente sbagliato, ma è moralmente sbagliato in modo speciale, ovvero solleva questioni di giustizia?»[15]. La risposta secondo la Nussbaum è immediata: una volta considerata la giustizia come la sfera di titolarità di diritti fondamentali, allora maltrattare un animale è, a tutti gli effetti, un'ingiustizia. Non si tratta solamente di un errore morale da parte dell'essere umano, ma della violazione di un diritto morale fondamentale dell'animale stesso a non subire maltrattamenti[16]. La filosofa, quindi, ritiene che ridurre il trattamento degli animali a mere questioni di compassione e umanità sia del tutto insufficiente: l'atteggiamento umano nei confronti dei non umani, infatti, non è solo moralmente sbagliato, ma solleva autentiche questioni di giustizia. A suo avviso, la causa dell'esclusione del mondo animale nella trattazione rawlsiana viene individuata in un limite concettuale fondamentale: la mancata considerazione dell'animale stesso come agente e soggetto, ossia come «una creatura che è essa stessa un fine»[17], cui devono essere garantiti benessere e rispetto della dignità.

Con questa posizione la Nussbaum prende le distanze dalla teoria rawlsiana che, pur riconoscendole importanti meriti, si rivela carente e inadeguata nel dare conto della giustizia nei confronti degli animali. La sola compassione riservata da Rawls risulterebbe troppo vaga per cogliere a pieno l'ingiustizia insita nel trattamento nei confronti dei non umani. Per questo Nussbaum propone di fare appello ad una «compassione speciale»[18] capace di intrecciarsi al senso

---

[13] L'elemento distintivo fondamentale tra la Nussbaum e Rawls viene qui di seguito riportato: se per Rawls il trattamento degli animali concerne questioni di «compassione» e «umanità» per la filosofa invece solleva anche questioni di giustizia.
[14] Rawls, *Una teoria della giustizia*, *op. cit.*, 418.
[15] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, *op. cit.*, 353.
[16] *Ivi*.
[17] *Ibidem*, 354.
[18] *Ivi*.

di giustizia e di fornire un modello adeguato per concepire l'animale non più come solo oggetto di considerazione morale ma come soggetto agente e fine in sé.

1.1. L'approccio delle capacità un nuovo paradigma per la giustizia sociale

In risposta al modello rawlsiano, Martha Nussbaum propone un quadro alternativo che vuole superarne i limiti e riconosce dignità e valore intrinseco a tutte le specie. Il nuovo approccio della Nussbaum, definito *capabilities approach* o l'approccio delle capacità[19] (AC) viene presentato in *Frontiers of justice*, come un modello che:

> […] offre al problema dei diritti degli animali una guida teorica migliore rispetto a quella offerta da altri approcci; poiché tale modello è in grado di riconoscere un'ampia gamma di tipologie di dignità animale e di corrispondenti necessità per promuovere tale dignità […], esso può generare norme relative alla giustizia fra le specie, norme che sono efficaci e, in più, esigenti riconoscendo diritti fondamentali alle creature di specie diverse[20].

L' AC applicato al mondo non umano, di cui qui verranno trattate le linee generali, ci pare ai fini della nostra trattazione un punto di partenza solido ed efficace per introdurre ad una forma di giustizia sociale multispecie che consideri gli animali non come meri oggetti di compassione umana ma come soggetti la cui dignità viene rispettata e tutelata. Questa nuova prospettiva si basa sulla fondamentale intuizione morale secondo cui a ogni forma di vita[21] viene riconosciuta una dignità, in seno alla quale si sviluppano capacità ed esigenze profonde. Entrando più nel dettaglio, l'AC si fonda sull'idea «che gli esseri umani debbano avere una possibilità di fioritura a modo suo, a patto che ciò non causi danni ad altri»[22]. Questo principio, che giustifica i diritti politici fondamentali, viene ora esteso anche agli altri animali. A ciascuno di essi vengono così riconosciuta una serie di capacità fondamentali che ogni essere vivente dovrebbe avere la possibilità di sviluppare[23].

L'intero AC poggia su una chiara impostazione aristotelica e, anche l'estensione al mondo animale può essere ricondotta all'Aristotele biologo, quando afferma che nelle forme complesse di vita presenti in natura vi è qualcosa di meraviglioso e degno di ammirazione[24]. Sebbene il

---

[19] L'approccio delle capacità è stato elaborato originariamente da Amartya Sen in *Commodities and capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985 come quadro teorico per valutare il benessere e lo sviluppo umano. Martha Nussbaum successivamente ha ampliato e sviluppato tale modello applicandolo anche nel campo della giustizia sociale, inclusa la giustizia animale.

[20] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, *op. cit.*, 343.

[21] *Ivi*, 365. Nussbaum non prende in esame il problema delle piante e del mondo naturale in generale e ritiene che l'AC non possa essere applicato per affrontare tali questioni.

[22] *Ivi*, 364.

[23] Le capacità fondamentali che Nussbaum individua per gli esseri umani sono estendibili anche al mondo animale, tra queste: vita, salute fisica, integrità corporea, sensi, immaginazione e pensiero, emozioni e relazioni affettive, libertà di movimento e autonomia, protezione da paura e stress eccessivi, partecipazione alla vita sociale della propria specie.

[24] Aristotele, *Parti degli animali*, I, 5, 645° 22-26: «al livello dell'osservazione scientifica, la natura che li [animali] ha forgiati offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause, cioè sia autenticamente filosofo […]. In tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso». Si cita dalla traduzione italiana in Aristotele, *Parti degli animali, Riproduzione degli animali*, D. Lanza, a cura di M. Vegetti, vol. V, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

filosofo greco non abbia elaborato una riflessione etica sul trattamento degli animali, la Nussbaum sottolinea come il suo spirito scientifico ci inviti a osservarli non con disprezzo ma con meraviglia e curiosità. È proprio l'ammirazione che si prova davanti ad un organismo complesso a suggerire l'idea di base dell'AC estendibile agli animali non umani: «questa sorta di ammirazione deve quanto meno suggerire l'idea che sia bene per quell'essere persistere e fiorire, in quanto tale, cioè come entità del genere a cui appartiene»[25].

Alla luce di quanto detto l'estensione dell'AC al mondo degli animali sembra offrire gli strumenti necessari per superare tanto la concezione contrattualistica che utilitaristica[26]. La proposta della Nussbaum, infatti, diversamente dal contrattualismo, prevede obblighi di giustizia diretti nei confronti degli animali: non si tratta di doveri derivati da obblighi verso altri esseri umani, né di doveri subordinati ad altri fini. Proprio per queste ragioni l'AC considera gli animali come dei soggetti e degli agenti e non come oggetti esterni all'orizzonte della giustizia. A differenza dell'utilitarismo invece l'AC riconosce ad ogni creatura la propria singolarità e rifiuta di ridurre il benessere a una somma di piacere o dolore. Ogni creatura possiede una propria forma di vita specifica, orientata a fini particolari, che meritano rispetto in quanto tali, e non in funzione di interessi altrui.

Questo nuovo approccio ridisegna così i limiti della teoria rawlsiana della giustizia, aprendo a un paradigma multispecie in cui i principi di giustizia sono validi anche per altri esseri viventi. Secondo Nussbaum: «se accettiamo che la giustizia esiste per assicurare una vita dignitosa a molti tipi di esseri viventi diversi, non c'è ragione perché coloro che stabiliscono i principi non debbano includere a pieno titolo gli esseri non umani come soggetti di quegli stessi principi»[27]. Attraverso l'AC, la riflessione sulla giustizia si estende così a tutti gli esseri viventi capaci di esperienze soggettive e non solamente alla specie *homo sapiens*. La filosofa immagina perciò un mondo in cui più specie possono cooperare insieme per realizzare le condizioni del proprio fiorire[28], secondo forme di vita e bisogni diversi. Questa estensione dell'AC anche agli animali non umani, tuttavia, non si limita ad una semplice inclusione degli animali nella riflessione ma per la Nussbaum si traduce anche in una concreta articolazione di diritti. Infatti, affinché le diverse

[25] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, *op. cit.*, 366.
[26] La riflessione della Nussbaum parte dalla necessità di superare le teorie tradizionali della giustizia, tra queste anche l'utilitarismo che risulta insufficiente nel garantire un trattamento adeguato agli animali. Il modello dell'AC nasce anche per colmare queste lacune proponendo una visione della giustizia che riconosce dignità e diritti agli esseri viventi sulla base delle loro capacità.
[27] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, *op. cit.*, 367.
[28] Con il termine *fluorishing* (fioritura) viene ripresa la nozione aristotelica di *eudaimonia*, ma Nussbaum ne universalizza la portata estendendola a tutte le creature senzienti. Fiorire non significa semplicemente sopravvivere ma poter sviluppare le proprie potenzialità e vivere bene richiamando l'idea di una realizzazione piena dell'individuo secondo ciò che gli è proprio di natura.

specie possano davvero fiorire occorre garantire loro una serie di condizioni fondamentali esprimibili come capacità tutelate. Lo scopo di tale estensione viene presto enunciato:

> giungere a principi politici coi quali definire il rapporto animale [è ciò] implica che a nessun animale senziente venga negata la possibilità di avere una vita fiorente, una vita con una dignità relativa a quella specie; inoltre, tale approccio comporta che tutti gli animali senzienti godano di certe opportunità effettive di fioritura. […] secondo questa prospettiva si assume l'impegno etico di prendersi cura di ogni tipo caratteristico di fioritura e si lotta affinché questo processo non venga ostacolato né risulti vano[29].

Il nucleo centrale dell'approccio consiste quindi nel riconoscere agli animali non umani un insieme di capacità fondamentali, considerate essenziali per condurre una vita fiorente e dignitosa. Da queste capacità derivano una serie di diritti che devono essere riconosciuti, tutelati e protetti. La filosofa è perfettamente consapevole del fatto che tali diritti dipendono dalle esigenze della specie e dalle forme di vita che le caratterizzano, ma propone comunque una lista di capacità generali che possono essere estese e riadattate anche per le altre creature, tra queste se ne riportano alcune fondamentali:

1) *vita*: gli animali devono poter vivere una vita di durata naturale senza interferenze ingiustificate;

2) *salute fisica*: gli animali devono poter godere di una salute adeguata, essere nutriti a sufficienza e avere accesso a condizioni ambientali compatibili con il loro benessere;

3) *integrità fisica*: gli animali devono essere protetti dal dolore, malattie e maltrattamenti che ne compromettano il benessere;

4) *sensi, immaginazione e pensiero*: agli animali deve essere garantito accesso alle fonti di piacere, come il movimento libero ed esprimere i caratteri tipici della loro specie;

5) *sentimenti*: gli animali devono poter mantenere relazioni sociali e affettive e bisogna prendere in considerazione i loro bisogni emotivi[30].

L'analisi di Nussbaum si conclude infine con una serie di proposte politiche e legislative che potrebbero essere attuate affinché anche gli animali vengano considerati come soggetti di giustizia politica e con un appello alle nazioni per impegnarsi affinché gli animali siano trattati come esseri che hanno diritto ad un'esistenza dignitosa[31].

---

[29] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*¸ *op. cit.*, 368

[30] *Ibidem*, 411–418. In *Frontiers of Justice* la Nussbaum dedica delle pagine alla trattazione e alla spiegazione di capacità fondamentali il cui sviluppo e fioritura dovrebbe essere garantito anche agli animali, oltre a quelle citate vengono suggerite anche altre capacità fondamentali estendibili dal quadro umano a quello animale. Inoltre vengono suggerite anche delle proposte politiche e normative volte all'attribuzione di diritti politici che legittimino la dignità dell'animale.

[31] *Ibidem*, 418.

Al di là delle critiche e di alcune difficoltà applicative dell'approccio delle capacità che qui non verranno prese in esame[32],– che qui non verranno prese in esame per non deviare dal focus principale di questa tesi – è grazie alla riflessione di Martha Nussbaum e alla sua analisi della teoria rawlsiana che emerge con chiarezza la necessità di un cambio paradigmatico. L'obiettivo del presente lavoro, infatti, non è una valutazione onnicomprensiva della teoria della filosofa statunitense, ma piuttosto l'analisi del suo ruolo pioneristico nell'estendere la giustizia oltre i confini umani. Tale svolta conduce verso l'elaborazione di un nuovo orizzonte sociale e politico: un contesto multispecie. La proposta rawlsiana, infatti, risulta inadeguata nel rispondere alle esigenze di un mondo interconnesso e popolato da una pluralità di specie. In un simile scenario, sarebbe ormai ingenuo ignorare anche le altre forme di vita con cui co-abitiamo e con cui quotidianamente instauriamo relazioni. Al contrario, la proposta di un approccio basato sulla fioritura delle capacità e sul riconoscimento della dignità e della vulnerabilità di ogni essere vivente, si propone come uno strumento teorico in grado di superare i limiti imposti dalla teoria contrattualista. A partire da queste considerazioni, la filosofa pone le basi per pensare ad una nuova forma di giustizia sociale multispecie: un modello che non si limita ad attribuire agli animali doveri morali di compassione, ma che li riconosce come soggetti di giustizia, dotati di una dignità propria e titolari di diritti di giustizia fondati sullo sviluppo delle loro capacità fondamentali.

La riflessione di Nussbaum ci permette così di ampliare gli orizzonti della giustizia offrendo un fondamento teorico più inclusivo e completo introducendoci all'interno di un contesto multispecie in cui anche le altre specie sono prese in considerazione, rispettate e tutelate nei loro bisogni e vulnerabilità. Se l'obiettivo è dunque quello di elaborare un modello di giustizia sociale multispecie, la riflessione di Martha Nussbaum ci offre una modalità essenziale per ripensare la giustizia in termini più inclusivi e meno antropocentrici.

2. La svolta politica dell'etica animale: Donaldson, Kymlicka e Cochrane

Così come Martha Nussbaum, anche filosofi come Sue Donaldson, Will Kymlicka e Alasdair Cochrane[33] sono riferimenti chiave all'interno delle teorie politiche sui diritti degli animali. Se da

[32] L'estensione dell'AC agli animali ha suscitato diverse critiche. Alcuni studiosi come Ingrid Robeyns hanno messo in discussione la legittimità politica delle capacità individuate dalla Nussbaum, mentre altri come Cora Diamond hanno segnalato il rischio di antropomorfismo nell'attribuire capacità agli animali secondo criteri umani.

[33] Sue Donaldson è una filosofa e autrice canadese, è la cofondatrice di APPLE (Animals in Philosophy, Politics, Law and Ethics) presso la Queen's University. Insieme a suo marito Will Kymlicka, noto per le sue teorie del multiculturalismo e sui diritti delle minoranze, ha elaborato in un lavoro a quattro mani *Zoopolis: a political theory of animal rights*, Oxford, Oxford University Press, 2014, un testo fondamentale che si pone all'interno dei dibattiti sui diritti animali. Alasdair Cochrane è invece un filosofo politico britannico specializzato in etica animale, teoria della giustizia e diritti animali. La sua opera principale è *Animal rights without liberation: applied ethics and human*

un lato l'approccio delle capacità si propone come un nuovo modello alternativo alle classiche teorie di giustizia animale – l'utilitarismo di Peter Singer e la teoria dei diritti di Tom Regan[34]– anche le proposte di questi autori si inseriscono nel più ampio panorama delle teorie politiche volte al riconoscimento dei diritti degli animali non umani. Utilitarismo e deontologismo hanno infatti dominato a lungo il dibattito sulla condizione animale ma grazie ai contributi più recenti si è assistito a un graduale spostamento del discorso dalla sfera morale o individuale verso una dimensione propriamente politica e istituzionale della questione animale[35].

Già a partire dalla riflessione di Martha Nussbaum, il discorso sui diritti degli animali inizia a spostarsi dal piano etico per assumere una configurazione politica e giuridica. Dopo l'esposizione dell'AC, infatti, viene richiesta anche un'azione da parte delle istituzioni e degli Stati affinché si assumano precise responsabilità nel garantire agli animali delle condizioni di vita tali da permettere la piena realizzazione delle loro capacità naturali[36]. Questo orientamento alla sfera politica e pubblica si fa ancora più esplicito all'interno delle teorie politiche presentate da Donaldson e Kymlicka in *Zoopolis a political theory of animal rights*[37] e da Cochrane in *Animal rights without liberation: applied ethics and human obligations*[38], dove si sviluppano modelli normativi e istituzionali volti all'inclusione degli animali all'interno della cittadinanza e della giustizia sociale.

2.1. La proposta di una cittadinanza multispecie: il modello di *Zoopolis*

La pubblicazione di *Zoopolis* rappresenta un punto di svolta nella riflessione filosofica sulla condizione animale, aprendo il dibattito anche alla teoria politica. Obiettivo del libro, infatti, è quello di fornire un'articolazione chiara e dettagliata di una società multispecie in cui vengono ripensati i rapporti tra umani e animali attraverso i concetti di cittadinanza, sovranità e *denizenship*. In questa ambita e ipotetica società, la partecipazione politica non è riservata

---

obligations, New York, Columbia University Press, 2012 in cui Cochrane cerca di integrare la teoria dei diritti animali all'interno del liberalismo politico.

[34] Le teorie classiche che hanno preso in considerazione anche gli animali non umani non verranno qui prese in considerazione, l'intento è mostrare la novità e il distacco delle teorie qui considerate rispetto alle tradizionali teorie di stampo utilitarista e deontologico. In particolare, si fa qui riferimento alla teoria utilitarista presentata da Peter Singer in *Animal liberation*, New York, New York Review of Books, 1990 dove il principio etico che guida la riflessione è la massimizzazione del benessere la minimizzazione della sofferenza. Si fa inoltre riferimento anche alla teoria deontologica di Tom Regan presentata in *The case for animal rights*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984, dove invece si sostiene che gli animali in quanto "soggetti-di-una-vita" devono avere dei diritti fondamentali.

[35] Si veda ad esempio Robert Garner, *The political turn in animal ethics*, Siobhan O'Sullivan ed., Lanham, Rowman & Littlefield, 2016. Per «svolta politica» si fa riferimento a tutta quella letteratura emergente che esplora gli aspetti normativi delle relazioni tra umani e non umani da una prospettiva politica.

[36] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, *op. cit.*, 423–424. L'intento politico e applicativo della Nussbaum emerge maggiormente nell'opera successiva *Justice for animals*, *op. cit.*, emerge una riflessione più matura e completa delle questioni poste nell'opera precedente.

[37] Donaldson, Kymlicka, *op. cit.*

[38] Cochrane, *op. cit.*

esclusivamente agli esseri umani, ma anche gli animali ne prendono parte in base al tipo di relazione che rispecchiano le loro condizioni di vita e i diversi gradi di interdipendenza con gli esseri umani. Gli autori, perciò, suggeriscono di «spostare il dibattito sugli animali da una questione di etica applicata a una questione di teoria politica»[39] convinti che le questioni di giustizia animale non possono essere affrontate unicamente attraverso l'etica ma richiedono l'elaborazione di una completa teoria politica.

Pur riconoscendo i meriti delle teorie classiche dei diritti animali, in particolare nel sottolineare l'inviolabilità dei diritti fondamentali, i filosofi canadesi ne evidenziano anche i limiti: tali approcci mancano di strumenti per trattare questioni più complesse legate alla convivenza tra umani e animali[40]. La novità del progetto *Zoopolis* risiede proprio in questa prospettiva, cioè nel superamento di una concezione esclusivamente negativa dei diritti per introdurre una riflessione articolata sui doveri positivi e sulle responsabilità attive che gli esseri umani devono assumere nei confronti degli animali non umani.

Per realizzare questo progetto viene proposto un nuovo modello di «giustizia relazionale»[41] fondato sul riconoscimento delle relazioni specifiche che gli esseri umani intrattengono con diversi gruppi di animali non umani. Sono, infatti, le relazioni a definire, secondo Donaldson e Kymlicka, gli obblighi morali e politici che abbiamo nei confronti degli animali: «doveri che derivano non solo dalle caratteristiche intrinseche degli animali...ma anche dalle relazioni geograficamente e storicamente specifiche che si sono sviluppate tra particolari gruppi di esseri umani e particolari gruppi di animali»[42]. Infatti, a differenza di altre teorie della giustizia, quella sviluppata dagli autori canadesi si contrappone ad una visione basata esclusivamente su diritti individuali astratti. È il caso, ad esempio, della teoria dei diritti animali di Tom Regan[43] oppure, in un quadro antropocentrico, quella di John Rawls in cui i principi di giustizia vengono elaborati in astratto, senza considerare il tipo di relazioni concrete tra i soggetti. In questo modello, tutti gli individui sono trattati come agenti razionali e autonomi, senza considerare le relazioni di interdipendenza che caratterizzano la realtà sociale. Alla base della teoria Donaldson e Kymlicka, al contrario, vi è l'idea di una società in cui i soggetti – umani e non umani – sono in relazione tra di loro e in cui gli obblighi di giustizia vengono definiti proprio a partire dalla natura di queste relazioni.

---

[39] Donaldson, Kymlicka, *op. cit.*, 12.
[40] *Ivi*, 23.
[41] *Ibidem*
[42] *Ivi*, 6.
[43] Tom Regan è stato uno dei principali filosofi nell'ambito dell'etica animale. Nella sua opera *The case for animal rights*, *op. cit.*, riconosce agli animali non umani come "soggetti-di-una-vita" e, in quanto tali, possiedono un valore intrinseco che ne giustifica il riconoscimento di diritti morali fondamentali analoghi a quelli degli esseri umani.

In riferimento alla teoria politica che i filosofi canadesi propongono di sviluppare dichiarano le distanze dai «tre principali approcci morali»[44]: l'approccio welfarista, l'approccio ecologista e l'approccio dei diritti animali (da qui chiamato DA). Per quanto riguarda lo schema welfarista, Donaldson e Kymlicka notano che i suoi sostenitori accettano l'uso degli animali a condizione che questi siano trattati "umanamente", tuttavia, tale approccio viene giudicato insufficiente in quanto continua a giustificare lo sfruttamento animale[45]. Questo tipo di impostazione, ad esempio, è ampiamente diffusa all'interno delle normative europee e, più in generale, nelle posizioni animaliste tradizionali, che accettano l'uso degli animali per scopi umani (alimentazione, ricerca, intrattenimento etc.) purché il benessere dell'animale venga «rispettato»[46]. Rientrano in questo modello coloro che considerano ammissibili l'allevamento e la macellazione degli animali, a patto che avvengono in modo "umano" e senza sofferenze eccessive[47]. Secondo Donaldson e Kymlicka questo approccio è non solo inadeguato ma anche moralmente inaccettabile poiché non riconosce i non umani come soggetti di giustizia o titolari di diritti e si limita a ridurre la questione animale ad un problema di benessere minimo, perpetuando così strutture di sfruttamento.

Chi invece abbraccia un approccio ecologista considera gli animali come un ecosistema senza però riconoscere diritti individuali, ma preoccupandosi della conservazione della specie. Un esempio concreto di approccio ecologista potrebbe verificarsi all'interno di un parco nazionale che decide di abbattere una popolazione di una determinata specie in assenza di predatori naturali, il cui numero crescendo sta compromettendo l'equilibrio dell'ecosistema[48]. In questo caso la natura viene vista come un ecosistema che deve rimanere in equilibrio e affinché ciò si verifichi è giustificabile sacrificare il singolo individuo per il tutto ecologico. Questo approccio viene

---

[44] Donaldson, Kymlicka, *op. cit.*, 3.

[45] *Ibidem*.

[46] Per «posizioni animaliste tradizionali» si fa riferimento a quelle visioni affermatesi a partire dal XIX sec. che si sono concentrare sul miglioramento delle condizioni di vita degli animali senza mettere in discussione il loro uso da parte dell'essere umano. Alcune associazioni animaliste come la RSPCA (*Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals*) e la HSUS (*Humane Society of the United States*) rientrano in questa prospettiva che si fonda sul principio del benessere animale (*animal wlefare*).

[47] Questo tipo di approccio è molto diffuso nelle normative europee, ne è un esempio la Direttiva 95/58/CE del Consiglio Europeo del 20 luglio 1998 che stabilisce le norme minime per la protezione degli animali negli allevamenti e ne regolamenta il trattamento con l'obiettivo di garantire che gli animali non subiscano dolori, sofferenze o lesioni inutili. Fonte: Consiglio dell'Unione Europea, «Direttiva 98/58/CE del Consiglio del 20 luglio 1998 relativa alla protezione degli animali negli allevamenti», 98/58/CE § (1998), https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:31998L0058 consultato il 24 marzo 2025.

[48] Un caso emblematico sul territorio nazionale di questo tipo di approccio è il "Piano Straordinario di catture, abbattimento e smaltimento dei cinghiali e azioni strategiche per l'elaborazione dei piani di eradicazione nelle zone di restrizione della peste suina africana 2023-2028" che è stato adottato per contenere la diffusione della peste suina africana e ridurre i danni all'agricoltura. Fonte: Ministero della Salute, «Piano straordinario di catture, abbattimento e smaltimento dei cinghiali (Sus scrofa) e azioni strategiche per l'elaborazione dei piani di eradicazione nelle zone di restrizione da peste suina africana (PSA) 2023–2028» (Ministero della Salute, 30 agosto 2023), https://www.salute.gov.it/portale/pesteSuinaAfricana/dettaglioContenutiPSA.jsp?area=pesteSuinaAfricana&id=5956&lingua=italiano, consultato il 24 marzo 2025.

contestato da Donaldson e Kymlicka in quanto nega agli animali un qualsiasi status morale individuale e spesso implica anche interventi violenti o coercitivi sugli animali non riconoscendone gli interessi.

Infine, viene presentato l'approccio dei DA, quadro morale nel quale i due autori si riconoscono ma a cui suggeriscono una serie di integrazioni legate in particolare anche al ruolo di diritti positivi (garantire protezione, integrazione sociale) e non solo di doveri negativi (non interferire, non uccidere)[49].

> Accettiamo pienamente questo presupposto fondamentale [gli animali hanno dei diritti inviolabili] dell'approccio ai diritti animali […]. L'unica protezione realmente efficace contro lo sfruttamento animale richiede un passaggio dal welfarismo e dall'olismo ecologico a un quadro morale che riconosca gli animali come portatori di determinati diritti inviolabili. Come sostengono molti difensori della teoria dei diritti animali, e come discuteremo, questo approccio basato sui diritti è un'estensione naturale della concezione di uguaglianza morale che costituisce il fondamento della dottrina dei diritti umani[50].

Il quadro morale dei DA pare il più adatto ai filosofi canadesi in quanto sostiene che gli animali non umani in virtù della loro senzienza e soggettività possiedono un valore intrinseco. L'intera teoria politica presentata in *Zoopolis* si basa infatti su questo presupposto fondamentale che diventa la base per identificare gli animali non solo come soggetti di protezione ma come titolari di un certo status politico in base al tipo di relazioni che stabiliscono con la società umana. Perciò in *Zoopolis* gli animali sono soggetti di giustizia, non degli oggetti di compassione – come sostiene il welfarismo – oppure degli ingranaggi di un grande ecosistema – come vuole l'ecologismo tradizionale – ma sono considerati soggetti politici e morali titolari di diritti differenziati in base alla relazione che viene intrattenuta con gli esseri umani. Infatti, a differenza della Nussbaum che discute degli animali all'interno di una categoria, Donaldson e Kymlicka propongono una ripartizione in tre gruppi, ciascuno con un diverso status politico: animali domestici, animali selvatici e animali liminali[51].

Al primo gruppo di animali gli autori attribuiscono lo status di cittadini (*citizenship*) al pari degli esseri umani, riconoscendoli come membri a pieno titolo della comunità politica. In quanto tali, gli animali domestici hanno diritto alla protezione, alla libertà di movimento e a una forma partecipazione. Inoltre, l'attribuzione della cittadinanza a questo tipo di animali si fonda su una

---

[49] Rispetto a tale approccio Donaldson e Kymlicka citano Gary L. Francione, uno dei principali teorici dell'approccio abolizionista ai diritti animali. In Gary L. Francione, *Introduction to animal rights: your child or the dog?*, Philadelphia, Temple University Press, 2000, sostiene che gli animali, in quanto esseri senzienti, debbano essere titolari del diritto fondamentale a non essere trattati come risorse, rifiutando ogni forma di sfruttamento. Donaldson e Kymlicka seppur condividendo l'idea che gli animali siano soggetti di giustizia titolari di diritti, criticano l'approccio di Francione per la sua astrattezza e il rifiuto della dimensione politica.

[50] Donaldson, Kymlicka, *op. cit.,* 4.

[51] *Ivi, 63.* Per animali liminali si intendono tutti quei animali non addomesticati che vivono intorno a noi: «Questi animali "liminali" non sono addomesticati, ma non vivono nemmeno indipendentemente dall'uomo nella natura selvaggia. Vivono qui tra noi, nei nostri garage, nei cortili e nei parchi locali, e spesso ci hanno cercato per i vantaggi di vivere vicino all'uomo».

critica alla tradizionale concezione di cittadinanza, che tende ad enfatizzare in modo eccessivo le capacità razionali e intellettuali a danno non solo dei non umani ma anche delle persone con disabilità. Così per aprire lo spazio della cittadinanza anche ai non umani, Donaldson e Kymlicka sviluppano l'idea di «*agency* dipendente»[52], ispirandosi ai movimenti per i diritti delle persone disabili. Gli animali non umani infatti – così come anche gli altri esseri umani – dipendono gli uni dagli altri affinché i propri bisogni siano riconosciuti e soddisfatti. Anche gli animali domestici, infatti, esprimono le loro esigenze e desideri attraverso movimenti, gesti e segnali[53]. Per queste ragioni

> gli animali domestici, sosteniamo, dovrebbero essere visti come co-cittadini in questo senso, con il diritto di essere rappresentati attraverso forme di agenzia dipendente nel nostro processo decisionale politico. […] se le proposte relative al trattamento etico degli animali domestici non consentono la cittadinanza in questo senso […] esse sono inclini a perpetuare relazioni di sfruttamento, oppressione o paternalismo ingiustificato[54].

Grazie all'applicazione del concetto di cittadinanza per gli animali domestici diventa così possibile riconoscere loro una serie di diritti che rispettino e rispecchino la loro *agency,* tra cui il diritto di socializzazione (*socialization*), il diritto di libertà di movimento (*freedom of movement*) e di rappresentanza politica (*political representation*). Questo approccio al contempo afferma anche un principio fondamentale di uguaglianza tra tutti i membri della comunità politica[55]. La diretta conseguenza dell'introduzione di tale principio comporterebbe naturalmente che ogni forma di sfruttamento e oppressione nei confronti degli animali risulterebbe incompatibile con lo status di cittadino.

Se agli animali domestici viene dunque affidata la cittadinanza, agli animali selvatici invece viene riservato un trattamento alternativo: questi non sono considerati parte della società "cittadina" anche perché, a differenza degli animali domestici, non hanno bisogno dell'essere umano per raggiungere il soddisfacimento dei loro bisogni. In questo senso, affidare agli animali selvatici una forma di appartenenza politica alle comunità umane risulterebbe inappropriato: il loro benessere e la loro libertà sono meglio garantiti attraverso il rispetto della loro autonomia e del loro habitat. Secondo Donaldson e Kymlicka, infatti, bisogna considerare le comunità di animali selvatici come «comunità organizzate e auto-governate»[56] delle quali bisogna rispettare la loro sovranità (*sovereignty*) data dalla loro autonomia e autodeterminazione. Rispettare la

---

[52] Per «*dependent agency*» si intende una forma di agenzialità (capacità di agire, essere soggetto morale e politico) che non si basa sull'autonomia individuale ma sulle relazioni di dipendenza reciproca tra i diversi membri della comunità. In particolare, Donaldson e Kymlicka identificano negli animali domestici esseri che vivono in società con noi ma non possono esercitare pienamente la loro autonomia come lo farebbe un cittadino umano adulto eppure hanno desideri, preferenze emozioni e legami che non possono essere ignorati.
[53] Donaldson, Kymlicka, *op. cit.*, 109.
[54] *Ivi*, 60–61.
[55] *Ivi*, 109.
[56] *Ivi*, 166.

sovranità di queste comunità vuol dire interferire il meno possibile all'interno di questo tipo di società, a meno che questo non composti un aiuto ai loro progetti di autodeterminazione. Da questo riconoscimento ne conseguirebbe una riduzione dell'espansione urbana e in generale un ripensamento delle infrastrutture umane per ridurre l'impatto umano sulla fauna selvatica[57]. In breve, gli autori canadesi sostengono una posizione di difesa della sovranità delle comunità selvatiche: «sulla base del fatto che l'autonomia delle comunità di animali selvatici ha un grande valore morale e che stabilire relazioni di sovranità è il modo migliore per rispettare tali valori morali»[58].

Infine, viene considerata un'ultima categoria di animali non umani: gli animali liminali che viene solitamente trascurata all'interno delle teorie sui diritti animali, in quanto costituita da individui che non rientrano né nella categoria degli animali domestici, né in quella degli animali selvatici. Si tratta di animali che non sono stati addomesticati dall'uomo eppure, ne condividono spazi e risorse, in particolare all'interno degli ambienti urbani. In virtù di questa particolare relazione che ci lega agli animali liminali gli autori attribuiscono loro uno «status di residenza protetta» basato su un modello di *denizenship*[59]. In questo quadro, gli animali liminali non sono considerati cittadini in senso formale ma sono comunque inclusi all'interno della società in quanto residenti e in quanto tali possono beneficiare di diritti parziali. Gli autori sottolineano come, grazie a questo riconoscimento, tali animali sarebbero tutelati, ad esempio, da stermini di massa e trattati come categorie protette all'interno della comunità. Questa categoria di animali, infatti, non ha scelto la coabitazione con gli esseri umani, ma vive stabilmente negli spazi antropomorfizzati, e in quanto tali devono essere inclusi nella sfera della giustizia. Secondo Donaldson e Kymlicka, «i valori della cittadinanza liminale sono in realtà gli stessi della co-cittadinanza [per gli animali domestici] e della sovranità [per gli animali selvatici]: valori di uguaglianza morale, autonomia, benessere individuale e comunitario»[60], si conclude perciò che «la *denizenship* combina una residenza sicura con l'esenzione o la riduzione di alcuni dei diritti e delle responsabilità della cittadinanza»[61].

All'interno del modello politico delineato da *Zoopolis* – di cui sono stati presentati solo alcuni elementi essenziali – risulta evidente come gli autori raggiungano l'obbiettivo prefissato: porre la questione animale in termini propriamente politici e non solo morali. Inoltre, è possibile

[57] *Ivi*, 193. In generale, rispettare le comunità degli animali selvatici vuol dire «mettere fine all'espansione degli insediamenti umani».
[58] *Ivi*, 207.
[59] Con questo termine che potrebbe essere tradotto in italiano con «residenza» si fa riferimento ad una forma di appartenenza politica che non corrisponde alla cittadinanza. A chi gode di questo status viene riconosciuto il diritto alla presenza e alla protezione ma senza attribuire loro lo status completo di cittadini.
[60] *Ivi,* 251.
[61] *Ivi*, 230.

individuare due elementi innovativi nella loro proposta politica particolarmente rilevanti ai fini della nostra trattazione. In primo luogo, come appena messo in evidenza, l'aspetto più originale della teoria di Donaldson e Kymlicka consiste nel trattare per la prima volta i diritti animali non semplicemente come una questione etica ma come una questione strutturale di giustizia politica, fondata su concetti di cittadinanza, sovranità e *denizenship*. In secondo luogo, è significativo il riferimento ad un modello di inclusione progressiva, che costituisce una delle principali basi teoriche del loro approccio. Questo modello concepisce la giustizia come un processo storico e politico in divenire, in cui la sfera del riconoscimento morale dei diritti si amplia progressivamente includendo soggetti precedentemente esclusi. Tale modello, già presente nel CA di Martha Nussbaum[62], viene ripreso da Donaldson e Kymlicka come forma di giustificazione politica per l'estensione dei diritti agli animali non umani. Come affermano esplicitamente: «abbiamo presentato la nostra concezione di diritti degli animali come una *estensione logica* della dottrina dei diritti umani condividendone le aspirazioni all'universalità»[63]. Questa estensione inclusiva si fonda sull'idea che il soggetto di giustizia non sia una categoria fissa e immutabile (l'essere umano), ma che evolva nel tempo attraverso processi di democratizzazione e di espansione dell'eguaglianza morale e politica. Perciò, così come gli esseri umani hanno ampliato nel tempo i confini della giustizia per includere gruppi precedentemente esclusi (schiavi, donne, minoranze etniche etc.) appare coerente e logico estendere tali diritti anche agli animali. In questa prospettiva, la proposta degli autori canadesi non pare un capovolgimento radicale della giustizia liberale ma al contrario una sua naturale prosecuzione del suo principio universalistico orientato a riconoscere diritti a tutti i soggetti capaci di avere interessi e vulnerabilità morali.

In questo senso il progetto politico presentato in *Zoopolis* fornisce un approccio diverso dal welfarismo e dall'ecologismo e mira a una nuova modalità di intendere la giustizia politica fondandola su legami di appartenenza e di relazioni di coabitazione e vulnerabilità. È all'interno di questo quadro che si apre uno spazio per riflettere, come avverrà nel capitolo successivo, sull'importanza di usare un approccio intersezionale alla questione animale, capace di cogliere i meccanismi di esclusione, dominio e sfruttamento che colpiscono i non umani e di come questi siano intrecciati profondamente con altre forme di oppressione sociale.

[62] Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, *op. cit.*, 623: «È ormai evidente da tempo che la ricerca della giustizia globale comprende al suo interno molte persone e molti gruppi, che in precedenza non erano considerati a pieno titolo soggetti eguali di giustizia: i poveri, i ceti bassi, le minoranze religiose, etniche e razziali, e, più recentemente, le donne».
[63] Donaldson, Kymlicka, *op. cit.*, 44, corsivo mio.

2.2. La teoria dei diritti animali senza liberazione: il modello di Cochrane

Dopo aver esaminato due tra le proposte contemporanee più influenti in ambito di giustizia animale – da un lato l'approccio delle capacità di Martha Nussbaum e dall'altro il modello di giustizia relazionale di Donaldson e Kymlicka in *Zoopolis* – è opportuno considerare una posizione teorica alternativa: quella avanzata di Alasdair Cochrane in *Animal rights without liberation*.[64] In quest'opera il filosofo britannico presenta in modo sistematico la propria teoria dei diritti animali basati sugli interessi (*interested-based rights approach*) ponendosi in contrasto con alcune delle principali teorie precedenti, in particolare con la teoria dei diritti di Tom Regan. Cochrane contesta le fondamenta teoriche del modello reganiano considerate troppo rigide – come nel caso dei concetti di "valore inerente" e l'"essere soggetto di una vita" – e filosoficamente deboli per giustificare dei diritti ai non umani. Inoltre, Cochrane critica anche le posizioni estreme a cui conduce il ragionamento di Regan che lo portano ad escludere una qualunque forma di utilizzo degli animali da parte dell'essere umano. Al contrario, il filosofo britannico propone una teoria dei diritti animali che, pur richiedendo una profonda trasformazione nelle partiche di uso degli animali, non implica necessariamente la loro liberazione. Anche il suo contributo, dunque, si colloca all'interno di quella che Robert Garner ha definito la "svolta politica" dell'etica animale, facendo riferimento a un nuovo orientamento filosofico che mira a riformulare i rapporti tra umani e non umani all'interno di una prospettiva istituzionale, giuridica e politica. In questo contesto *Zoopolis* rappresenta l'opera emblematica di questa svolta, ma anche la proposta di Cochrane partecipa pienamente a questa nuova prospettiva teorica[65].

La proposta di Cochrane, perciò, si inserisce all'interno della riflessione politica sui diritti degli animali ma si distingue notevolmente da altri contributi in quanto ha l'obiettivo di contestare «l'idea che una teoria dei diritti animali debba necessariamente essere una teoria della liberazione animale»[66]. Da questa premessa iniziale emerge chiaramente la volontà del filosofo britannico di prendere le distanze dalla tradizionale teoria dei diritti di Tom Regan (successivamente ripresa da Gary Francione) secondo cui il riconoscimento del valore intrinseco degli animali impone l'abolizione totale di ogni forma di utilizzo da parte degli esseri umani. A tale posizione, che sfocia in una richiesta di liberazione totale (*animal liberation*), Cochrane contrappone un'alternativa teorica che ritiene più solida:

> [questo libro] contesta, inoltre, l'idea che una teoria dei diritti animali debba seguire il ragionamento e le implicazioni del modello teorico proposto da Regan. Al contrario, il libro sostiene che, se si adotta una comprensione adeguatamente sfumata di cosa significhi possedere diritti, e una comprensione altrettanto

[64] Cochrane, *Animal rights without liberation*, *op. cit.*
[65] Garner, *The political turn in animal ethics, op. cit.*
[66] Cochrane, *Animal rights without liberation*, *op. cit.*, 7.

articolata degli interessi degli animali, allora ne consegue logicamente una teoria dei diritti animali senza liberazione[67].

Da queste poche righe emerge come per Cochrane, pur riconoscendo che gli animali senzienti possiedano diritti forti e moralmente rilevanti, nega che tra questi vi sia un diritto generale alla liberazione o alla fine di ogni forma di uso da parte degli umani. Come egli stesso afferma: «gli animali senzienti possiedono diritti forti e rilevanti, ma non hanno un diritto alla liberazione»[68]. In tal senso, la sua teoria si configura come una proposta alternativa rispetto alla dicotomia dominante creatasi nella letteratura in etica animale, rappresentata da un lato dall'utilitarismo di Peter Singer e dall'altro la posizione abolizionista di Tom Regan e Gary Francione[69]. Perciò, *Animal rights without liberation* viene spesso interpretata come una «terza via» nella teoria dei diritti animali: un modello politico che riconosce agli animali dei diritti fondamentali ma che rifiuta l'idea di un diritto generale alla libertà o alla liberazione[70].

Nella proposta di Cochrane, infatti, il possesso dei diritti non è subordinato al possesso di complesse capacità mentali, né all'esercizio di un *agency* morale e razionale[71]. Al contrario, esso si fonda sul riconoscimento di interessi rilevanti, tali da generare dei doveri corrispettivi agli altri[72]. Questa concezione dei diritti è esplicitamente ispirata alla formulazione di Joseph Raz[73], secondo cui essi derivano dalla presenza di interessi sufficientemente importanti da giustificare obblighi morali o giuridici verso il titolare del diritto. Sarà proprio l'adozione di questo approccio "basato sugli interessi" che porterà Cochrane all'elaborazione della sua teoria di diritti animali "senza liberazione", fondandola sulla definizione che li stesso Raz fornisce:

X ha dei diritti se e soltanto X può avere diritti e, a parità di altre condizioni, un aspetto del benessere di X (il suo interesse) costituisce una ragione sufficiente per ritenere che un'altra persona (o altre persone) abbia un dovere [nei loro confronti][74].

La base della teoria proposta in *Animal rights without liberation* poggia quindi su un presupposto centrale: il rifiuto del diritto alla libertà come diritto fondamentale. La ragione di questa negazione, come spiega lo stesso Cochrane, risiede nell'assenza, nella maggior parte degli animali, delle capacità cognitive necessarie per avere un interesse significativo alla libertà.

---

[67] *Ibidem.*
[68] *Ivi*, 13.
[69] *Ivi,* 16.
[70] *Ivi,* 2.
[71] Per Cochrane c'è uno stretto legame tra la libertà intrinseca di un individuo e il suo status di *agency* autonoma; Riprendendo la formulazione di Gerald Dworkin esposta in *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press., 1988, Cochrane in «Do Animals Have an Interest in Liberty?», *Political Studies*, vol. 57, fasc. 3, 2009: 660- 679, 666, definisce l'autonomia come: «la capacità di un individuo di riflettere sui propri desideri e di modificarli in base ai propri valori e alla propria concezione del bene». Questo tipo di definizione di autonomia è simile a quella formulata da Immanuel Kant.
[72] Cochrane*, Animal rights without liberation*, 2.
[73] Joseph Raz (1939-2022) è stato un importante filosofo del diritto e teorico politico israelo-britannico. È noto per il suo contributo al positivismo giuridico e alla teoria dei diritti e al liberalismo perfezionista.
[74] Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1988, 166.

> La maggior parte degli animali senzienti non ha un interesse intrinseco alla libertà, […], perché manca delle capacità tipiche dell'agency autonoma. Vale a dire, la maggioranza degli animali senzienti non possiede la capacità di formulare, rivedere e perseguire una propria concezione del bene[75].

Gli animali senzienti quindi, in quanto incapaci di agire come degli agenti morali pienamente responsabili, non vengono danneggiati quando la loro libertà viene limitata o quando viene impedito loro di esercitarla:

> Poiché non possiedono un'agency autonoma, gli animali senzienti non subiscono necessariamente un danno se si interviene su di loro, se vengono impiegati per determinati scopi o anche se i loro desideri vengono influenzati e modellati da altri[76].

Inoltre, per argomentare meglio la sua posizione, il filosofo britannico propone alcuni esempi volti a mostrare come gli animali non possiedano un interesse intrinseco alla libertà. A suo avviso possedere un animale domestico, ad esempio, non è moralmente equiparabile al possesso di un essere umano ridotto a schiavitù. Allo stesso modo anche il commercio e la vendita di animali non sono assimilabili al commercio di esseri umani[77]. La distinzione risiede perciò nel fatto che, mentre per gli esseri umani la libertà è considerata un valore intrinseco – che presuppone la capacità di autonomia (*agency*) ed è necessaria all'individuo che altrimenti ne verrebbe danneggiato – per l'animale invece la libertà non costituisce un valore in sé, non richiede autonomia e la sua assenza non comporta necessariamente una compromissione degli interessi fondamentali dell'animale.

Questa riflessione conduce Cochrane a formulare due considerazioni fondamentali. In primo luogo – come già evidenziato – gli animali non sono considerati degli agenti autonomi: non sono in grado di formulare scopi complessi né di sviluppare una concezione del bene. In secondo luogo, è proprio in virtù di questa mancanza di agency, la loro condizione di dipendenza non risulta lesiva dei loro interessi. Per Cochrane, infatti, in quanto privi di autonomia, gli animali[78] non subiscono un danno intrinseco dal loro stato di dipendenza e, di conseguenza, e non possiedono un intrinseco diritto alla libertà o alla liberazione[79]. Il tipo di libertà che viene riconosciuto agli animali è per il filosofo britannico una libertà di natura strumentale:

> possiamo dunque affermare che gli animali senzienti possiedono un interesse strumentale piuttosto che intrinseco alla libertà. Al contrario, per gli esseri autonomi, limitare la loro libertà in questi modi è dannoso indipendentemente dal fatto che provochi dolore o sofferenza: il loro interesse alla libertà è intrinseco[80].

---

[75] Cochrane, *Animal rights without liberation*, 11.
[76] *Ibidem.*
[77] *Ibidem.*
[78] Cochrane chiarisce che la sua affermazione non implica che tutti gli animali non umani siano privi di un interesse intrinseco alla libertà ma per la stragrande maggioranza di essi. Infatti, pur essendo evidente che la maggior parte degli animali senzienti non è in grado di formulare, rivedere e perseguire una concezione del bene, potrebbero esserci delle eccezioni. Il filosofo in particolare fa riferimento a studi sulle capacità cognitive dei grandi primati e dei cetacei.
[79] *Ibidem.*
[80] *Ivi*, 12

Nonostante la privazione della libertà non venga considerata un danno intrinseco all'interesse dell'animale Cochrane riconosce che molte delle pratiche a cui vengono sottoposti gli animali – come la detenzione in spazi angusti, la sperimentazione dolorosa o condizioni di vita stressanti – causino loro un danno reale e significativo. Tuttavia, il punto centrale della sua argomentazione consiste nel rifiuto che dell'idea che l'impiego degli animali, in quanto tale, sia moralmente sbagliato. Ciò che danneggia l'animale non è l'uso in sé bensì le conseguenze che ne derivano, ossia la sofferenza, il dolore e la morte. Di conseguenza, non vi sarebbe nulla di intrinsecamente sbagliato nell'uso o nella proprietà degli animali, a condizione che i loro interessi fondamentali siano rispettati[81].

A fondamento della riflessione del filosofo quindi vi è anche un ripensamento della stessa nozione di danno: solamente la sofferenza e la morte sono sempre dannose, l'essere dipendenti – come nel caso degli animali – non lo è necessariamente. Per questo motivo, l'interesse degli animali alla libertà non è intrinseco ma strumentale: la libertà non è un bene autonomamente desiderato o desiderabile in sé ma un mezzo utile nella misura in cui contribuisce a evitare sofferenze o a soddisfare altri[82]. Da qui l'elaborazione di una teoria dei diritti che, pur tutelando gli interessi degli animali non umani, non presuppone il riconoscimento di un diritto fondamentale alla libertà. È possibile dunque rispettare i diritti animali senza smettere di usarli purché questi non vengano danneggiati e tale libertà può essere difesa quando serve ad evitare sofferenza, ma non va difesa in quanto tale.

Un esempio chiave usato da Cochrane per illustrare la distinzione tra gli interessi umani e animali riguarda il confronto tra la vita del protagonista di *The Truman Show*[83] e quella di un cane impiegato nel cinema o nella televisione[84]. Nel caso di Truman vi è una graduale presa di consapevolezza della condizione artificiale in cui vive: sebbene la sua vita appaia esternamente soddisfacente viene percepita come inautentica e profondamente limitante. Truman, infatti, è un agente autonomo inserito all'interno di un contesto in cui non è in grado di perseguire e raggiungere i propri obiettivi. Questa mancanza di libertà e il controllo invisibile a cui è sottoposto

[81] Ad esempio, rispetto la sperimentazione animale Cochrane si pone favorevole se questa non comporta sofferenza o morte: «[i diritti *prima facie*] non richiedono l'abolizione di ogni forma di sperimentazione animale: gli esperimenti in cui gli animali non vengono uccisi né sottoposti a sofferenze sono ammissibili». *Ivi*,17.

[82] Diversi autori non condividono la posizione di Cochrane secondo cui gli animali non avrebbero un interesse intrinseco alla libertà. Al contrario sostengono che molti animali senzienti possiedono un interesse significativo – se non un vero e proprio diritto – alla libertà in quanto condizione necessaria per il soddisfacimento dei propri interessi. Tra questi possiamo certamente collocare i già citati Nussbaum, *Justice for animals*, *op. cit.*, Regan, *The Case for Animal rights*, *op. cit.* e Donaldson, Kymlicka, *Zoopolis*, *op. cit.*

[83] *The Truman Show* è un film del 1998 diretto da Peter Weir il cui protagonista, Truman Burbank, vive all'interno di un enorme set televisivo, senza sapere di essere osservato costantemente e che tutta la sua vita è una messa in scena trasmessa in diretta mondiale. *The Truman Show*, Paramount Pictures, 1998.

[84] Questo esempio viene discusso maggiormente in Cochrane, «Do Animals Have an Interest in Liberty?», *op. cit.,* 660.

rappresentano per lui un danno significativo dato che non è in grado di esercitare la sua capacità di autodeterminazione. Nel caso di un cane-attore invece, non c'è consapevolezza della manipolazione da parte dell'essere umano né comprende di essere oggetto di un addestramento finalizzato a intrattenere un pubblico umano. In tal caso, ritiene Cochrane, se il cane viene trattato con cura risulta difficile individuare un danno effettivo:

> se il cane è ben accudito, felice e soddisfatto è difficile individuare quale danno venga loro arrecato. […] I cani non sono agenti autonomi razionali con un interesse a condurre una vita liberamente scelta, […], i loro interessi sono molto diversi da quegli degli esseri umani[85].

Grazie a questo esempio viene così sostenuta la tesi secondo cui per gli animali senzienti – privi di un'*agency* autonoma – la libertà non rappresenta un bene intrinsecamente rilevante ma la libertà è solamente strumentale e funzionale al soddisfacimento di altri interessi.

La proposta di Cochrane si configura quindi come una teoria dei diritti animali basata su degli interessi che non implicano il riconoscimento della libertà o di una forma di liberazione. Andreas T. Schmidt ha così riassunto la posizione del filosofo britannico nei suoi principali passaggi logici:

> P1: Per avere un diritto morale alla libertà, è necessario avere un interesse intrinseco sufficiente alla libertà.
>
> P2: Avere un interesse intrinseco e sufficiente per la libertà implica che la libertà contribuisca da sola al benessere di una persona.
>
> P3: Solo nel caso di persone autonome la libertà contribuisce di per sé al loro benessere (perché solo per le persone autonome la mancanza di libertà mina la capacità di "inquadrare e perseguire la propria concezione del bene".
>
> P4: Gli animali non umani non sono persone autonome.
>
> C1: Pertanto, la libertà non contribuisce di per sé al benessere degli animali non umani.
>
> C2: Pertanto, gli animali non umani non hanno un interesse intrinseco alla libertà.
>
> C3: Pertanto, gli animali non umani non hanno un diritto morale alla libertà[86].

A partire da questa impostazione teorica è possibile identificare due livelli principali di diritti: da un lato dei diritti *prima facie*, validi in linea di principio; dall'altro dei diritti concreti (*actual rights*) che una volta contestualizzati in base alla situazione vengono resi effettivi. I diritti *prima facie* esistono a livello astratto al di fuori delle circostanze e sono basati su un interesse sufficientemente forte da generare obblighi morali negli altri. Tuttavia, la loro validità non è assoluta perché potrebbe entrare in conflitto con altri diritti e doveri in base al contesto in cui emerge. Un diritto *prima facie* può diventare un diritto concreto solo quando, una volta bilanciato con altri interessi in gioco in una situazione specifica, viene riconosciuto effettivamente come prevalente. All'interno di questo quadro morale, per Cochrane, ciò che costituisce un'ingiustizia non è la violazione di un diritto *prima facie* in sé ma la violazione un diritto concretamente valido in quella data situazione.

---

[85] *Ivi*, 13.

[86] Andreas T. Schmidt, «Why Animals have an Interest in Freedom», *Historical Social Research*, vol. 40, 2015, 92-109, 94-95.

Applicando questo schema al caso degli animali non umani, Cochrane identifica due diritti fondamentali *prima facie* per tutti gli animali senzienti: il diritto a non soffrire e il diritto a non essere uccisi. Questo significa che, in linea di principio, gli animali hanno un interesse rilevante al non essere sottoposti a dolore e alla morte e che questi interessi sono abbastanza forti da generare nell'essere umano il dovere di non far soffrire e di non recare la morte agli animali. Tuttavia, il passaggio da un diritto *prima facie* a un diritto concreto non è immediato e dipende dal contesto specifico e dai diversi interessi coinvolti.

Per chiarire meglio questo meccanismo è possibile riportare il tradizionale esempio di un cosiddetto topo da laboratorio. Il topo, in quanto essere senziente, possiede un diritto *prima facie* a non soffrire e a non essere ucciso, dato che questi sono interessi fondamentali per il suo benessere. Tuttavia, in un contesto sperimentale specifico è possibile che entrino in gioco altri interessi rilevanti, ad esempio lo sviluppo di un farmaco salvavita per migliaia di persone. In questo caso, se l'esperimento non causa sofferenza né morte al topo allora il diritto *prima facie* viene rispettato e viene tradotto in un diritto concreto. Se invece questo comporta una sofferenza grave o la morte del topo, allora il diritto *prima facie* non viene rispettato e l'esperimento risulta moralmente inammissibile.

2.2.1. Dal modello relazionale a un approccio cosmopolita

Dopo aver brevemente esposto i fondamenti della teoria di Cochrane sui diritti animali basata sugli interessi è ora possibile soffermarsi su un modello politico che il filosofo sviluppa in contrapposizione con quello relazionale presentato da Donaldson e Kymlicka in *Zoopolis*. In particolare, Cochrane non crede che sia la relazione tra esseri umani e animali a costituire il fondamento principale per il riconoscimento dei diritti ma al contrario ritiene che ciò che conta siano gli interessi e le capacità individuali degli animali piuttosto che il loro status relazionale. Allo stesso modo viene contestato anche l'approccio basato sull'attribuzione di diritti a seconda del gruppo di appartenenza (come in *Zoopolis*, domestici, selvatici e liminali) considerato non solo arbitrario ma anche facilmente associabile a tutte quelle teorie umane che rischiano di privilegiare ingiustamente alcuni gruppi rispetto ad altri[87].

[87] In Cochrane, «Cosmozoopolis: the Case Against Group-Differentiated Animal Rights», *Law, Ethics and Philosophy*, vol. 1, 2013, 127–141, 129 si legge : «Ad esempio, nel contesto umano, le teorie dei diritti gruppo-differenziati – come quella proposta dallo stesso Kymlicka – sono state oggetto di diverse critiche rilevanti: per non aver esteso ai non membri diritti che avrebbero dovuto essere riconosciuti anche a loro; per aver attribuito un peso eccessivo ai diritti dei membri del gruppo rispetto a quelli dei non membri; e, infine, per aver considerato erroneamente i gruppi come entità omogenee, assumendo al contempo che tali gruppi abbiano necessariamente un valore intrinseco così come esistono attualmente».

In contrasto con questa prospettiva, Cochrane privilegia un approccio cosmopolita, sostenendo che invece sono le capacità e gli interessi dei singoli individui i criteri fondamentali per l'attribuzione dei diritti.

> Questo articolo sostiene che la posizione relazionale e le distinzioni basate sull'appartenenza a un gruppo siano meno rilevanti, nel determinare i diritti degli animali, di quanto concludano Donaldson e Kymlicka. In particolare, si afferma che la loro teoria è vulnerabile ad alcune delle critiche tradizionalmente rivolte alle teorie che differenziano i diritti degli esseri umani sulla base di distinzioni tra gruppi[88].

L'obiettivo finale di Cochrane è quindi quello di dimostrare che non è necessario adottare un approccio relazionale né prevedere un'attribuzione differenziata dei diritti per giustificare obbligazioni nei confronti degli animali non umani. Un'impostazione più cosmopolita, infatti, è in grado di generare diverse obbligazioni nei confronti degli animali non umani: questo tipo di approccio non vincola il riconoscimento dei diritti all'appartenenza di un gruppo specifico ma li fonda principalmente sulle capacità singole di ciascun essere senziente[89]. In questa prospettiva è la condizione dell'animale a provare piacere, dolore, sofferenza che conta moralmente e non il suo status relazionale. Quando Cochrane sostiene la maggiore adeguatezza di un approccio cosmopolita per riflettere sulla condizione dell'animale, fa riferimento all'adozione di una serie di principi morali universali, validi per tutti gli esseri senzienti indipendentemente dalla loro appartenenza a una determinata categorie o specie. In tal modo, viene costruita una teoria dei diritti animali che rifiuta forme di gerarchizzazione o di esclusione tra gruppi di animali differenti.

Non sarà possibile in questa sede esaminare in dettaglio le perplessità sollevate da Cochrane nei confronti della teoria di *Zoopolis*, ci si limiterà dunque a presentarne una sintesi concentrandosi sugli aspetti più rilevanti. Possiamo individuare tre obiezioni principali alla teoria di Donaldson e Kymlicka: 1) l'esclusione ingiustificata di alcune categorie, 2) il privilegio di alcuni gruppi rispetto ad altri 3) problemi di identificazione e di valutazione dei gruppi.

Rispetto alla prima criticità individuata Cochrane si nota come la teoria di *Zoopolis*, basata su diritti gruppo differenziati, può negare ad alcuni gruppi dei diritti di cui avrebbero invece una giusta pretesa. La cittadinanza, infatti, viene attribuita unicamente agli animali domestici, escludendo gli animali selvatici sebbene anche questi abbiano interessi moralmente rilevanti. Per Cochrane il diritto alla considerazione politica, all'agency politica, alla residenza e alla predazione dovrebbero essere riconosciuti anche ali animali selvatici[90].

Una seconda questione problematica è stata individuata anche nel dare un privilegio eccessivo ai gruppi "interni". Infatti, secondo Cochrane, Zoopolis attribuisce un peso eccessivo ai diritti degli animali domestici ai quali vengono estesi alcuni diritti fondamentali negati però agli animali

[88] *Ivi,* 128–129.
[89] *Ivi,* 140.
[90] *Ivi,* 129–130.

selvatici (in particolare si discute dell'accesso alle cure veterinarie). Questo tipo di scelta è considerata arbitraria e illegittima che, secondo Cochrane, produce una forma di trattamento inuguale rispetto al gruppo di appartenenza[91].

Infine, Cochrane muove un'altra obiezione al progetto politico di *Zoopolis*: non solo è problematico individuare in maniera stabile i diversi gruppi di animali – obiezione di identificazione – ma è anche ingiustificato assumere che i gruppi individuati rappresentino delle entità omogenee da preservare – obiezione di valutazione –[92]. In particolare, nel caso dei gruppi di animali selvatici risulta difficile attribuire loro una sovranità territoriale dato che non sono evidenti né forme di coesione sociale o politica né strutture comunitarie stabili che mostrano una certa intenzionalità condivisa o senso di appartenenza politica in senso stretto. In questo senso, il filosofo britannico ritiene che Zoopolis non offra una giustificazione valida e abbastanza solida nello spiegare realmente come dovrebbero essere organizzate le comunità di animali selvatici, né delle ragioni per cui dovrebbero essere preservate[93].

Alla luce delle criticità individuate viene così formulata una proposta alternativa fondata su un modello di giustizia animale ispirato al cosmopolitismo politico. In contrapposizione al modello relazionale elaborato da Donaldson e Kymlicka, Cochrane giunge così alla conclusione che i diritti degli animali non debbano essere attribuiti in base all'appartenenza di gruppi o comunità ma piuttosto in base alle capacità e agli interessi moralmente rilevanti degli animali. È per queste ragioni che Cochrane parla di una *cosmozoopolis*, intendendo un approccio per cui ad ogni individuo senziente vengono riconosciuti dei diritti basati su interessi moralmente rilevanti. Tale teoria intende essere da un lato universale (i diritti *prima facie* valgono per ogni individuo senziente), e dall'altro individualista (basata sugli interessi degli individui) e flessibile, dato che i diritti validi in linea di principio vanno poi contestualizzati e tradotti in diritti concreti.

> A mio avviso, una teoria fondata principalmente sulle capacità e sugli interessi dei singoli titolari di diritti può essere sensibile alla varietà di obblighi che spesso abbiamo nei confronti degli animali. I diritti universali degli individui sono, inizialmente, solo astratti e prima facie: essi devono essere ulteriormente specificati in diritti concreti attraverso un giudizio che consideri tutti i fattori e gli interessi rilevanti in gioco. […] A mio giudizio, questa prospettiva rappresenta il modo migliore per comprendere i diritti umani ed è la base più solida per una teoria dei diritti valida per tutte le creature senzienti[94].

3. Il contributo di Eva Meijer: linguaggio, *agency* e la riflessione sull'ingiustizia

I contribuiti filosofici analizzati nelle pagine precedenti rappresentano alcuni dei tentativi più significativi di includere il mondo animale all'interno delle teorie contemporanee di giustizia sociale. Nonostante la loro rilevanza e originalità, resta però aperta una questione cruciale: è

[91] *Ivi,* 134.
[92] *Ivi,* 135–136.
[93] *Ivi,* 136–137.
[94] *Ivi,* 140.

possibile pensare ad una riflessione sulla giustizia che includa gli animali non umani, senza fondarsi esclusivamente su criteri normativi legati alle capacità individuali (come nel caso della teoria di Martha Nussbaum), all'appartenenza politica e a un modello di cittadinanza (come in *Zoopolis* di Donaldson e Kymlicka) o a interessi moralmente significativi (come nell'approccio di Cochrane)? È in questa direzione che si muove la riflessione della filosofa Eva Meijer[95], la quale inserendosi all'interno di questo ampio dibattito propone un modello di connessione sociale multispecie ispirato al pensiero di Iris Marion Young[96]. Mejer osserva, infatti, che le teorie sviluppate in *Zoopolis* e in *Animal rights without liberation* presentino alcune criticità che potrebbero essere superate adottando un paradigma di giustizia relazionale riformulato in chiave multispecie. Questo modello permette, da un lato di riconoscere la complessità e la varietà delle relazioni tra umani e non umani, e dall'altro, di valorizzare anche l'*agency* degli animali per la costruzione di una giustizia globale multispecie.

Rispetto alla teoria elaborata da Donaldson e Kymlicka, anche Eva Meijer – come già aveva rivelato Cochrane – considera eccessivamente rigida la tripartizione delle categorie animali proposta in *Zoopolis*: «le relazioni non sono fissate storicamente: quando gli esseri umani iniziano a comportarsi meglio, gli animali domestici possono scegliere di diventare liminali, e anche le comunità di animali selvatici possono scegliere di diventare liminali»[97]. Anche Meijer critica, inoltre, il fatto che il modello di cittadinanza animale si fondi su un criterio esclusivo dato dall'appartenenza politica, il quale comporta che gli obblighi di giustizia risultino più forti nei confronti di coloro che fanno parte della stessa comunità andando ad escludere altri soggetti[98].

In relazione alla proposta di Cochrane invece, Meijer ritiene che il modello cosmopolita sia una cornice teorica più adeguata al contesto dell'Antropocene. In un'epoca in cui l'essere umano opera continue modifiche sul pianeta, l'enfasi sull'uguaglianza e sul principio di coinvolgimento di tutti i soggetti interessati (*all-affected principle)* appare particolarmente adatta a rendere conto dei doveri che l'umanità ha nei confronti degli altri animali. Questo è soprattutto evidente alla

[95] Eva Meijer è una scrittrice, filosofa e ricercatrice presso l'Università olandese di Wageningen. È attualmente impegnata in diversi organismi dedicati alle ricerche in Filosofia ambientale e negli *Animal Studies*, si occupa di giustizia sociale e dell'impatto del cambiamento climatico, del rapporto animali – esseri umani in chiave politica e delle forme espressive e comunicative degli animali non umani. Alcune delle sue pubblicazioni più note sono: Eva Meijer, *Animal languages*, (tradotto da) Laura Watkinson, Cambridge, Massachusetts London, The MIT Press, 2019 e *When animals speak: toward an interspecies democracy*, New York, New York University Press, 2019.

[96] Per una trattazione approfondita dei contributi di Iris Marion Young, si veda in particolare *Le politiche della differenza. Democrazia e inclusione*, Milano, Meltemi, 2000 in cui Young critica le teorie tradizionali della giustizia per la loro universalizzazione, proponendo un modello che riconosce e valorizza le differenze sociali, promuovendo l'inclusione e il riconoscimento delle distinzioni per una maggiore partecipazione e rappresentazione delle diverse prospettive.

[97] Eva Meijer, «Global injustice and animals: towards a multispecies social connection model», *International relations*, vol. 37, fasc. 3, settembre 2023, 97- 513, 500.

[98] *Ibidem.*

luce dell'impatto, spesso devastante, che le attività umane hanno sulle vite animali[99]. Tuttavia, se da un lato la Meijer condivide l'orientamento cosmopolitico di Cochrane, dall'altro prende le distanze dalla sua proposta di estendere agli animali selvatici i diritti positivi che Donaldson e Kymlicka avevano invece riservato agli animali domestici. Secondo Meijer, questa estensione rischia infatti di accrescere il dominio umano sugli animali selvatici: «l'estensione di diritti positivi agli animali selvatici potrebbe migliorare la loro vita, ma potrebbe anche comportare maggiori interventi, come nel caso dell'assistenza sanitaria e della diminuzione della predazione, potrebbe anche aumentare il dominio umano su di loro»[100]. Un'ulteriore critica che Meijer muove alla teoria di Cochrane riguarda la sua concezione ristretta dell'*agency* dell'animale, infatti, come già discusso nei paragrafi precedenti, Cochrane non riconosce agli animali autonomia e indipendenza (caratteristiche specifiche dell'*agency*). A tale posizione la Meijer obietta che l'autonomia non può essere intesa come un concetto binario: anche gli esseri umani, infatti, non sono sempre completamente autonomi – si pensi, ad esempio, ai bambini o a persone gravemente malate – e allo stesso modo molti animali mostrano delle forme di autodeterminazione che sarebbe riduttivo ignorare. Per Meijer sarebbe dunque più appropriato parlare di una pluralità di forme e gradi di autonomia[101]

> la teoria [di Cochrane] propone una visione piuttosto ristretta dell'agency animale. Gli animali non umani si esprimono in molti modi diversi, in contesti non politici e politici […]. Alcuni animali formano comunità proprie ed evitano le interazioni con gli esseri umani. Altri animali preferiscono stare vicino all'uomo o possono dipendere dalle sue cure. Ciò non significa che non abbiano interesse o non siano in grado di prendere decisioni autonome[102].

E conclude: «la teoria di Cochrane si basa su una visione ristretta delle relazioni politiche uomo-animale, in cui gli animali non sono effettivamente autonomi né hanno la possibilità di cambiare»[103].

Al di là delle differenze e delle modalità alternative con cui le teorie analizzate affrontano la questione di un riconoscimento di obbligazioni morali nei confronti degli animali, Eva Meijer mette in luce altre criticità comuni ad entrambe. Un primo limite riguarda l'assenza di un riconoscimento del linguaggio animale e della comunicazione interspecifica: secondo la Meijer, infatti, negare che gli animali abbiano un linguaggio significa negare loro anche l'accesso al dominio politico. È per questo che nella sua proposta di creazione di una democrazia interspecifica[104] la filosofa insiste sulla necessità di riconoscere la voce degli animali – non come semplice espressione dell'individuo – ma come una forma di intervento nel mondo, indispensabile

---

[99] *Ibidem*.
[100] *Ibidem*.
[101] Eva Meijer, «Animal Rights, without Liberation?», *Society & Animals*, vol. 24, fasc. 3, 2016, 317- 319, 319.
[102] *Ibidem*.
[103] *Ibidem*.
[104] Meijer, *When animals speak*, *op. cit.*

per elaborare un progetto di giustizia multispecie. Tale dimensione del linguaggio, centrale nel suo pensiero, è invece assente all'interno delle riflessioni di Donaldson, Kymlicka e Cochrane, come scrive la filosofa:

> manca, infine, una teoria della comunicazione politica tra umani e animali, e delle relazioni umani-animali. Le interazioni esistenti tra esseri umani e altri animali possono offrirci indizi chiari su come gli animali vogliano vivere le proprie vite. Tener conto di ciò all'interno di un quadro politico permetterebbe loro di estendere la propria autonomia, sia come individui che come gruppi[105].

E ancora:

> il linguaggio svolge un ruolo importante nel pensare di creare relazioni migliori con gli altri animali. Imparare a conoscere le lingue degli altri animali può aiutare gli esseri umani a capirli meglio e a costruire nuove relazioni con loro. Sfidare una visione antropocentrica del linguaggio formata da relazioni di potere può aiutare gli esseri umani a vedere gli animali di altre specie e le loro lingue in modo diverso[106].

Inoltre, un secondo limite è individuato dalla filosofa in una forma di antropocentrismo epistemico: in entrambi i modelli, sono gli umani a stabilire cosa sia giusto, opportuno o desiderabile per gli altri animali[107]. Infatti, prosegue la Meijer, le scelte politiche che vengono prese su questioni animali sono spesso influenzate da pregiudizi culturali che ignorano o sottovalutano l'*agency* dell'animale e il loro diritto all'autodeterminazione[108]. In questo quadro, vi è il rischio concreto di costringere gli animali entro categorie politiche predefinite – come nel caso di Donaldson e Kymlicka – che non rispecchiano effettivamente la complessità delle relazioni interspecie.

Infine, tra i limiti più rilevanti individuati dalla filosofa vi è l'incapacità di tali approcci di riconoscere le connessioni tra le diverse forme di oppressione: le due teorie, infatti, trascurano l'intreccio sistemico presente tra oppressione umana e animale. Secondo la Meijer, l'oppressione politica ed economica subita dagli animali è sostenuta da un'oppressione epistemica profondamente radicata ormai nella nostra cultura: «ciò influisce non solo sul modo in cui consideriamo gli animali, ma anche sul modo in cui pensiamo ai concetti (che di solito sono stati costruiti escludendo altri animali) e alla formazione della conoscenza più in generale»[109]. Ciò che manca, in definitiva, è una prospettiva strutturale relazionale e intersezionale in grado di cogliere le dinamiche sistemiche che sorreggono il dominio sul mondo non umano. Pur proponendosi come progetti di giustizia sociale e politica, infatti, tali approcci ignorano le strutture economiche, epistemiche e culturali (come, ad esempio, il capitalismo o l'antropocentrismo) che contribuiscono a perpetuare l'oppressione animale.

---

[105] Meijer, «Animal Rights, without Liberation?», *op. cit.*, 319.
[106] Meijer, *When animals speak*, *op. cit.*, 2.
[107] Meijer, «Global injustice and animals», *op. cit.*, 501.
[108] *Ibidem*.
[109] *Ibidem*.

Affinché una giustizia multispecie possa veramente essere inclusiva è quindi necessario riconoscere queste intersezioni e iniziarsi a focalizzare più sulle connessioni tra le diverse forme di ingiustizia per comprendere come queste siano mutuamente costitutive, storicamente radicate e strutturalmente intrecciate nei sistemi di potere che regolano le relazioni tra umani e non umani. In questo senso, l'idea di una democrazia interspecifica, pur non essendo oggetto di approfondimento in questo lavoro di tesi, rappresenta un esempio concreto di come un approccio critico fondato sulla valorizzazione del linguaggio animale, sul riconoscimento dell'*agency* e sull'intreccio tra oppressioni possa offrire una nuova lente interpretativa rispetto ai modelli precedenti. È proprio questo tipo di orientamento filosofico e politico, sensibile alle strutte di potere e alle connessioni tra le diverse forme di ingiustizia, che apre la strada alla riflessione sull'intersezionalità. Questo tipo di approccio, usato dalla Meijer ma riconducibile a Claire Jean Kim[110], riconosce la multidimensionalità del potere che opera nelle relazioni interumane e interspecie[111] e fornirà ai fini della nostra trattazione uno strumento indispensabile per ripensale una forma di giustizia multispecie.

4. La giustizia multispecie come ripensamento radicale della giustizia

Le teorie di giustizia analizzate finora, dal modello di Nussbaum sino a quello di Donaldson e Kymlicka, rappresentano tentativi fondamentali di estendere la considerazione morale e politica oltre la specie umana. Pur avendo il merito di aver incluso i non umani all'interno del dibattito filosofico e politico, esse rivelano tuttavia un limite: il rischio di operare ancora all'interno di una prospettiva implicitamente antropocentrica. Ragionare su categorie quali le capacità, gli interessi o la cittadinanza, infatti, risentono – come già Meijer aveva evidenziato – di un'impronta profondamente umana.

Di fronte alle parziali insufficienze di questi modelli e all'urgenza di crisi ecologiche globali, un recente filone di pensiero ha quindi proposto una svolta radicale nel modo di intendere la giustizia. L'impatto dell'industrializzazione e del capitalismo, come scrive Celermajer: «richiedono un approccio all'idea e alla pratica di giustizia che possa comprendere e rispondere alla distruzione degli stili di vita multispecie»[112]. È proprio in questo contesto che si afferma il paradigma della "giustizia multispecie", un approccio che non si limita solamente ad estendere la riflessione sulla giustizia ad altre specie ma che mira a ripensarne completamente le fondamenta.

---

[110] Claire Jean Kim in *Dangerous crossings: race, species, and nature in a multicultural age*, New York, Cambridge University Press, 2015, sviluppa una prospettiva intersezionale che analizza le connessioni tra razza, specie e natura, criticando le separazioni tra le diverse lotte politiche, proponendo una lotta abolizionista capace di affrontare simultaneamente le diverse forme di oppressione.

[111] Meijer, «Global injustice and animals», *op. cit.*, 503.

[112] Danielle Celermajer et al., «Multispecies justice: theories, challenges, and a research agenda for environmental politics», *Trajectories in Environmental Politics*, vol. 30, no. 1-2, 2020, 119 -140: 120.

Sebbene la riflessione sulla «giustizia multispecie» sia oggi un campo di studi indipendente, una sua prima elaborazione non sistematica può essere rintracciata nel pensiero della filosofa Donna Haraway[113].

Già nel suo *The companion species manifesto*[114], Haraway aveva gettato le basi per intendere in un nuovo modo le relazioni uomo-animale grazie al concetto di «specie compagne» (*companion species*) usato per descrivere quelle relazioni co-produttive e co-costitutive in cui due specie si plasmano a vicenda[115]. Questa idea viene poi più ampliamente sviluppata in *When species meet*[116] - opera in cui viene usata l'espressione «giustizia multispecie» - dove la filosofa riflette, partendo da situazioni personali, su come gli incontri tra specie possano plasmare le esperienze di vita. È qui che viene elaborato il concetto di «diventare con» (*becoming-with*), con cui Haraway sostiene che nessun essere è un'entità isolata, ma si costituisce reciprocamente attraverso le relazioni con gli altri[117].

Sebbene le intuizioni di Haraway siano state fondamentali, è solamente in anni più recenti che la giustizia multispecie si è affermata come un vero e proprio campo di studi interdisciplinare. Un ruolo centrale per la diffusione e la sistematizzazione della giustizia multispecie è stato svolto dal *Multispecies Justice Collective*[118], un progetto di ricerca dell'università di Sydney, guidato da studiosi come Danielle Celermajer e David Schlosberg[119]. In particolare, è nella loro pubblicazione *Multispecies justice: theories, challenges and research agenda for environmental*

---

[113] Donna Haraway è una filosofa e professoressa emerita all'università di Santa Cruz ed è tra le figure più note nel pensiero femminista e post-umanista. Nelle sue numerose pubblicazioni ha elaborato concetti per ripensare il rapporto tra diverse specie e le relazioni tra esseri umani, tecnologi e altre specie viventi, proponendo dei modelli che superino i dualismi tradizionali della cultura occidentale. In *Donna Haraway, Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene, Experimental futures. Technological lives, scientific arts, anthropological voices*, Durham London, Duke University Press, 2016 sviluppa concetti come quello di «co-evoluzione», «responsabilità condivisa» e il «fare parentela» (*making kin*) tra umani e non umani proponendo modelli relazionali per abitare insieme in un mondo segnato da crisi ecologiche e interdipendenze.

[114] Donna Haraway, *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*, Paradigm 8, Chicago, Ill, Prickly Paradigm Press, 2012.

[115] *Ivi*, 6: «Non esistono soggetti e oggetti precostituiti, né fonti singole né attori unitari o fini ultimi. Per dirla con Judith Butler, ci sono solo "basi contingenti"; i corpi che contano sono il risultato. Un bestiario di agenzie (*agencies*), tipi di relazioni e intervalli di tempo che superano l'immaginazione anche dei cosmologi più barocchi. Per me, questo è il significato di specie compagna».

[116] Donna Haraway, *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota press, 2008.

[117] Haraway, *When species meet*, *op. cit.*, 4: «To be one is always *become with* many».

[118] Sydney Environment Institute, *Concepts and practices of multispecies justice*, University of Sydney, https://www.sydney.edu.au/sydney-environment-institute/our-research/environmental-justices/concepts-of-practice-and-multispecies-justice (consultato il 31 maggio 2025).

[119] Danielle Celermajer è professoressa di Sociologia e Politica Sociale presso l'università di Sydney, è una figura chiave all'interno del *Multispecies Justice Project* che si colloca all'intersezione tra teoria politica, sociologia dei diritti umani e studi animali. David Schlosberg è un teorico politico ambientale noto soprattutto per i suoi contributi alla teoria di giustizia ambientale, collabora insieme a Celermajer al *Multispecies Justice Project* presso l'Università di Sydney.

politics[120] che vengono delineati i contorni teorici e le sfide di questo nuovo modo di intendere la giustizia.

È possibile individuare tre pilastri fondamentali e interconnessi sui quali la giustizia multispecie si fonda (da qui in poi chiamata GMS): una critica radicale all'antropocentrismo, una ridefinizione del soggetto di giustizia e l'adozione di una vulnerabilità condivisa come nuovo fondamento etico. Il punto iniziale della GMS è il rifiuto dell'antropocentrismo e dell'eccezionalismo umano basati su concezioni fondate sull'idea che l'essere umano sia un'entità eccezionale, qualitativamente diversa e superiore a tutte le altre. L'obiettivo prefissato della GMS, come delineato da Celarmajer e colleghi è proprio quello di:

> rigettare le idee centrali dell'eccezionalismo umano, ovvero «a) che gli esseri umani siano fisicamente separati o separabili dalle altre specie e dalla natura non umana, b) che gli esseri umani siano unici [...] perché possiedono mente (o coscienza) e agency e c) che gli esseri umani siano quindi più importanti delle altre specie[121].

È quindi fondamentale per la GMS decostruire questo paradigma gerarchico per aprire spazi in cui la centralità non sia assegnata all'essere umano, ma alla relazione tra tutte le forme di vita.

Il soggetto di giustizia viene quindi ridefinito e l'essere umano viene sostituito con la relazione. Come sottolineano Claudia Terragni e Valeria Cesaroni, essa «sostituisce un'ontologia delle relazioni ad un'ontologia dell'essere»[122]. Abbracciare un paradigma di giustizia multispecie significa quindi in primo luogo: «riconoscere la molteplicità delle forme di vita, nelle loro proprie specifiche e nel loro coinvolgimento in fitte reti relazionali»[123]. Ciò implica che la GMS non si estende solamente agli animali non umani nella riflessione sulla giustizia ma ragiona in termini di relazioni *tra* e *attraverso* le specie, dove tutti potenzialmente sono soggetti di giustizia. In questo senso, come Chao e Celermajer notano: «il termine "multi" […] riconosce non solo i diversi tipi di essere viventi che devono essere inclusi come soggetti di giustizia ma anche la molteplicità dei modi di essere»[124].

Infine, il terzo pilastro della GMS si fonda su un principio etico universale: la vulnerabilità. Invece di basarsi su criteri escludenti, come ad esempio la razionalità, essa parte da una condizione condivisa che «attraversa tutti gli organismi, umani e non umani»[125], ovvero la vulnerabilità che ci accomuna: siamo tutti vulnerabili. Infatti, gli autori argomentano che, se la

---

[120] Celermajer et al., «Multispecies justice theory justice and research», *op. cit.*, a tal proposito si veda anche «The Multispecies Justice Collection», SEI Magazine, n.4, 2019 e David Schlosberg, «Multispecies Justice: A New Approach to a Growing Environmental Threat», *SEI Magazine*, fasc. 4.
[121] *Ivi*, p. 121.
[122] Claudia Terragni, Valeria Cesaroni, «Multispecies Justice and Human Inequalities: Risks in Theorizing Anti-Anthropocentric Politics», *The Journal of for the Philosophy of Language, Mind and the Arts*, fasc. 2, dicembre 2023: 208.
[123] Celermajer, «Multispecies justice: theory, justice and research», 123.
[124] Sophie Chao, Danielle Celermajer, «Multispecies Justice», *Cultural Politics*, vol. 19, fasc. 1, marzo 2023: 2.
[125] Danielle Celermajer et al., «Justice Through a Multispecies Lens», *Contemporary Political Theory*, vol. 19, fasc. 3, settembre 2020: 2.

giustizia consiste nel «garantire equità nella distribuzione dei "beni" e dei "mali" allora, l'idea di una vulnerabilità condivisa (*shared vulnerability*) «rifocalizza l'attenzione sui "mali" e, nello specifico, su chi viene danneggiato e come»[126], offrendo così «nuovi spunti su come gestire conflitti di giustizia»[127]. Riconoscere la nostra vulnerabilità porta così ad ammettere che l'essere umano non è un essere autonomo ma che dipende da una fitta rete di relazioni con altre specie. Ciò richiama la nozione di Haraway di «*respons-ability*» con la quale si intende il dovere di rispondere in maniera responsabile agli altri con i quali siamo inevitabilmente legati[128]. È in questi termini che la riflessione sulla giustizia multispecie si configura come un'etica della cura e della coesistenza, in contrapposizione con le logiche di dominio e autonomia che caratterizzano altre teorie di giustizia.

Proprio questa visione relazione e inclusiva trova risonanza in una molteplicità di tradizioni di pensiero che hanno contribuito all'emergere del modello di giustizia multispecie delineato da Celermajer e i suoi collaboratori. La genealogia della GMS, infatti, può essere tracciata grazie diversi ambiti – filosofici, ecologici, politici – che hanno offerto un terreno fertile al suo sviluppo.

La radice più diretta è certamente da individuare all'interno dell'attivismo e delle riflessioni sui diritti degli animali che sin dalla loro nascita hanno messo in discussione il paradigma antropocentrico e l'assoluta distinzione ontologia tra animale e umano. Le principali teorie morali che hanno alimentato questo dibattito (dall'utilitarismo singeriano al deontologismo regeniano) sono state guidate dalla logica dell'«estensionismo»[129] in cui il cerchio di considerazione morale, tradizionalmente limitato agli esseri umani, viene ampliato per includere altri esseri.

Un secondo contributo fondamentale alla costituzione della GMS come ambito disciplinare indipendente proviene dalla riflessione filosofica sulla (*environmental justice*). I movimenti e gli studi accademici in questo ambito hanno offerto una prospettiva distinta, da quella dei diritti animali ma altrettanto cruciale, evidenziando come le ingiustizie sociali – quali razzismo, povertà e disuguaglianze – e i danni ambientali siano profondamente interconnessi. A differenza dell'approccio dell'*animal advocacy*, maggiormente incentrato sull'individuo – l'animale – la giustizia ambientale ha messo in luce le relazioni sistemiche tra le forme di oppressione e degrado

---

[126] *Ibidem*.
[127] *Ibidem.*
[128] Haraway, *When species* meet, *op. cit*., 71: «La risposta, ovviamente, cresce con la capacità di rispondere, cioè con la responsabilità. […] Ciò significa che gli esseri umani non sono gli unici obbligati e dotati di responsabilità; gli animali così come i lavoratori nei laboratori, gli animali in tutti i loro mondi, sono respons-abili (*response*-able) nello stesso senso in cui lo sono le persone; cioè, la responsabilità è una relazione creata nell' inter-azione (*intra-action*) attraverso la quale le entità, soggetti e oggetti, vengono in essere».
[129] Celermajer et al., «Multispecies justice : theory, justice and research», *op. cit.*, 125. Per "estensionismo morale" si fa riferimento a quell'approccio metatetico tipico dell'etica ambientale e dell'etica animale che estende teorie e concetti etici esistenti per includere altre entità (animali, piante, specie, ecosistemi) tradizionalmente escluse.

ecologico. Come sottolinea Celermajer, questa riflessione, ispirandosi al primo dei *Principi della giustizia ambientale*[130] ha posto al centro tre elementi fondamentali: «la sacralità del luogo, l'interdipendenza tra le specie e il legame tra la giustizia e un ambiente funzionante e sostenibile»[131] che rafforzano l'idea della GMS come un'etica radicata nel rispetto e nella coesistenza con il mondo vivente.

Allo stesso modo anche l'ecologia politica ha fornito alla GMS una solida base teorica, grazie alla sua analisi delle strutture di potere, disuguaglianza e processi economici e politici. Questo campo, come notano gli autori, ha combinato: «un focus sulla giustizia ambientale con la realtà della co-costituzione degli umani e dei non umani e la loro correlazione (*entanglements*) con molteplici in ambienti sociali e naturali»[132]. Se dunque la riflessione sui diritti degli animali ha spostato l'attenzione sulla considerazione morale degli animali e la giustizia ambientale ha riconosciuto la connessione tra ingiustizie sociali ed ecologiche, l'ecologia politica ha rivelato come le stesse strutture di potere producano simultaneamente sia disuguaglianze sociali sia danni all'ambiente, rendendo gli animali vittime dirette di un sistema di dominio integrato.

Un altro influsso individuato nella nascita della GMS è quello della "svolta post umanista" che, insieme al nuovo materialismo, ha fornito una nuova ontologia che è fortemente critica verso l'umanesimo occidentale e che mette in discussione il fondamento su cui è costituita la cultura occidentale: la separazione tra uomo e natura. A questa visione del mondo si sostituisce un'ontologia dell'intreccio (*entanglement*), infatti, come scrivono Celermajer e colleghi, il post-umanesimo si fonda sul riconoscimento dell'«intrinseca interconnessione» (*inextricable embeddedness*) degli esseri umani nei mondi biologici e tecnologici»[133]. È proprio questa ontologia la base filosofica che permette alla GMS di affermare che il vero soggetto di giustizia non è l'individuo ma la relazione stessa. In questo quadro, dunque, un'ingiustizia non viene vista come un caso isolato ma un danno ad un'intera rete di relazioni. Di conseguenza, anche la concezione dell'*agency* viene ridefinita: non si tratta più di un'esclusiva umana ma viene considerata un'«eredità chiave per la giustizia multispecie»[134] capace di riconoscere i non umani come agenti attivi che modellano il mondo e non come dei meri oggetti passivi.

Infine, nella genealogia della GMS viene menzionato anche il ruolo delle filosofie indigene e delle teorie della giustizia decoloniale che rappresentano un archivio di alternative ontologiche all'individualismo occidentale. Celermajer e colleghi riconoscono che molte delle intuizioni

---

[130] Delegates to the First National People of Color Environmental Leadership Summit, «Principi della giustizia ambientale», Washington DC, 1991, https://www.ejnet.org/ej/principles.html consultato il 20 giugno 2025.
[131] Celermajer et al., «Multispecies justice : theory, justice and research», *op. cit.*, 126.
[132] *Ibidem.*
[133] *Ivi*, 128.
[134] *Ibidem.*

considerate "nuove" della svolta post-umanista sono in realtà presenti da millenni in numerose filosofie indigene, le quali, a differenza delle filosofie occidentali basate sull'individualismo, sono prive dei dualismi e delle contrapposizioni tipiche del pensiero occidentale e mettono al centro la responsabilità e i doveri verso una fitta rete di relazioni[135]. Tuttavia, il dialogo con visioni del mondo che si sono sviluppate al di fuori del paradigma occidentale moderno non è esente da rischi: è concreto il pericolo di appropriazione culturale e di un nuovo universalismo coloniale[136]. Pertanto, secondo Celermajer, un approccio responsabile alla GMS dovrebbe essere autocoscientemente decoloniale, riconoscendo e rispettando l'integrità spirituale e culturale delle filosofie indigene, a tal proposito scrive: «il lavoro di revisione (*recasting*) della giustizia per includere il più-che-umano deve essere inteso come auto-consapevolmente decolonizzante e decostruttivo dell'egemonia liberale»[137].

Grazie all'intreccio di diversi influssi e correnti di pensiero è stato possibile sviluppare questa modalità emergente di rielaborazione della giustizia. Considerato il contributo delle molteplici correnti esposte schematicamente, è possibile individuare alcuni tratti distintivi di un paradigma di giustizia multispecie. Essa si configura come un modello profondamente relazionale, che sposta il fondamento della giustizia dall'individuo alla rete di relazioni che lo costituisce. Non si tratta di una teoria astratta, bensì di uno strumento critico per analizzare le strutture di potere (come capitalismo, patriarcato, colonialismo e specismo) che generano ingiustizie interconnesse. Profondamente legata alle crisi ecologiche e ambientali del nostro tempo, la GMS si fonda su un principio di vulnerabilità condivisa da tutti gli esseri viventi. Inoltre, può essere intesa come un modello ibrido di giustizia dato che, da un lato rifiuta le nette separazioni del pensiero occidentale, dall'altro si pone in un dialogo necessario – per quanto complesso – con le filosofie indigene e il pensiero decoloniale.

È infine da notare che il campo della giustizia multispecie non è un modello definito e sistematizzato di giustizia ma una riflessione e una prassi in continuo divenire che cerca di comprendere come sia possibile vivere in modo giusto in un pianeta "danneggiato". In questo senso, la sua massima aspirazione è quella di: «riconoscere i molti Altri con cui le nostre vite sono intrecciate, in modo tangibile, consapevole o meno, e di confrontarsi con l'inseparabilità delle vulnerabilità e delle sofferenze che condividiamo nelle crisi interconnesse del nostro tempo»[138].

---

[135] *Ivi*, 132: «anche se non possiamo parlare di tutti gli approcci indigeni, questi temi di reciprocità, rispetto, sostenibilità e interconnessione spirituale-materiale riecheggiano in tutte le filosofie indigene del mondo».
[136] *Ivi*, 137.
[137] *Ibidem.*
[138] Petra Tschakert, «More-than-human solidarity and multispecies justice in the climate crisis», *Environmental Politics*, vol. 31, fasc. 2, 2022, 277 - 296.

Il principale rischio avvertito però dagli studiosi in questo campo è che tale approccio possa diventare una «promessa vuota»[139] e una teoria ontologica astratta, se questa non si confronta con le dinamiche di potere della nostra epoca[140].

> La giustizia multispecie, in fondo, è una promessa: condividiamo sogni comuni e ci prendiamo cura delle creature e delle comunità che amiamo. 'La promessa', nelle parole di Sara Ahmed, 'suggerisce che la felicità è davanti a noi, almeno se facciamo la cosa giusta'. Ma i pronomi possono essere scivolosi mentre 'noi' immaginiamo futuri condivisi[141].

Perciò, affinché sia efficace, la giustizia multispecie ha bisogno di uno strumento analitico capace di leggere la connessione tra le diverse forme di oppressione. Questo strumento è l'intersezionalità. È solo attraverso una lente intersezionale che è possibile analizzare come le diverse ingiustizie e forme di dominio si sostengano a vicenda, trasformando la giustizia multispecie da una teoria ideale tra le specie ad un progetto concreto di giustizia sociale.

In conclusione, la scelta di adottare un quadro di giustizia multispecie viene così giustificata: tale paradigma emergente sfida le tradizionali concezioni di giustizia, proponendo un modello più inclusivo e interconnesso che promuove un'etica della coesistenza e della vulnerabilità condivisa. Riconoscendo l'interdipendenza tra tutti gli esseri viventi, la giustizia multispecie ci permette di ripensare radicalmente il nostro rapporto con il mondo non umano favorendo un ideale di giustizia aperto a tutte le specie.

Le riflessioni sviluppate in questo capitolo hanno analizzato alcuni dei principali tentativi di inclusione del mondo non umano all'interno della riflessione sulla giustizia mettendone in luce i punti di forza e i maggiori limiti. Se da un lato i contributi di Martha Nussbaum, Sue Donaldson, Will Kymlicka e Alasdair Cochrane hanno avuto il merito di ampliare i confini della giustizia al mondo animale, dall'altro le loro teorie non sembrano cogliere a pieno le dinamiche strutturali e sistemiche che attraversano la realtà contemporanea. In questa prospettiva, la riflessione di Eva Meijer risulta particolarmente preziosa, poiché ci invita a considerare dimensioni trascurate dalla tradizionale riflessione filosofica e politica sulle relazioni tra animali umani e animali non umani. L'invito dunque è quello di esplorare un approccio normativo diverso, capace di andare oltre la centralità delle capacità individuali, degli interessi o dell'appartenenza specifica ad una comunità politica e per riconoscere l'intreccio tra le diverse forme di dominio, abbracciando una visione relazionale della giustizia. A partire da queste premesse, nel capitolo successivo verrà

---

[139] Christine J. Winter, «Introduction: What's the value of multispecies justice?», *Environmental Politics*, vol. 31, fasc. 2, febbraio 2022, 251 - 257: 252.

[140] Eben Kirksey, Sophie Chao, «Who Benefits from Multispecies Justice?», *The Promise of Multispecies Justice*, Durham, Duke University Press, 2022, xi. : «con questo libro speriamo di creare un spazio di avvio per una futura ricerca e difesa su fronti multipli che metta in contatto la promessa di giustizia con la realtà storica».

[141] *Ivi*, 6. Sara Ahmed è una teorica femminista britannico-australiana, nota per i suoi studi sull'intersezione tra teoria femminista, queer, razziale e postcoloniale. Nelle sue pubblicazioni si occupa di emozioni, potere e relazioni sociali, con particolare attenzione alle intersezioni tra genere, razza e sessualità.

approfondito l'importanza di un approccio intersezionale come strumento indispensabile per pensare una giustizia realmente multispecie.

CAPITOLO II

Intersezionalità e antispecismo: l'intreccio delle oppressioni

1. Origini e significato del concetto di intersezionalità

1.1. Premessa

Il concetto di «intersezionalità» è entrato di recente all'interno dei dibattiti contemporanei e nel tempo è stato usato all'interno di numerosi contesti culturali, geografici, politici e filosofici. Il termine è stato coniato per la prima volta alla fine degli anni '80 del secolo scorso nel contesto sociale e politico statunitense in risposta a specifiche forme di discriminazione che sistematicamente avvenivano sul territorio che colpivano le donne nere. Da allora, il concetto ha progressivamente assunto un ruolo centrale nella riflessione femminista, antirazzista e negli studi critici sulle disuguaglianze. Ad oggi, anche nel panorama italiano la riflessione intersezionale ha acquisito un'ampia rilevanza soprattutto nell'ambito sociologico, giuridico e negli studi di genere e postcoloniali, grazie anche alla diffusione di traduzioni di testi femministi angloamericani e all'impegno di studiose italiane che ne hanno promosso l'applicazione critica[1].

Alcuni hanno individuato[2] il successo della diffusione dell'intersezionalità nella promessa che porta con sé: quella di offrire strumenti per rappresentare e analizzare la diversità e il suo rapporto con le strutture di potere[3]. All'interno dell'dibattito accademico, l'intersezionalità può essere interpretata sia come una cornice teorica sia come un approccio metodologico-interpretativo. È quest'ultima la prospettiva adottata in questa tesi: si intende, cioè, l'intersezionalità come una lente interpretativa attraverso cui comprendere le interconnessioni che modellano le nostre società e i sistemi di oppressione, discriminazione e dominazione che vi sono sottesi. Questo approccio, infatti, aiuta a comprendere, rendere visibili e trasformare le dinamiche complesse che strutturano i rapporti tra privilegio e subordinazione, sia nella vita individuale che nelle organizzazioni sociali:

> Attraverso l'intersezionalità è possibile studiare la natura interconnessa dell'identità sociali e delle strutture di potere, i modi complessi in cui esse danno forma alle gerarchie sociali, alle disuguaglianze, nonché promuovere opportunità di resistenza, innovazione e trasformazione che i soggetti – individuali e collettivi – possono mettere in pratica nella propria esperienza situata al crocevia delle diverse categorie sociali[4].

---

[1] Si vedano tra le studiose italiane che hanno contribuito a promuovere l'approccio intersezionale: V. Perilli e L. Ellena, «Intersezionalità. Una difficile articolazione» in Sabrina Marchetti, Jamila M. H. Mascat, Vincenza Perilli, *Femministe a parole: grovigli da districare*, Roma, Ediesse, 2012, 130–135. Laura Corradi, *Il femminismo delle zingare: intersezionalità, alleanze, attivismo di genere e queer*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2018. Barbara G. Bello, *Intersezionalità: teorie e pratiche tra diritto e società*, Milano, F. Angeli, 2020.

[2] Tra questi, Elia A.G. Arfini che in *Che cos'è l'intersezionalità*, Roma, Carocci, 2024 offre una sintesi del concetto di intersezionalità e la sua applicazione in contesti contemporanei.

[3] *Ivi,* 7.

[4] *Ivi*, 8.

La novità introdotta dal pensiero intersezionale è data soprattutto dal fatto che le diverse categorie sociali, biologiche e culturali – come genere, etnia, classe sociale, disabilità, orientamento sessuale, età, religione, nazionalità, specie e altre ancora[5]– non sono considerate come delle categorie isolate e non si manifestano solamente in una sola dimensione, ma risultano costituite dall'intreccio dinamico di diverse strutture sociali. L'approccio intersezionale, infatti, rifiuta la visione secondo cui le oppressioni si sommerebbero, ma al contrario esse si manifestano sinergicamente e simultaneamente dando origine a forme specifiche di dinamiche di oppressione e privilegio.

Un esempio emblematico di approccio intersezionale può essere rintracciato nelle condizioni delle donne nere migranti impiegate nei settori di lavoro domestico e di cura. In questo caso, una lettura intersezionale suggerirebbe che ci sono diverse forme di oppressione all'opera che si intersecano simultaneamente: in quanto donna subisce discriminazioni di genere, in quanto nera subisce una discriminazione razziale e in quanto migrante precaria è più vulnerabile allo sfruttamento economico e ad una forma di esclusione economica. Questa convergenza di oppressioni non potrebbe mai essere compresa pienamente se analizzate separatamente poiché agiscono insieme e si rafforzano reciprocamente, producendo un'esperienza che non può essere pienamente compresa attraverso un'ottica monocategoriale.

L'uso dell'approccio intersezionale ha goduto di grande diffusione in svariati campi influenzando il mondo accademico, la sfera politica e anche i movimenti di attivismo sociale ed è stato considerato come il «contributo teorico più significativo mai offerto sul campo degli studi delle donne»[6] che, sebbene nato in un contesto di lotte femministe e antirazziste, ha permeato molti settori «offrendo uno strumento prezioso per comprendere la complessità della discriminazione e del privilegio dando forma agli sforzi per promuovere l'equità, l'inclusione e la giustizia»[7].

Sebbene l'intersezionalità sia stata storicamente antropocentrica e legata principalmente al settore sociologico-giuridico, focalizzata sulle oppressioni che colpiscono soggetti umani, ciò non implica che essa debba escludere dal proprio orizzonte critico anche soggetti non umani. Al contrario, l'approccio intersezionale in virtù della sua dinamicità strutturale può essere legittimamente esteso anche oltre la sfera umana, infatti, come si cercherà di argomentare in

[5] L'elenco delle categorie intersezionali non è da intendersi come esaustivo né statico. La teoria dell'intersezionalità riconoscere che i fattori di oppressione e privilegio variano in basi al contesto sociale e culturale. La stessa idea di individuare una lista tassativa di categorie è oggetto di dibattito teorico e riflessione continua. Su questo tema si veda: Bello, *op.cit.*, par. 1.3.2. «Categorie sociali: perché, come, quante e quali».

[6] Leslie McCall, «The Complexity of Intersectionality», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, fasc. 3, 2005,1771–1800: 1771.

[7] Arfini, *op. cit.,* 9.

seguito, si sostiene che anche nel campo delle lotte di oppressione degli animali umani sui non umani può essere applicato un approccio intersezionale.

Nel contesto angloamericano, a partire dagli anni duemila si sono iniziate ad affermare pubblicazioni femministe che hanno iniziato ad osservare l'intreccio tra l'oppressione subita dagli animali ed altre forme di discriminazione[8]. Si è diffuso così anche all'interno dei movimenti femministi un "femminismo intersezionale" secondo il quale le oppressioni non agiscono isolatamente, rifiutando l'idea di un soggetto femminile universale, valorizzando le esperienze situate e plurali dei soggetti marginalizzati. In Italia, l'estensione di un approccio intersezionale alla questione animale è stato un processo recente sviluppatosi sia in ambito accademico[9], attraverso l'opera di studiosi che hanno formalizzato il legame tra specie, genere, razza e classe, sia in alcuni settori dell'attivismo antispecista e transfemminista[10].

Per tali ragioni si ritiene legittimo e teoricamente fondato estendere l'approccio intersezionale anche agli animali non umani. Due sono le ragioni principali che sostengono tale estensione. In primo luogo, si può rintracciare una chiara analogia strutturale presente tra le strutture di dominio che regolano lo specismo[11] e quelle che caratterizzano altre forme di oppressione come il sessismo, il razzismo o l'abilismo e altre configurazioni di subordinazione sociale. Per quanto, infatti, le categorie coinvolte cambino (donne, migranti, disabili) e siano differenti da quella della specie di appartenenza, si rintraccia una simile logica di oppressione basata su gerarchie arbitrarie e violenza sistemica applicata ai non umani. In secondo luogo, è fondamentale riconoscere che l'intersezionalità, pur essendo spesso associata ad una teoria della complessità dell'identità umana, è anche una lente per leggere e comprendere i sistemi di potere e le strutture di disuguaglianza sistemica. Non si limita dunque unicamente ad una teoria dell'identità in cui più dimensioni si intrecciano tra di loro ma consente anche di analizzare in profondità i sistemi di

---

[8] Tra queste pubblicazioni una delle più note e influenti è quella di Carol J. Adams che in *The sexual politics of meat: a feminist-vegetarian critical theory*, New York, Continuum, 1990 che procede in un'analisi che intreccia critica femminista e antispecista, mostrando come le oppressioni di genere e quelle verso gli animali non umani condividano radici culturali comuni.

[9] Su questo tema si vedano i contributi più rilevanti tra cui Marco Maurizi, *Antispecismo politico: scritti sulla liberazione animale*, Aprilia, Ortica editrice, 2022. Marco Reggio, *Cospirazione animale: tra azione diretta e intersezionalità*, Milano, Meltemi, 2022. Elisa Ortolani, *Politiche dell'antispecismo: superare lo specismo con un approccio intersezionale*, Verona, Ombre Corte, 2025.

[10] In Italia il contesto femminista e antispecista si presenta come un panorama vivace e articolato: in questo scenario si distingue la rivista *Liberazioni*, che rappresenta una vera e propria officina del pensiero antispecista ed eco-transfemminista. Rilevante è anche l'esperienza dell'Assemblea Corpi e Terra, nata a Milano all'interno del movimento *Non Una di Meno*, impegnata nelle intersezioni tra lotte transfemministe e riflessioni intersezionali anche con la categoria di specie. Numerosi sono infine i collettivi che operano in questo ambito, si ricordano in particolare Assemblea Antispecista, Scobi, Resistenza Animale e A4Animals. Va infine ricordato il collettivo *Intersexioni*, preceduto dall'esperienza delle Anguane, collettivo che si definisce *anarcoqueer* ed *ecovegfemminista*.

[11] L'analisi dello specismo come forma di dominazione sistemica sarà oggetto dei paragrafi successivi, per ora si consideri lo specismo come un tipo di oppressione sistemica basato sull'appartenenza di specie; Cfr. Ortolani, *op. cit.*, 14.

potere e le strutture di disuguaglianza sistemica. Un approccio intersezionale, perciò, permette di interrogarsi non solo su come gli individui vivono le oppressioni, ma anche su come tali oppressioni si producono, intrecciandosi tra di loro in maniera simultanea, perpetuandosi attraverso forme di istituzionalizzazione culturale, giuridica, politica ed economica.

In questo quadro anche lo specismo può essere analizzato come una forma di dominio radicata in strutture di oppressione che si fondando sulla differenza di specie e che ricalcano dinamiche già note in altre forme di subordinazione. Per tale motivo, l'intersezionalità si configura come lo strumento più adeguato ad analizzare tali forme di potere: essa consente di mettere in luce le relazioni strutturali tra diverse forme di oppressione, contribuendo a svelare e comprendere le dinamiche di dominio esercitato dagli umani sui non umani.

1.2. Una genealogia dell'intersezionalità

Il termine «intersezionalità» (in inglese *intersectionality*) è stato coniato per la prima volta dalla giurista e attivista afroamericana Kimberlé C. Crenshaw nel celebre articolo *Demarginalizing the intersection of race and sex*[12], pubblicato nel 1989. In questo contributo, Crenshaw analizza tre casi legali legati a discriminazioni razziali e sessuali, evidenziando le gravi lacune normative delle leggi antidiscriminatorie dell'epoca. Tali leggi, infatti, erano state elaborate per riconoscere esclusivamente una forma di discriminazione alla volta: o il razzismo, o il sessismo. Questo approccio si dimostrava però inadeguato a rappresentare quelle forme di discriminazione che agivano simultaneamente su soggetti situati all'intersezione di più assi di oppressione, come le donne nere. Di conseguenza, tali soggetti finivano per non ricevere le tutele e la protezione garantita, dal momento che ciascuna categoria veniva considerata singolarmente.

Uno dei casi più noti riportati dalla Crenshaw per illustrare la logica dell'intersezionalità è il caso di *DeGraffenreid v. General Motors* (1976). In quella circostanza, un gruppo di donne afroamericane – tra cui Emma DeGraffenreid – intentò un'azione legale contro la General Motors Corporation sostenendo di essere state discriminate in seguito a delle politiche aziendali, solo apparentemente neutrali, ma che in realtà producevano un'esclusione sistemica nei loro confronti. Prima del 1970, la General Motors non aveva mai assunto donne nere per lavori di fabbrica; solo dopo l'approvazione del *Civil Rights Act*[13] del 1964 iniziò ad assumerle, ma solo in numero limitato e con posizioni marginali. In seguito ad una recessione economica dei primi anni Settanta

[12] Il titolo originario dell'articolo è «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, 1989, 139–167.

[13] Legge federale che dichiarò illegali le disparità nelle elezioni e la segregazione razziale nelle scuole, sul posto di lavoro e nelle strutture pubbliche. In particolare, nel Titolo VII si vieta la discriminazione da parte dei datori di lavoro sulla base di razza, colore, religione, sesso o origine nazionale. Si veda *Civil Rights Act of 1964*, Pub. L. No. 88-352, 78 Stat. 241 (1964).

l'azienda adottò una politica di licenziamenti basata sull'anzianità e tutte le donne nere – assunte dopo il 1970 – furono licenziate. Il tribunale respinse la causa sostenendo che sarebbe stato impraticabile considerare insieme sia le istanze di discriminazione razziale che di discriminazione sessuale in un'unica rivendicazione. Inoltre, poiché la General Motors all'epoca assumeva sia uomini neri sia donne bianche non fu possibile dimostrare che vennero praticate né forme di discriminazione sessuale né razziale nelle politiche di assunzione. Eppure, le querelanti avevano sperimentato una forma di esclusione specifica e non riconducibile alle esperienze né delle donne bianche né degli uomini neri: erano state discriminate precisamente *in quanto* donne nere, ossia per l'intersezione di razza e genere.

Per chiarire in modo efficace la logica dell'intersezionalità e la specificità delle esperienze vissute da soggetti collocati all'intersezione di più assi di oppressione, Crenshaw propone la celebre immagine dell'incrocio stradale. Questa metafora, ancora oggi evocativa ed efficace, permette di comprendere il tipo di oppressioni simultanee e qualitativamente diverse esperite da soggetti marginalizzati che, seguendo la metafora, si trovano esattamente al centro dell'incrocio[14]. Così come in un incidente stradale in cui convergono veicoli da più direzioni «non è possibile ascrivere le responsabilità dei danni a un solo veicolo»[15], allo stesso modo anche il danno subito da chi si trova all'intersezione di più assi di oppressione – come il genere e la razza – non può essere ricondotto a una sola categoria sociale – come mostratosi dal caso *DeGraffenreid v. General Motors* –.

L'intersezionalità, dunque, si discosta dal modello additivo di discriminazione multipla, secondo cui ogni fattore di oppressione si sommerebbe agli altri linearmente. Crenshaw, al contrario, riconosce come i diversi assi di oppressione interagiscano tra loro in modo dinamico e reciproco, generando esperienze qualitativamente distinte, non riconducibili né alla loro semplice somma – come nel modello additivo – né all'analisi isolata di ciascun asse – come nel modello monocategoriale. Per rendere visibile questa complessità, Crenshaw propone una metafora efficace:

> Si può fare un'analogia con il traffico in un incrocio, dove i veicoli si muovono in tutte le direzioni. La discriminazione, proprio come il traffico, può arrivare da una direzione oppure da un'altra. Quando si verifica un incidente in un incrocio, la causa può essere un'auto proveniente da una qualsiasi delle direzioni – e a volte da tutte contemporaneamente. Allo stesso modo, se una donna nera subisce un danno perché si trova in quell'incrocio, la causa può essere una discriminazione di genere, una discriminazione razziale o entrambe insieme[16].

A partire delle riflessioni fin qui proposte è ora possibile proporre una definizione – necessariamente parziale e non esaustiva – del concetto di intersezionalità. Ho scelto adoperare

[14] Bello, *op. cit.*, 24.
[15] Arfini, *op. cit.*, 12.
[16] Crenshaw, *op. cit.*, 150.

la formulazione proposta da Patricia H. Collins e Sirma Blige[17] che ben sintetizza le caratteristiche fondamentali di questo approccio:

> L'intersezionalità è un modo per comprendere e analizzare la complessità del mondo, delle persone e delle esperienze umane. Gli eventi e le condizioni della vita sociale e politica, così come il sé, raramente possono essere spiegati attraverso un solo fattore. In genere, sono plasmati da molteplici fattori che interagiscono tra loro in modi diversi e reciprocamente influenti. Quando si tratta di disuguaglianze sociali, le vite delle persone e l'organizzazione del potere in una data società si comprendono meglio se considerate come il risultato non di un unico asse di divisione sociale – come la razza, il genere o la classe – ma dell'interazione di più assi che operano simultaneamente e si influenzano a vicenda. L'intersezionalità, intesa come strumento analitico, offre un migliore accesso alla complessità del mondo e di noi stessi[18].

Guidata da questa prospettiva, si intende usare tale approccio intersezionale per analizzare alcune pratiche di oppressione sistematica – quali sessismo, razzismo e abilismo[19] – allo scopo di mostrarne l'intreccio profondo, la simultaneità, la reciproca co-produzione. Secondo il pensiero intersezionale, infatti, le oppressioni non possono essere gerarchizzate, ma come nota Elisa Ortolani: si tratta della «stessa unica matrice di dominazione che plasma e giustifica la riproduzione delle oppressioni che la filosofia occidentale ha a lungo perpetuato»[20].

Attraverso questa lente si potrà dunque leggere anche la lotta allo specismo come parte integrante di un più ampio progetto di giustizia sociale in grado di relazionarsi anche alle altre lotte contro le oppressioni. È in questo quadro, dunque, che si vuole richiamare la necessità di una comprensione relazionale e simultanea delle disuguaglianze nella consapevolezza che solo pratiche realmente intersezionali possono rendere efficaci una lotta su più fronti capace di opporsi a tutte le oppressioni contemporaneamente[21].

1.3. Gli antecedenti del pensiero intersezionale

Sebbene il termine «intersezionalità» sia stato introdotto formalmente da Kimberlé Crenshaw, a cui dobbiamo certamente riconoscere grandi meriti, il concetto affonda le sue radici in una genealogia più ampia e stratificata. A ricordarci questa genealogia collettiva è Kathy Davis[22], che osserva:

> Kimberlé Crenshaw può aver introdotto il termine, ma non è estata affatto la prima ad affrontare il tema di come le esperienze delle donne di colore sono state marginalizzate o distorte nel discorso femminista. […] Le femministe di colore su ogni costa dell'Atlantico e le studiose femministe del Terzo Mondo avevano già mosso

---

[17] Patricia Hill Collins e Sirma Blige sono due figure centrali nello sviluppo e nella diffusione del pensiero intersezionale, note soprattutto per aver sistematizzato e reso accessibile questo approccio nella loro opera *Intersectionality*, Cambridge, Polity Press, 2016.

[18] Collins, Bilge, *op. cit.*, 2.

[19] L'approccio intersezionale comprende un ampio ventaglio in continua evoluzione di forme di oppressione. Per ragioni di coerenza tematica e spazio l'analisi fornita in questa tesi si concentrerà unicamente su alcune forme di dominio ritenute particolarmente rilevanti ai fini di comprendere il dominio umano sugli animali non umani.

[20] Ortolani, *op. cit.*, 15.

[21] *Ibidem.*

[22] Kathy Davis è una sociologa femminista olandese nota per i suoi studi sulla diffusione delle riflessioni femministe, in «Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful», *Feminist Theory*, vol. 9, fasc. 1, 2008, 67–85 analizza la fortuna del concetto di intersezionalità mettendo in evidenza la sua flessibilità e capacità di adattarsi a diversi contesti e discipline.

numerose critiche al modo in cui le esperienze delle donne di colore erano state trascurate nel discorso femminista e avevano già sottolineato l'importanza di teorizzare identità e fonti di oppressioni multiple[23].

Scopo di questo paragrafo è quindi illustrare brevemente la genealogia dell'intersezionalità, non solo per mostrarne la profondità storica e concettuale, ma anche per apprezzare la varietà dei contesti di attivismo politico e mobilitazione sociale che ne hanno favorito l'affermazione e la sua successiva formalizzazione. Ancor prima della pubblicazione accademica, infatti, il materiale usato dalla Crenshaw era già presente nelle vite e nei corpi delle donne nere, dall'epoca della schiavitù fino alle lotte femministe del secondo Novecento. Come ha dichiarato la stessa Crenshaw ad un'intervista rilasciata a Barbara G. Bello e Letizia Mancini: «l'intersezionalità era una realtà di vita prima di diventare un termine»[24]. Donne come Sojourner Truth (1797 – 1883), Anna Julia Cooper (1858 – 1964), Ida Wells-Barnett (1862 – 1931), Audre Lorde (1934 – 1992), bell hooks (1952 – 2021) e Angela Davis (1944 -) hanno incarnato, attraverso le loro vite e il loro pensiero, la consapevolezza di una molteplicità di oppressioni, anticipando di fatto il concetto formalizzato da Crenshaw; per tali ragioni le riflessioni di queste donne possono essere comprese come esempi di «proto-intersezionalità»[25].

I femminismi si sono da sempre interrogati su cosa significa essere donna in diversi contesti storici, nonché sulle dinamiche di potere e sulle norme sociali che hanno determinato il ruolo delle donne nel tempo. Un momento fondativo del femminismo americano può essere individuato nel celebre discorso di Sojourner Truth *Ain't I a Woman?*[26], in cui l'ex schiava e abolizionista afroamericana prende la parola per rivendicare la propria identità di donna e la conseguente esigenza di essere riconosciuta come tale, al pari delle donne bianche, e dunque meritevole anche lei dei loro stessi diritti e tutele. Con il suo celebre discorso, Truth denuncia con forza l'invisibilizzazione delle donne nere all'interno dei movimenti femministi del suo tempo, mettendo in luce la doppia oppressione delle quali le donne nere erano vittime. Anche la studiosa e attivista Anne Julie Cooper sarà una delle prime ad analizzare il nesso tra le due forme di oppressione. Nella sua opera *A voice from the South*[27] Cooper analizza la condizione delle donne

[23] Davis, «Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful», *op. cit.*, 72.
[24] Barbara Giovanna Bello, Letizia Mancini, «Talking about intersectionality. Interview with Kimberlé W. Crenshaw», *Sociologia del diritto*, fasc. 2, 2016: 12.
[25] Kathryn T. Gines, «Race Women, Race Men and Early Expressions of Proto-Intersectionality, 1830s–1930s», Goswami, Namita; O'Donovan, Maeve M.; Yount, Lisa (a cura di), *Why Race and Gender Still Matter: An Intersectional Approach*, Routledge, 2014, 13–25.
[26] Sojourner Truth, «Ain't I a Woman?», *The Norton Anthology of African American Literature*, New York, W.W. Norton, 2004, 221–222. Disponibile online su https://www.gutenberg.org/files/14941/14941-h/14941-h.htm#AINT_I_A_WOMAN. Il discorso riscritto nel 1863 proponeva le parole pronunciate circa dieci anni prima, che riprendeva il motto femminista «Am I not a woman and a sister?» a sua volta modellato sul «Am I not a man and a brother?» usato dagli abolizionisti già il secolo prima.
[27] Anna J. Cooper, *A Voice from the South: By a Black Woman of the South*, University of North Carolina Press, 2017.

nere come distinta sia da quella degli uomini neri che da quella delle donne bianche, individuando con chiarezza la specificità della loro oppressione. Per tali ragioni, nella sua riflessione è possibile rintracciare posizioni intersezionali *ante-litteram* e Cooper viene considerata una pioniera di una visione intersezionale. Un ulteriore contributo ad oggi considerato imprescindibile nella storia intellettuale nera dell'accademia americana è quello di Ida B. Wells-Barnett, giornalista investigativa e organizzatrice politica che denunciò la pratica del linciaggio razziale, con una particolare attenzione alle condizioni delle donne nere. Nella pubblicazione del suo *pamphlet* intitolato *Southern Horrors*[28], Wells-Barnett non si limita a denunciare i linciaggi subiti da uomini afroamericani – tra cui alcuni suoi amici imprenditori – ma propone una lettura intersezionale di genere, razza, classe e sessualità, mostrando come queste si intrecciano nella produzione di violenza sistemica.

Dalla fine degli anni Sessanta, in continuità con la lunga tradizione di attivismo e riflessione femminista inaugurata dai contributi appena esposti, si assiste a un rinnovato interesse per il pensiero di figure fondamentali della storia dell'abolizionismo e del femminismo nero. In quegli anni, una nuova ondata di mobilitazione per i diritti civili e per i movimenti di liberazione afroamericana e femminista porta all'elaborazione di nuove prospettive radicali e strumenti critici capaci di problematizzare le implicite gerarchie razziali, sociali e sessuali che permeavano la società dell'epoca. È in questi anni di fervore politico, sociale e di fioritura di letteratura femminista – non solo nera – in cui vengono tracciati i percorsi di quello che sarà poi definito come il femminismo della «seconda ondata»[29].

Una delle voci che ha contribuito al dibatto in maniera significativa è certamente quella di Audre Lorde, la quale nel suo *Sister Outsider*[30] considera le oppressioni intersezionalmente, dimostrando come genere, razza e classe siano legate tra di loro e criticando i limiti e le carenze del femminismo tradizionale, che spesso escludeva donne nere e lesbiche. Allo stesso modo, anche la riflessione di bell hooks[31] si colloca in questa prospettiva, in cui l'approccio intersezionale viene anticipato e considerato necessario per costruire una teoria realmente emancipatoria. Nel suo testo *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* [32] – con esplicito

[28] Ida B. Wells-Barnett, *Southern horrors: lynch law in all its phases*, Seattle, Loki's Publishing, 1892.
[29] Nella storiografia femminista è ormai convenzione suddividere la storia dei femminismi in «ondate» secondo articolazioni utili soprattutto per organizzare cronologicamente le principali fasi del pensiero e dell'attivismo femminista. La prima ondata (fine '800 – inizio '900) si concentra sui diritti civili e politici, come il suffragio, mentre la seconda (anni '60 – '80) amplierebbe la lotta al piano sociale, sessuale e culturale. Questa scansione è stata però spesso criticata per il suo carattere eurocentrico e per marginalizzare voci non occidentali. Una ricostruzione delle ondate può essere letta in Eleonora Missana, *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Milano, Feltrinelli, 2014.
[30] Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, New York, Potter/Ten Speed/Harmony/Rodale, 2012.
[31] bell hooks è lo pseudonimo scelto da Gloria Jean Watkins in onore della bisnonna materna Belle Blair Hooks.
[32] bell hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, New York - London, Routledge, 2015.

riferimento al discorso pronunciato venti anni prima da Truth – denuncia l'invisibilizzazione delle donne nere all'interno dei movimenti femministi degli anni Settanta e Ottanta, riportando al centro l'esperienza delle donne nere nella teoria femminista.

All'interno di questa genealogia un ruolo centrale è svolto dal Combahee River Collective (CRC), collettivo afroamericano femminista e lesbico attivo negli anni Settanta che formalizza per la prima volta in maniera chiara l'idea che le oppressioni siano interconnesse e non separabili tra di loro. La celebre dichiarazione del CRC, ancora oggi fonte di ispirazione dei movimenti sociali, esplicita la necessità di affrontare la complessità delle disuguaglianze. Il *Combahee Collective Statement* recita:

> Siamo attivamente impegnate nella lotta contro l'oppressione razziale, sessuale, eterosessuale e di classe e vediamo come nostro compito particolare lo sviluppo di un'analisi e di una pratica integrate, basate sul fatto che i principali sistemi di oppressione sono interconnessi (*interlocking systems of oppression*). La sintesi di queste oppressioni crea le condizioni delle nostre vite[33].

Un'altra voce che non può passare in sordina è quella di Angela Davis, la quale ha elaborato, nel corso di tutta la sua attività teorica e militante, un pensiero radicale capace di connettere le lotte contro razzismo, patriarcato e classismo. Nella sua opera *Women, race and class*[34], Davis mostra come le oppressioni non si sommino meccanicamente, ma si co-producono e rafforzino a vicenda, rifiutando qualsiasi gerarchia tra lotte sociali e insistendo sulla necessità di un'alleanza tra le diverse lotte. In questo modo la riflessione di Davis anticipa l'approccio intersezionale che sarà formalizzato qualche anno più tardi da Crenshaw.

Infine, per concludere questo breve *excursus* merita particolare attenzione Patricia Hill Collins, la quale in *Black feminist thought*[35] elabora il concetto di «matrice di dominazione» strettamente affine a quello di intersezionalità[36]. Inoltre, grazie al lavoro combinato con Sirma Bilge, Collins contribuisce alla sistematizzazione dell'intersezionalità in chiave sociologica, epistemologica e politica nel volume *Intersectionality*[37]. È con la riflessione della Collins che: «il pensiero intersezionale si candida a diventare un metodo utile all'analisi non solo delle interazioni fra genere e razza, ma della realtà sociale *tout court*, di qualsivoglia pratica culturale e di ogni posizionamento soggettivo, non solo degli oppressi ma anche dei privilegiati»[38].

---

[33] Combahee River Collective, «A Black Feminist Statement», B. Guy - Sheftall (a cura di), *Words of fire: an anthology of african american feminist thought*, The New Press, 1995, 232.
[34] Angela Y. Davis, *Women, race and class*, London, Penguin, 2019.
[35] Patricia Hill Collins, *Black feminist thought:knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, New York London, Routledge, Taylor & Francis Group, 2009.
[36] Come nota Arfini, *op. cit.*, 28: «se l'intersezionalità serve a mostrare come l'oppressione (e il privilegio) non si possono ridurre a un singolo fattore, la matrice di dominazione illustra come tali oppressioni intersecate siano effettivamente organizzate a livello strutturale, istituzionale, culturale e interpersonale».
[37] Hill Collins, Bilge, *op. cit.*
[38] Arfini, *op. cit.*, 28.

Se la sistematizzazione di Collins ha contribuito a dare al concetto di intersezionalità una struttura teorica dettagliata rendendola adatta all'analisi di rapporti di dominazione sociale, è utile tornare in queste poche battute di chiusura del paragrafo alla figura della già citata Angela Davis. Sarà questa attivista di orientamento marxista una delle prime donne a dare spazio anche alle rivendicazioni animaliste, mostrando come queste siano profondamente legate al razzismo e al sessismo. Infatti, la sua riflessione estende l'analisi intersezionale anche oltre i confini della specie umana e coniuga l'impegno e le lotte per i diritti umani con quelli degli animali, abbracciando alcune riflessioni centrali del pensiero ecofemminista[39].

In un intervento pronunciato durante la 27° edizione della *Empowering Women of Color Conference* presso l'Università di Berkeley, Davis offre una riflessione significativa per il nostro ragionamento. Le sue parole, dense di implicazioni teoriche e politiche, evidenziano con chiarezza il nesso tra scelte alimentari, strutture capitalistiche e le relazioni interspecifiche:

> Talvolta sono davvero frustrata dal fatto che molti di noi che si definiscono attivisti radicali non sappiano rapportarsi al cibo che introduciamo nei nostri stessi corpi. Non riusciamo a comprendere fino a che grado siamo coinvolti nei processi del capitalismo e che cooperiamo in maniera acritica alla politica alimentare delle multinazionali. Di solito non faccio accenno al fatto che sono vegana, ma la situazione si sta modificando… Penso che sia giunto il momento di parlarne in quanto parte della prospettiva rivoluzionaria: come possiamo riscoprire e sviluppare modalità più compassionevoli di relazione non solo con gli umani ma anche con le altre creature con cui condivi diamo questo pianeta? […] Personalmente ritengo che la mancanza di un impegno critico circa il cibo di cui ci nutriamo sia la dimostrazione di quanto il sistema delle merci sia diventato il modo principale con cui percepiamo il mondo. Non ci siamo allontanati di molto da quello che Marx ha chiamato il valore di scambio degli oggetti reali: non consideriamo le relazioni che l'oggetto incorpora e che sono state essenziali alla sua produzione – cibo, abbigliamento I-pad o tutti i materiali che utilizziamo per acquisire cultura in un'istituzione come quella che ci ospita. Abituarci a immaginare le relazioni umane e non umane oltre gli oggetti che costituiscono il nostro ambiente sarebbe qualcosa di veramente rivoluzionario[40].

È con questo stesso spirito rivoluzionario che accogliamo il pensiero di Davis e si può così procedere in una lettura intersezionale delle diverse forme di oppressione di cui gli altri animali sono vittime, con l'auspicio di riuscire a dimostrare che è necessario usare un approccio intersezionale per affrontare le relazioni tra animali umani e non umani, in modo da elaborare una teoria di giustizia sociale multispecie che superi l'antropocentrismo e che consideri la lotta di liberazione animale alla pari delle altre forme di liberazione dalle oppressioni.

---

[39] Con «ecofemminismo» si intende un insieme di posizioni filosofiche che indagano le connessioni tra le oppressioni subite dalle donne, dagli animali non umani e dalla natura, mettendo in luce come queste siano intrecciate strutturalmente.

[40] Traduzione italiana di Massimo Filippi di un passaggio del dialogo *On Revolution: A Conversation Between Grace Lee Boggs and Angela Davis*, tenutosi il 2 marzo 2012 presso l'Università della California a Berkeley nell'ambito della 27th *Empowering Women of Color Conference*. Il testo è stato pubblicato in traduzione in «Rivoluzione Animale», trad. da Massimo Filippi, *Liberazioni. Rivista di critica antispecista* 23, 2016: 63–65 (disponibile online su https://www.liberazioni.org/liberazioni-23/).

2. Intersezioni tra le oppressioni e il confronto con lo specismo

Come già emerso nei paragrafi precedenti, le prime elaborazioni del pensiero intersezionale si sono concentrate su forme di oppressione come sessismo e razzismo, mantenendo però un'impostazione antropocentrica. In questo quadro, lo specismo – ovvero l'ideologia che giustifica la superiorità umana sugli altri animali – è rimasto ai margini della riflessione critica, nonostante condivida con le altre oppressioni la logica della gerarchizzazione fondata su presunte differenze biologiche. Tuttavia, una lettura intersezionale più ampia consente di riconoscere le connessioni profonde tra le varie forme di dominio, inclusa quella esercitata sugli animali.

Secondo Federica Timeto[41], è proprio nella storia del femminismo, infatti, che è possibile rintracciare in nuce pratiche e teorie che saranno poi sviluppate e tematizzate nell'antispecismo intersezionale. La tesi che si intende sostenere nelle pagine seguenti si rifà a questa prospettiva, secondo la quale il pensiero femminista ha contribuito in maniera decisiva a far emergere l'idea di una giustizia sociale multispecie, capace di mettere in discussione quello che Timeto definisce il dualismo «più implicito della cultura occidentale: quello tra umano e non umano»[42]. Alla base di questa visione si colloca la convinzione per cui è possibile rinvenire un *continuum* fra la causa animale e la causa femminista, testimoniato da quelle pensatrici che già dal XVIII secolo, hanno cercato di contestare il confine tra umano e non umano[43].

A partire da questa cornice, perciò, si intende fornire una panoramica parziale – e necessariamente incompleta – sulle intersezioni tra lo specismo, il sessismo ma anche razzismo e abilismo, con l'obiettivo di far emergere le radici comuni e le logiche condivise da questi sistemi di dominio. La mentalità specista, infatti, non opera mai isolatamente, ma è intrinseca in altre forme di oppressione sistemica, condividendone i presupposti gerarchici. I paragrafi successivi si propongono quindi di analizzare le principali analogie e continuità tra queste forme di violenza, mostrando come l'approccio intersezionale sia uno strumento imprescindibile per comprenderne l'intreccio e per costruire pratiche di giustizia realmente inclusive.

---

[41] Federica Timeto è sociologa e professoressa associata presso l'Università Ca' Foscari di Venezia. I suoi ambiti di ricerca comprendono gli studi culturali, il post-umanesimo, l'ecofemminismo e le teorie critiche antispeciste.

[42] Federica Timeto, *Animali si diventa: femminismi e liberazione animale*, Napoli, Tamu, 2024, 7.

[43] Per una ricostruzione delle connessioni storiche tra i primi movimenti femministi e forme di antispecismo *ante litteram* si veda Ortolani, *Politiche dell'antispecismo*, *op. cit.*, che richiama figure centrali come Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, Harriet Beecher Stowe, Susan B. Anthony, Charlotte Despard, Margaret Fuller, Lady Constance Lytton e Anna Kingsford, figure femminili impegnate nell'attivismo per i diritti civili ma anche nella protezione degli animali. Cfr. Erica Joy Mannucci, *La cena di Pitagora: storia del vegetarianismo dall'antica Grecia a Internet*, Roma, Carocci, 2008 e Leah Leneman, «The Awakened Instinct: Vegetarianism and the Women's Suffrage Movement in Britain», *Women's History Review* 6, fasc. 2, giugno 1997, 271–87 dove vengono documentate diverse figure femminili impegnate nella causa animalista e sostenitrici della scelta vegetariana. Allo stesso modo anche in Timeto, *Animali si diventa* si ripercorre la storia del femminismo e delle sue intersezioni con i primi movimenti di diritti per gli animali.

2.1. Animalizzazione e oggettificazione come meccanismi di dominio

Tra i meccanismi che accomunano le diverse forme di dominio e oppressione è possibile individuare due strategie fondamentali, entrambe riconducibili a processi di deumanizzazione, ovvero a quelle pratiche che negano l'umanità a determinati gruppi sociali, introducendo un'asimmetria tra chi gode pienamente di qualità riconosciute come proprie dell'umanità e chi invece viene rappresentato e considerato come carente rispetto a tale modello[44]. L'animalizzazione e l'oggettificazione rappresentano due tra le principali pratiche deumanizzanti che storicamente hanno contribuito a consolidare gerarchie sociali fondate sulla naturalizzazione delle disuguaglianze. Negare l'umanità attraverso l'animalizzazione, o ridurre i corpi a oggetti sempre disponibili attraverso l'oggettificazione, sono strategie che attraversano ideologie sessiste, razziste, abiliste e, come vedremo, anche la mentalità specista.

Nel caso dell'animalizzazione, nota Chiara Volpato[45], che la «metafora animalistica è la più frequentemente impiegata nella storia per relegare l'altro a uno studio subumano»[46]. Questo meccanismo, infatti, consiste proprio nel negare qualità considerate distintive dell'umanità, associando l'individuo a un animale percepito come irrazionale e "selvaggio", secondo una visione che lo colloca in una condizione di inferiorità. Secondo questa lettura, prosegue Volpato, il potere ha usato questa strategia per giustificare esclusione, violenze e subordinazione verso diverse categorie sociali:

> I gruppi sociali esclusi dalla pienezza dell'umano – le donne, i barbari, il popolo – subiscono un trattamento che varia a seconda della pericolosità loro attribuita. In alcuni casi, sono paragonati ad animali domestici, divenendo così oggetto di paternalismo e sfruttamento, in altri a bestie selvagge alle quali sono riservati disprezzo, repressioni, stermini[47].

È proprio questo meccanismo che ci è utile per poter procedere con un'analogia tra la condizione degli animali non umani e quella di categorie sociali storicamente marginalizzate e razzializzate: dalle popolazioni colonizzate, alle donne e alle classi subalterne il paragone con gli animali è stato – e tutt'ora è – spesso utilizzato come una strategia per isolare determinati gruppi sociali e relegarli ad una condizione di inferiorità. Tale processo fa sì che l'altro sia allontanato simbolicamente dalla "condizione" di umanità ed è dunque funzionale a giustificarne il dominio, lo sfruttamento e persino l'eliminazione del gruppo oppresso[48]. Attraverso questa forma di

---

[44] Cfr. Chiara Volpato, *Deumanizzazione: come si legittima la violenza*, Universale Laterza 919, Roma, Editori Laterza, 2011.
[45] Chiara Volpato è psicologa sociale e già docente presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. I suoi studi si concentrano sui processi di deumanizzazione, i conflitti intergruppo e le disuguaglianze sociali.
[46] Chiara Volpato, «La negazione dell'umanità: i percorsi della deumanizzazione», *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, fasc. Vol. 3, n. 1, 2012: 97.
[47] *Ibidem.*
[48] *Ibidem*.

deumanizzazione una serie di differenze sociali (come il sesso, l'etnia, la specie) diventano motivo di discriminazione e differenze ontologiche che alimentano dualismi e gerarchie sociali.

Federica Timeto individua alla base di questa strategia di dominazione l'ideologia specista, intesa come la cornice culturale che legittima e sostiene la partica dell'animalizzazione. È proprio la mentalità specista, infatti, a fornire le categorie concettuali e il quadro teorico attraverso cui la subordinazione di determinate categorie sociali, rappresentate come "animali" viene naturalizzata. Un esempio emblematico di questa dinamica può essere rintracciato nei processi di colonizzazione:

> Le popolazioni colonizzate sono in questo caso un esempio calzante di come l'ideologia specista abbia nutrito e supportato dispositivi e pratiche di sfruttamento sistemici e su vasta scala, e di come l'esercizio del dominio necessiti di antitesi nette che escludano la possibilità di attraversamenti fra categorie e prospettive non dualistiche; antitesi, come quella fra umanità e animalità, che però non hanno un significato univoco né sono mai impiegate e mobilitate allo stesso modo[49].

Perciò, ogniqualvolta che un gruppo o un individuo viene rappresentato o trattato come animale, con l'intento di sottolinearne una presunta inferiorità, si sta compiendo una pratica di animalizzazione. Persino nel linguaggio comune, paragoni di questo tipo, apparentemente innocui, contribuiscono a rafforzare una gerarchia implicita e celano una mentalità specista, cercando di marginalizzare chi viene animalizzato generando una forma di discriminazione[50].

Identificare un soggetto come animale osserva Timeto, vuol dire affibbiargli il «marchio della bestia»[51] che serve a costruire e stabilire un ordine sociale gerarchico, in cui corpi razzializzati, animalizzati e sessualizzati servono a «garantire una *riserva di corpi* razzializzati-animalizzati come strumento di produzione e riproduzione»[52]. Come già notato le vittime della deumanizzazione animalizzante possono essere di volta in volta diverse, chiunque venga percepito come «deviante» rispetto alle norme dominanti può diventare oggetto di animalizzazione[53].

Accanto all'animalizzazione, agisce in maniera sinergica l'oggettificazione, un'altra pratica deumanizzante che colpisce anche gli animali non umani, e che consiste nel ridurre un individuo

---

[49] Timeto, *op. cit.*, 54.

[50] Un caso rilevante di animalizzazione può essere visto nella raffigurazione degli ebrei nella pubblicistica antisemita. All'interno del *Mein Kampft* vengono proposte numerose immagini animali per descrivere gruppi sociali considerati inferiori vengono descritti come polipi, idre, avvoltoi, iene, serpenti, vipere, ratti, insetti, ratti, parassiti. Cfr. Volpato, «La negazione dell'umanità», *op. cit.*, 101. Cfr. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Boston, Hougthon Mifflin, 1977. Questa trasformazione dei prigionieri in bestie viene anche confermata di Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 2015.

[51] Timeto, *op. cit.*, 55.

[52] *Ibidem.*

[53] Su questo punto, è importante ricordare che il soggetto storicamente costruito come "neutro" e universale nei sistemi sociali e culturali occidentali corrisponde all'uomo bianco, cisgender, eterosessuale, abile, adulto, di classe agiata, culturalmente cristiano e appartenente al mondo occidentale. È rispetto a questa configurazione normativa che tutte le altre soggettività sono state storicamente marginalizzate, inferiorizzate, deviate o animalizzate, attraverso dinamiche intersezionali che intrecciano razzismo, sessismo, abilismo, classismo, ageismo e specismo.

ad un oggetto, strumento, o merce[54]. Questo processo può essere emblematicamente rappresentato dalla figura dello schiavo, purtroppo ancora presente in alcune realtà contemporanee. Esso rappresenta l'esito estremo del processo di oggettificazione: l'individuo viene ridotto a un mezzo di produzione, privo di soggettività e autonomia e considerato una merce di scambio che viene sfruttata secondo logiche di profitto. Anche sullo schiavo oggettificato agisce un processo di animalizzazione, complementare e contemporaneo a quello di oggettificazione che ne giustifica ideologicamente lo sfruttamento e il dominio proprio perchè: «gli animali, essendo inferiori agli umani, *si davano* come già *naturalmente* sfruttabili»[55].

Una logica analoga si riscontra perciò anche nel trattamento degli animali non umani, in particolare nel contesto industriale, in cui vengono sistematicamente oggettificati e considerati delle risorse per ottenere il massimo profitto. Dalla produzione intensiva di carne, latticini e uova, all'utilizzo come cavie per la sperimentazione scientifica, fino all'impiego come strumenti di lavoro, di intrattenimento e di abbigliamento, i non umani vengono quotidianamente sfruttati come risorse da massimizzare. Se da un lato, dunque, l'animalizzazione riproduce un tipo di mentalità specista e gerarchica che nega l'umanità attraverso l'associazione con l'animalità, l'oggettificazione agisce riducendo esseri senzienti a strumenti, privi di valore e continuamente disponibili all'uso. Entrambi i processi operano in modo trasversale e si rafforzano reciprocamente e contribuiscono alla creazione di sistemi di oppressione che coinvolgono umani e non umani. Questi due meccanismi non operano mai isolatamente, ma si intrecciano e si riproducono all'interno delle strutture di dominio che verranno analizzate nei paragrafi successivi.

La storia delle lotte di emancipazione di gruppi sociali marginalizzati – molte delle quali ancora *in fieri* – dimostra come questi meccanismi abbiano operato in maniera sistemica e persistente, minando il riconoscimento dei diritti e degli spazi di soggettività di intere categorie. In questo contesto è particolarmente rilevante il ruolo dei femminismi, che sin dalle loro prime elaborazioni hanno riconosciuto queste connessioni tra le diverse forme di oppressione e di dominio sui corpi. Fin dalle origini del pensiero femminista, infatti, è possibile rintracciare una certa attenzione e sensibilità da parte delle femministe del mondo non umano. Questi contributi, spesso ignorati o dimenticati – oggi rielaborati nel femminismo antispecista e nell'antispecismo intersezionale – troveranno nei seguenti paragrafi spazio e riconoscenza, dato che hanno costituito, grazie a stili di vita e riflessioni una forma di *animalismo ante litteram* ancor prima che questo venisse elaborato dal mondo accademico.

[54] Volpato, «La negazione dell'umanità», *op. cit.*, 98.
[55] Timeto, *op. cit.*, 22.

2.2. Femminismo e antispecismo: genealogie di un'alleanza

Una figura fondamentale all'interno di questo percorso è sicuramente quella di Mary Wollstonecraft, madre di Mary Godwin Shelly autrice di *Frankestein*, viene ad oggi considerata un'antesignana del pensiero femminista. Nel 1792 Wollstonecraft dà alle stampe *A vindication of the rights of woman*[56] in cui invita a considerare le donne come soggetti politici e in quanto tali, detentrici di diritti. In questa pubblicazione Wollstonecraft inoltre analizza la condizione di inferiorità (presunta) delle donne nel contesto familiare e domestico, identificando le cause di questa sottomissione nel tipo di educazione diversa che ricevevano uomini e donne. L'educazione alle quali le donne dovevano sottostare comprometteva la loro capacità di autodeterminazione e di sviluppo della ragione, rendendole dipendenti dagli uomini. La società dell'epoca plasmava le donne affinché queste fossero docili e sottomesse, quasi come un vero e proprio processo di "addomesticazione" che finiva per escludere le donne dalla sfera pubblica.

Poco dopo la pubblicazione di *A vindication of the rights of woman* venne fornita una risposta da un pamphlet satirico, pubblicato anonimamente con il titolo *Vindication of the rights of brutes*[57]. L'autore, successivamente identificato con Thomas Taylor[58], intendeva ridicolizzare e fare parodia sulle bizzarre rivendicazioni femministe sostenendo che, se si fossero concessi i diritti alle donne, allora si sarebbe dovuto fare lo stesso anche per gli animali – e, spingendo il ragionamento fino all'assurdo – anche a piante, oggetti inanimati e creature mitologiche. L'intera argomentazione di Taylor si basava dunque sulla comparabilità delle donne e delle bestie con lo scopo esplicito di screditare le richieste di uguaglianza delle donne. Tuttavia, proprio questo accostamento – seppur concepito per negare i diritti delle donne – fornì involontariamente un riferimento concettuale che sarebbe successivamente stato rivendicato da femministe e posizioni antispeciste. Questo parallelismo tra la condizione delle donne e quella degli animali, accumunati da una simile condizione di subordinazione, divenne un tema ricorrente nelle denunce femministe e nelle loro rivendicazioni di visibilità negli spazi pubblici.

Come racconta Federica Timeto in *Animali si diventa,* in particolare durante l'età vittoriana, molte donne iniziarono a identificarsi con gli animali non umani, esplorando le connessioni tra le diverse forme di sottomissione nei più disparati ambiti della società, dalla letteratura alla ginecologia, fino alla pornografia[59]. Questa operazione, accompagnata alla dedizione e alla cura degli animali di strada in difficoltà, rappresentava una strategia duplice, come afferma Timeto:

---

[56] Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*, London, Penguin, 2004.
[57] Thomas Taylor, *A Vindication of the Rights of Brutes*, Gainesville, FL: Scholars' Facsimiles & Reprints, 1966.
[58] Thomas Taylor era un intellettuale di nobili origini, filosofo e grecista che per un breve periodo aveva frequentato il salotto della Wollstonecraft.
[59] *Ivi*, 29.

> [questo parallelismo] permetteva loro da un lato di insistere sull'analogia con le vittime non umane della società, dall'altro di perseguire una strategia di accreditamento nella sfera pubblica che, pur cavalcando gli stereotipi della femminilità – in primis, capacità di cura ed empatia – piegava il sessismo a proprio vantaggio, riconnettendo la casa alla strada […][60].

Non sorprende quindi che nei movimenti di tutela animale, già all'epoca, fosse riscontrabile una maggioranza femminile – una tendenza che, del resto, si conferma anche oggi e che è motivata da fattori sociali e culturali legati a disuguaglianze strutturali della società e che hanno portato le donne ad essere più attive nei movimenti animalisti[61].

Anche il tema della vivisezione animale suscitava un coinvolgimento particolare tra le donne dell'epoca. Anna Kingsford[62], ad esempio, notava come le ispezioni ginecologiche sulle donne di classe sociale inferiore avvenissero in presenza di gruppi di studenti e spesso le pazienti venivano ridotte a *cavie da laboratorio* in seguito ad un processo di animalizzazione[63] di cui si è appena parlato. Queste pratiche dell'epoca confermano dunque come alcuni interventi medici riflettessero un parallelismo tra il potere esercitato sui corpi femminili e l'impego degli animali nelle sperimentazioni scientifiche, in particolare nella pratica della vivisezione. In questa direzione si muove anche l'osservazione di Timeto:

> L'identificazione con l'animale vivisezionato faceva leva sul fatto che categorie deboli, come donne e detenute fornivano effettivamente i loro corpi per sperimentazioni e dissezioni, ma sarebbe passato quasi un secolo perché diventasse evidente, e fosse documentato, l'intreccio di classismo, razzismo, sessismo e specismo che rendeva possibili i progressi della medicina e della scienza in generale[64].

Infine, un'altra questione ampiamente dibattuta all'interno dei primi movimenti femministi e animalisti era la scelta vegetariana: un'alimentazione priva di carne, oltre ad essere più economica, assumeva anche un valore politico e simbolico, associato a principi di non violenza, compassione e giustizia sociale di cui le attiviste femministe si facevano promotrici[65].

---

[60] *Ivi*, 30.

[61] Diversi studi demografici hanno evidenziato una maggioranza di partecipazione femminile all'interno dei movimenti per la tutela e il benessere animale. Un episodio significativo che evidenzia questa maggioranza è stato osservato nella *March for Animals* svoltasi a Washington D.C. nel 1990 in cui la maggior parte degli attivisti era dato da donne. Cfr. Helena Silverstein, *Unleashing Rights: Law, Meaning, and the Animal Rights Movement*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 1996, 35. Ulteriore conferma di questo dato si trova nella rassegna di studi condotta da Harold Herzog, «Gender Differences in Human–Animal Interactions: A Review», *Anthrozoös* 20, fasc. 1, 2007, 12, secondo cui circa il 75% degli attivisti nei movimenti animalisti sono donne, con un effetto di genere ampio corrispondente a un rapporto di circa tre a uno rispetto agli uomini. Cfr. Niccolò Bertuzzi, *Movimenti animalisti in Italia : strategie, politiche e pratiche di attivismo*, Milano, Meltemi, 2018 che conferma questo dato.

[62] Anna Kingsford (1846 – 1888) fu una medica, attivista e scrittrice inglese ricordata per essere stata una delle prime donne laureate in medicina senza sperimentare sugli animali. Era una convinta vegetariana e si batté per i diritti degli animali, opponendosi fermamente alla vivisezione e denunciando le pratiche crudeli che avvenivano all'interno dei laboratori.

[63] Timeto, *op. cit.*, 35.

[64] *Ivi,* 35.

[65] Non è possibile ricostruire in questa sede tutte le vicissitudini che hanno caratterizzato la nascita dei movimenti animalisti, il ruolo del pensiero femminista, la lotta contro la vivisezione e la scelta vegetariana delle prime femministe: per un resoconto più dettagliato si rimanda a Timeto, *op. cit.*

Da queste poche considerazioni emerge come, sebbene la questione animale sia stata spesso funzionale all'affermazione sociale e politica delle donne – principalmente bianche – le vicende che hanno caratterizzato le prime lotte femministe abbiano progressivamente finito per intrecciarsi con le cause animaliste, rivelando il ruolo determinante del femminismo nella nascita di forme di antispecismo *ante litteram*. È anche vero però che le analogie rievocate in quel contesto storico erano principalmente orientate alla rivendicazione dell'uguaglianza tra i generi e spesso si basavano su argomentazioni semplicistiche, talvolta ancorate agli stessi dualismi concettuali (maschile/femminile, civiltà/natura, ragione/sentimento, educazione/brutalità) che strutturano anche il discorso sessista, razzista e specista dell'umano dominante[66]. Tuttavia, ciò che risalta con particolare rilievo, soprattutto alla luce di una lettura intersezionale, è che tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento molte femministe ricorrevano consapevolmente all'analogia tra donne e animali, non solo per denunciare la subordinazione e lo sfruttamento a cui entrambi erano soggette, ma anche per affermare la loro presenza nello spazio pubblico, sottraendosi ai vincoli del lavoro domestico e rivendicando una piena soggettività politica. A questo proposito, Timeto osserva:

> Già all'inizio del '900 le suffragette comprendevano quanto fosse importante condurre la lotta su più fronti, creando alleanze trasversali e orientandosi verso un'idea di liberazione comune che riguardava più soggetti sociali, umani e non umani […][67].

Nonostante le numerose analogie e i riferimenti ricorrenti tra la condizione femminile e quella animale, sono state le studiose e attiviste nere, come mostrato nei paragrafi precedenti, ad approfondire il legame tra le diverse forme di oppressione – di genere, classe e più recentemente di specie – e a dimostrare come queste siano interconnesse e operino simultaneamente su più livelli. Il movimento femminista bianco, almeno nelle sue fasi iniziali, non aveva ancora elaborato pienamente tale consapevolezza intersezionale.

Sebbene anche nel femminismo di seconda e terza generazione la «questione animale», pur presente in alcune riflessioni femministe, rimanga spesso sullo sfondo per fare spazio ad altri tipi di rivendicazione[68], sarà proprio la riflessione ecofemminista ad interrogarsi sulle connessioni tra le diverse forme di dominio. Filosofe come Carol J. Adams, Val Plumwood e con loro Greeta Gaard, Lori Gruen e Marthi Kheel hanno ampiamente analizzato queste connessioni fra le diverse oppressioni di genere e di specie, di razzializzazione e di questioni ambientali, cercando di

[66] *Ivi*, 47.
[67] *Ivi*, 48.
[68] Il femminismo della seconda ondata si è concentrato sulla parità dei diritti, sulla lotta contro la discriminazione di genere e sulla liberazione sessuale. Con la terza generazione, ha assunto una prospettiva più intersezionale, includendo solo marginalmente le questioni ambientali, climatiche e animali. Un caso a parte è rappresentato dalla riflessione ecofemminista, che evidenzia il legame tra oppressione delle donne, sfruttamento animale e degrado ambientale.

scardinare i tipici dualismi che caratterizzano la riflessione occidentale. È stato perciò proprio il mondo dell'attivismo femminista orientato all'animalismo che ha costituito il nucleo centrale delle riflessioni sul tema fin dagli anni '70. È in questo contesto che all'inizio degli anni '80 nasce il collettivo *Feminists for Animal Rights* – F.A.R., fondato da Marthi Kheel e altre attiviste che insieme hanno pubblicato una rivista rimasta attiva fino al 2001. Il gruppo si presenta così ai suoi lettori:

> Il principale obiettivo di FAR fin dalla sua nascita è stata la sensibilizzazione—sia all'interno della comunità femminista, sia nel movimento per i diritti degli animali, sia presso il pubblico generale. FAR ha cercato di mettere in luce le connessioni tra il trattamento delle donne e quello degli animali sotto il patriarcato. Inoltre, ha lavorato per aumentare la consapevolezza sui legami tra le ingiustizie sociali e la degradazione e distruzione della natura e della Terra[69].

Tra le diverse voci citate, una delle più incisive è stata quella di Carol J. Adams che in *Carne da Macello*[70] ha spiegato le connessioni fra patriarcato e cultura specista, mettendo in stretta relazione la condizione delle donne e quella dei non umani e operando un'analisi approfondita del paragone animali – donne vissuto in prima linea dalle prime femministe.

2.2.1. L'analisi intersezionale di Carol J. Adams: il nesso tra patriarcato e specismo

In continuità con le analisi precedenti, il parallelismo tra la condizione femminile e quella animale viene approfondito in maniera specifica da Carol J. Adams in *Carne da Macello*, la quale evidenzia una profonda somiglianza nel trattamento riservato ai corpi delle donne e degli animali, fondato sull'oggettificazione e sull'utilizzo senza consenso dei corpi.

Nell'analisi di Adams il concetto fondamentale è quello del «referente assente», un dispositivo linguistico e culturale che occultala la violenza e le strutture di dominio patriarcale e specista. Questo dispositivo opera smembrando – metaforicamente e letteralmente – il soggetto originale per trasformarlo in un oggetto di consumo: il prodotto così generato viene privato di qualsiasi connessione con la sua matrice identitaria. Come osserva Adams, questo processo è evidente nel consumo di carne: l'animale una volta smembrato nelle sue parti, viene servito come pietanza. Il referente (l'animale vivo) è reso assente, e con esso la sua sofferenza e morte.

Secondo Adams il meccanismo del «referente assente» si manifesta anche nella condizione femminile, attraverso un processo di deumanizzazione oggettificante. Un caso emblematico che avvalora la sua tesi è la rappresentazione del corpo della donna nei media e nelle pubblicità: il corpo femminile viene frequentemente sessualizzato e frammentato in parti (ad esempio, gambe, fianchi, labbra), omettendo qualsiasi riferimento all'identità completa della donna raffigurata. In entrambi i casi, la soggettività della vittima viene negata per facilitarne il consumo.

---

[69] «Feminists for Animal Rights», http://farinc.org/FAR_home_contd.html, consultato il 2 giugno 2025.
[70] Carol J. Adams, *Carne da macello: la politica sessuale della carne: una teoria critica femminista vegetariana*, Milano, VandA, 2020.

Adams osserva che anche il linguaggio sia parte di questo sistema che legittima e normalizza la violenza, considerato come uno strumento di dominio capace di legittimare la violenza contro donne e animali. Adams stessa ricorre a potenti metafore ed immagini – in particolare quella della «donna come pezzo di carne» – per evidenziare la sovrapposizione tra l'oggettivazione dell'animale nel mattatoio e quella della donna nella cultura dello stupro[71], entrambe ridotte a oggetti inerti. Tuttavia, l'autrice critica l'uso acritico della stessa metafora ricorrente non solo nelle testimonianze delle donne che hanno subito violenze, ma anche nel linguaggio di denuncia di una parte dell'attivismo femminista. Adams però non intende criticare l'esperienza di oggettificazione e animalizzazione femminile bensì le modalità in cui tale metafora viene impiegata. La sua efficacia, infatti, si fonda sulla tacita normalizzazione della violenza specista, assumendo come dato di fatto che l'animale *sia* un pezzo di carne. Nota Adams che in questo modo la violenza contro gli animali diventa il punto di riferimento primario per descrivere un'altra oppressione, finendo per giustificarla inconsapevole mente. Come infatti osserva acutamente Ortolani: «dire che sia inaccettabile che le donne vengano trattate come un pezzo di carne rischia di suggerire che, in fondo, il modo in cui trattiamo gli altri animali trasformandoli in carne sia tutto sommato accettabile»[72]. È dunque cruciale, per Adams, svelare i meccanismi oppressivi insiti nella metafora stessa, il cui uso acritico non solo evidenzia il legame culturale tra oggettivazione femminile e animalizzazione, ma finisce per legittimare la logica di dominio specista su cui la metafora stessa si regge.

Per Adams è nella cultura dello stupro che emerge con drammatica chiarezza il meccanismo del «referente assente» svelando le intersezioni tra patriarcato e specismo, in cui la donna viene sessualizzata, oggettificata e frammentata. In questo contesto sono tre gli elementi centrali attraverso cui è possibile vedere tale meccanismo all'opera.

1. *L'assenza di consenso*: nella cultura dello stupro, il consenso della donna è ignorato, presunto o invalidato; la sua volontà è irrilevante perché il suo corpo è percepito come "disponibile". Per gli animali non umani invece, la questione del consenso non viene nemmeno contemplata. Le loro manifestazioni di dissenso sono represse, e pratiche come l'inseminazione forzata in gabbie di contenimento o l'anestesia e lo stordimento[73] mostrano come la loro volontà sia sistematicamente violata.

[71] Per cultura dello stupro si fa riferimento ad un insieme di norme sociali, rappresentazioni mediatiche e atteggiamenti che normalizzano, minimizzano o giustificano la violenza sessuale.
[72] Ortolani, *op. cit.,* 122.
[73] La legislazione europea, *Direttiva 2008/120/CE*, consultabile su https://eur-lex.europa.eu/legal-content prevede che procedure dolorose come la caudectomia o la castrazione siano eseguite limitando il dolore, ma l'applicazione di

2. *La riduzione ad oggetto di consumo*: sia i corpi femminili che quelli animali sono destinati a diventare oggetti fruibili. Nella pornografia o nell'industria dello spettacolo, il corpo della donna è un prodotto per il consumo maschile. Nel caso degli animali, il processo è più letterale ed esplicito: l'essere senziente viene ucciso e trasformato in "bistecca" o "filetto", cancellando la sua origine per fare spazio ad un bene di consumo.
3. *La giustificazione attraverso il piacere*: la violenza viene spesso giustificata dalla promessa di un piacere per il consumatore (sessuale, visivo o gustativo). Nella cultura patriarcale, il corpo femminile è presentato come risorsa per il piacere maschile[74]. Analogamente, il piacere gastronomico del consumo di carne viene anteposto alla vita e alla sofferenza dell'animale, la cui uccisione viene occultata per non turbare l'esperienza culinaria. La figura del vegetariano o del vegano, in questo contesto, minaccia tale occultamento, rendendo nuovamente presente il referente assente[75].

Le riflessioni di Carol J. Adams mostrano allora come patriarcato e specismo non siano oppressioni separate, ma espressioni convergenti di una stessa logica gerarchica, che si perpetua attraverso il linguaggio, la promessa del piacere e la normalizzazione della violenza. In questo quadro la violenza contro gli animali non umani si configura come prima il modello ideologico primario per altre forme di oppressione.

Da questa analisi emerge infine una tesi radicale e ineludibile: è impossibile smantellare la società patriarcale senza decostruirne le sue fondamenta speciste. Adams lancia quindi un monito ai movimenti sociali, invitandoli a una reciproca consapevolezza critica: un femminismo che ignora lo specismo è incompleto poiché non riconoscere la stessa logica di dominio che opprime gli animali; allo stesso modo, un movimento di liberazione animale che ignora l'attivismo femminista non può comprendere pienamente come le strutture patriarcali e il suo linguaggio

---

un'anestesia o analgesia efficaci è spesso carente nella pratica. Per quanto riguarda la macellazione, il Regolamento CE, n. 1099/2009 ammette l'omissione dello stordimento per motivi rituali. Inoltre, l'inefficacia tecnica dei metodi di stordimento, che possono lasciare l'animale cosciente durante il dissanguamento, è un problema di benessere animale ampiamente documentato. Cfr. EFSA Panel on Animal Health and Welfare (AHAW) et al., «Welfare of pigs at slaughter», *EFSA Journal*, vol. 18, fasc. 6, 2020. Si vedano anche le numerose inchieste fatte dall'associazione Essere Animali, Giacomo Vitali, «Sai che tutti gli animali negli allevamenti vengono mutilati senza anestesia?», *Essere Animali*, ottobre 2, 2019, https://www.essereanimali.org/2019/10/negli-allevamenti-mutilazioni-sugli-animali/ oppure da Animal Equality Animal Equality Italia, «Crudeltà negli allevamenti intensivi: un sistema spietato», *Animal Equality Italia*, settembre 23, 2015, https://animalequality.it/blog/perche-la-crudelta-e-gli-abusi-verso-gli-animali-negli-allevamenti-intensivi-fanno-parte/.

[74] Il corpo della donna viene sessualizzato: per Adams anche il consumo di carne è sessualizzato. Emblematica a tal proposito è l'analisi di Adams della fotografia della scrofa Hursula Hamdress in una pubblicità della rivista Playboar del 1981 in cui si chiede «Costei ci sta invitando a stuprarla o a mangiarla?». Adams, *op. cit.*, 79.

[75] Cfr. Ortolani, *op. cit.*, 121. Su questo tema si veda Richard Twine, «Vegan Killjoys at the Table—Contesting Happiness and Negotiating Relationships with Food Practices», *Societies*, vol. 4, fasc. 4, novembre 2014, 623–639 in cui viene analizzato come i vegani, contestando le norme alimentari dominanti, vengano percepiti come dei «guastafeste» (*killjoy*).

giustifichino l'oppressione animale. La sua critica, perciò, si estende anche ai femminismi tradizionali che invece non riconoscono tale comunanza:

> Il linguaggio delle teoriche femministe dovrebbe invece descrivere e sfidare l'oppressione, riconoscendo fino a che punto queste due forme di oppressione siano culturalmente analoghe e interdipendenti. Similmente, gli animalisti dovrebbero diffidare di una retorica che si basa sul ricorso metaforico allo stupro per descrivere ciò che accade agli animali e non fonda la propria analisi sul riconoscimento del contesto sociale in cui avviene lo stupro delle donne nella nostra cultura[76].

L'obiettivo di *Carne da Macello*, perciò, è stato proprio quello di svelare che la stessa struttura mentale che permette a un uomo di vedere una donna come oggetto di consumo è la stessa che gli permette di vedere un essere senziente come un bene da sfruttare. Entrambe le oppressioni sono viste come il risultato di un'unica educazione culturale, antropocentrica e patriarcale, che legittima la violenza e il dominio. La conclusione di Adams è perciò perentoria: «guerra, oppressione delle donne e consumo di carne hanno la stessa origine, il potere del maschio umano»[77].

Questa potente argomentazione però non rimane astratta, ma sfocia in una pratica che ha anche un valore politico: se il consumo di carne è un pilastro della cultura patriarcale e specista, il suo rifiuto allora diventa un atto di resistenza. In questo quadro, perciò, il veganesimo e il vegetarianesimo si configurano come una pratica femminista, che al pari di altre lotte di liberazione, deve essere messa in atto, diventando «una ribellione contro la cultura dominante»[78]. Scegliendo di non partecipare al consumo di animali si decide di opporsi alla struttura del referente assente, «che rende oggetti le donne e gli animali»[79] e di smantellare, a partire dal proprio piatto, la stessa logica di dominio che soggiace alla cultura carnista, antropocentrica e patriarcale, trasformando una scelta personale in un potente atto politico intersezionale.

2.3. «Non è che un animale»: lo scandaloso paragone di *Un'eterna Treblinka*

Nel 2003, l'organizzazione per i diritti animali PETA (People for the Ethical Treatment of Animals) lanciò una delle sue campagne più controverse e criticate chiamata *Holocaust on Your Plate*[80]. La mostra itinerante consisteva in una serie di grandi pannelli che affiancavano, in un diretto parallelismo visivo, fotografie storiche dell'Olocausto nazista e immagini contemporanee della condizione degli animali negli allevamenti intensivi e nei macelli. Le foto mostrate erano disposte in modo da creare un'analogia tra le vittime dell'Olocausto e gli animali negli

[76] Adams, *op. cit.*, 117-118.
[77] Citato in Ortolani, *op. cit.*.125. Cfr. Adams, *op. cit.*, 231-232.
[78] Adams, *op. cit.*, 292.
[79] Adams, *op. cit.,* 292.
[80] Christine Miller, «Holocaust on Your Plate: The Role of PETA Extremism in the Animal Rights Movement», *Iowa Journal of Communication*, vol. 39, fasc. 2, 2007, 135–144.

allevamenti; se da un lato vi erano persone stipate all'interno di vagoni dirette al campo di sterminio, dall'altro vi erano dei maiali stipati nei camion diretti al mattatoio.

La campagna della PETA attraverso le sue controverse modalità aveva l'intenzione di forzare lo spettatore a riconoscere una medesima logica di crudeltà e violenza paragonando la condizione degli animali all'orrore più riconosciuto della storia moderna. In seguito al suo lancio, la campagna *Holocaust on your plate* fu accolta da numerose critiche e da un'ondata di sdegno a livello globale, rivelandosi un insuccesso in molte delle città in cui la mostra era prevista; in diversi contesti l'iniziativa venne osteggiata e persino bandita[81]. Sul piano etico, un'attenta analisi della vicenda venne fatta dalla Society of Professional Journalists (SPJ) che inquadrò il caso come un classico conflitto tra un fine lodevole – denunciare la crudeltà sugli animali – e l'uso di mezzi eticamente problematici. La metafora dell'Olocausto, infatti, non può considerarsi neutra ma anzi è legata a una realtà viva e collettivamente traumatica: se l'intento della PETA era quello di creare una sorta di "alleanza empatica" tra i diversi tipi di oppressione, l'impatto effettivo ha innescato un senso di offesa, rigetto ed alienazione che delegittimò il messaggio agli occhi di molti, in particolare delle comunità ebraiche.

Il titolo concettuale della mostra, nonché la giustificazione principale della campagna, fu l'adozione di una celebre citazione di Isaac Bashevis Singer, primo premio Nobel nel 1978 per la Letteratura a scrivere in lingua yiddish, tratta dal suo racconto *L'uomo che scriveva lettere* in cui si legge: «Per gli animali Treblinka dura in eterno»[82]. L'uso di questa citazione non fu casuale: Singer e la sua autorità morale – in quanto ebreo fuggito dalla minaccia nazista – e letteraria doveva, nella strategia della PETA, legittimare il *terribile confronto*[83].

Sebbene Singer non abbia mai coniato l'espressione «Olocausto animale» la sua riflessione costituisce la matrice etica e concettuale del saggio *Un'eterna Treblinka* di Charles Patterson[84]. Secondo Patterson, infatti, l'Olocausto è «sempre stata la lente attraverso la quale egli [Singer] guardava il mondo, soprattutto quando si riferiva allo sfruttamento e alla macellazione degli

[81] Un caso emblematico fu quello che avvenne in Germania dove la mostra venne bandita per violazione della dignità umana delle vittime. Si veda «German Court Orders PETA to Halt Campaign – DW – 03/20/2004», *dw.com*, March 20, 2004, https://www.dw.com/en/german-court-orders-peta-to-halt-campaign/a-1146851.

[82] Citato da Charles D. Patterson, Massimo Filippi, *Un'eterna Treblinka: il massacro degli animali e l'Olocausto*, Roma, Editori riuniti, 2003, 2.

[83] Tale espressione è ripresa dal testo di Marjorie Spiegel, *The dreaded comparison: human and animal slavery*, New York, Mirror Books, 1997. L'autrice propone un confronto provocatorio tra diverse forme di oppressione sistemica, tra cui la schiavitù e lo sfruttamento animale. Si ritiene che tale espressione possa essere ugualmente usata anche in riferimento alla metafora con l'Olocausto, senza banalizzare l'evento storico, ma al contrario sottolineandone l'orrore.

[84] Charles Patterson è uno storico e saggista statunitense, noto per il suo impegno nella difesa dei diritti degli animali, in *Un'eterna Treblinka*, *op. cit.*, Patterson esplora il parallelismo tra lo sterminio nazista e lo sfruttamento sistematico degli animali.

animali»[85]. Non a caso l'intero volume è dedicato a Singer, considerato il primo grande scrittore yiddish ad aver descritto il trattamento «nazista»[86] riservato agli animali. A lui è dedicato un capitolo specifico, che ne ripercorre gli scritti e sottolinea le analogie da lui stesso individuate tra il trattamento dei prigionieri nei campi di sterminio e quella degli animali nella società contemporanea.

Ad aprire *Un'eterna Treblinka* è una riflessione affidata al personaggio di Haiml, il protagonista del racconto di Singer, in cui egli rivolge questo elogio funebre a una topolina con cui aveva condiviso un tratto della sua vita:

> Che ne sanno di quelli come te gli studiosi, i filosofi, i capi di questo mondo? Si sono convinti che l'uomo, il peggior trasgressore di tutte le specie, sia il vertice della creazione: tutti gli altri esseri viventi sono stati creati unicamente per procurargli cibo e pellame, per essere torturati e sterminati. Nei loro confronti tutti sono nazisti; per gli animali Treblinka dura in eterno[87].

Patterson inoltre evidenzia come l'intera opera di Singer sia permeata da una profonda e costante riflessione sulla condizione animale, che va ben oltre la citazione usata dalla PETA. Emblematico, in tal senso, è *Sosha*[88], romanzo autobiografico in cui il narratore tormentato dal suo passato da cacciatore di mosche confessa: «noi facciamo alle creature di Dio quello che i nazisti hanno fatto a noi»[89]. Lo stesso filo tematico ritorna ne *Il certificato*[90], altro romanzo a forte componente autobiografica, in cui Singer riflette sulla cancellazione della sofferenza individuale nel sistema di macellazione industriale. In una scena particolarmente significativa, il narratore, osservando una salumeria, medita sul destino degli animali annientati dalla logica impersonale della produzione di massa.

> Una volta eravate carne viva, avete sofferto, ma adesso le vostre sofferenze sono finite. In nessun luogo è rimasta traccia dei vostri fremiti o della vostra sofferenza. Esiste forse da qualche parte nell'universo una lapide su cui è scritto che una mucca di nome Kvyatule si è lasciata mungere per undici anni e che poi, nel dodicesimo anno, quando le sue mammelle erano ormai avvizzite, è stata portata al macello, dove è stata benedetta e le hanno tagliato la gola?[91].

La riflessione di Singer si estende dal piano etico anche a quello religioso, ad esempio in *Meshugah*[92], Singer prendendo atto degli orrori che avvenivano nei mattatoi si chiede come possa

---

[85] *Ivi*, 183.
[86] *Ivi*, *Introduzione*, XXVIII.
[87] *Ivi*, 198. A tal proposito è opportuno osservare che il problema sottostante a tale visione non risiede unicamente nella mentalità "nazista" descritta metaforicamente da Singer, ma più profondamente nel paradigma giudaico-cristiano di dominio sul mondo naturale, che ha storicamente giustificato l'assoggettamento del non umano da parte dell'uomo.
[88] Isaac B. Singer, *Shosha*, Milano, Longanesi, 1978.
[89] Citato da Patterson, *op. cit.*, 183.
[90] Isaac B. Singer, *Il certificato*, Milano, Longanesi, 1994.
[91] Citato da Patterson, *op. cit.*, 186.
[92] Isaac B. Singer, *Meshugah*, New York, Straus and Giroux, 1994.

Dio guardare tale «inferno» e rimanere indifferente davanti al «macello sconfinato»[93], motivo per il quale il narratore, costernato dall'indifferenza divina, sente l'urgenza di formulare un Undicesimo comandamento: «non uccidere o sfruttare gli animali. Non mangiare la loro carne, non colpirli, non obbligarli a fare cose contro la loro natura»[94].

La sensibilità di Singer, infine, si manifesta nella sua massima potenza in *Nemici. Una storia d'amore*[95], dove il protagonista Herman Border, che ha perso l'intera famiglia nell'Olocausto, interpreta ogni forma di violenza animale attraverso il trauma che ha colpito la sua famiglia. Ad esempio, per lui lo zoo è un luogo dove «come gli ebrei, gli animali sono stati trascinati qui da tutte le parti del mondo, condannati all'isolamento e alla noia»[96]. Anche la pratica della pesca gli pare identica alla logica nazista, e il semplice assistervi lo induce a una riflessione radicale:

> Ogni volta che Herman era testimone di macellazioni di animali e pesci, il suo pensiero era sempre lo stesso: nel loro comportamento verso le altre creature, tutti gli uomini sono nazisti. La mediocrità compiaciuta di sé con la quale l'uomo tratta le altre specie era semplificata nelle più estreme teorie razziste, nel principio che la forza è la base del diritto[97].

Tali riflessioni letterarie trovarono la loro coerente concretizzazione nella vita stessa di Singer, che nel 1962 abbraccia definitivamente la scelta vegetariana, non come semplice scelta alimentare ma come una vera e propria «religione di protesta» contro l'ingiustizia inflitta agli animali.

> Per anni ho desiderato diventare vegetariano. Non riuscivo a capire come fosse possibile parlare di misericordia e chiedere misericordia, parlare di umanitarismo e contro lo spargimento di sangue quando noi stessi spargiamo sangue – il sangue di animali e creature innocenti[98].

È proprio la coerenza morale – quella che lega la violenza contro gli animali a quella contro gli esseri umani – a motivare la sua scelta. Questa stessa logica viene efficacemente sintetizzata da Ortolani che ne presagisce le conseguenze: «fra uccidere gli animali non umani e creare campi di concentramento per persone c'è solo un breve passo, e finché il trattamento dei non umani non cambierà non ci saranno né pace né giustizia, neanche per gli umani»[99]. È su questo «breve passo» che Charles Patterson si propone di indagare sistematicamente *Un'eterna Treblinka*, sviluppando la folgorante intuizione di Isaac B. Singer.

Tale suggestione costituisce il punto di partenza per l'elaborazione della tesi centrale del saggio: la domesticazione e lo sfruttamento sistematico degli animali avrebbero creato il precedente logico, tecnologico e psicologico per la violenza organizzata contro gli esseri umani,

---

[93] *Ivi*, 45: «Quanto a lungo, Dio, guarderai a questo tuo inferno e resterai in silenzio? Quale bisogno hai Tu di quest'oceano di sangue e di carne, il cui fetore invade ormai tutto l'Universo […] Hai creato questo macello sconfinato solamente per mostrarci la tua potenza e la tua saggezza? E noi dovremmo amarti con i nostri cuori e le nostre anime per questo?».
[94] Citato da Patterson, *op. cit.*, 187.
[95] Isaac B. Singer, *Nemici. Una storia d'amore*, Milano, Longanesi, 1974.
[96] Citato da Patterson, *op. cit.*, 203.
[97] *Ivi*, 204.
[98] Paul Kresh, *Isaac Bashevis Singer: the story of a Story Teller*, New York, Dutton, 1984, 112.
[99] Ortolani, *op. cit.*, 98.

culminata nella tragedia della Shoah. Questo modello di dominio si è reso applicabile ad altre categorie umane attraverso processi di animalizzazione e oggettificazione – come visto in precedenza – che hanno reso possibile il loro sfruttamento e maltrattamento al di fuori di qualsiasi vincolo morale, dato che venivano percepiti *semplicemente come animali*[100].

È cruciale, a questo punto, chiarire un equivoco centrale sollevato spesso dalle numerose critiche al testo. L'analisi di Patterson non si fonda su una superficiale equiparazione delle vittime, ovvero dalla condizione degli ebrei e di quella degli animali, ma al contrario su un'indagine rigorosa e analitica delle strutture e dei meccanismi di oppressione condivise. All'interno di questa prospettiva per Patterson, la normalizzazione della violenza contro gli animali ha creato il terreno fertile per l'applicazione delle stesse logiche e tecnologie di dominio nei confronti degli esseri umani. È in questi termini, dunque, che l'Olocausto viene visto non come un'inspiegabile aberrazione storica ma come il culmine di una logica di domina le cui radici affondano nella mentalità specista che caratterizza la nostra civiltà.

Nella prima parte del suo libro Patterson avvia la sua indagine genealogica partendo dalle radici più antiche del dominio: la domesticazione secondo l'autore ha creato il modello per la sottomissione umana, successivamente applicato a gruppi considerati "inferiori". È proprio a sostegno di questa tesi che Patterson presenta la ricerca dell'artista femminista Judy Chicago[101] e il suo monumentale *Holocaust Project: From Darkness into Light* che, sebbene in modalità diverse, giunge alle sue stesse conclusioni. Tra il 1985 e il 1993 l'artista, insieme al marito fotografo, si è dedicata a un progetto monumentale sull'Olocausto grazie al quale «arrivò a capire che la designazione degli ebrei come animali fu ciò che condusse a trattarli – macellarli – come tali»[102]. In particolare, l'artista, studiando i metodi di sterminio nazisti, comprese che i nazisti trassero ispirazione dall'efficienza industriale dei mattatoi degli Stati Uniti per progettare le loro "fabbriche della morte". È durante la visita di uno dei quattro forni crematori di Auschwitz che Chicago si rese conto che:

> in realtà, si trattava di giganteschi impianti di lavorazione: solo che al posto di lavorare maiali, lavoravano persone che erano state designate come maiali. […] Cominciai a riflettere sulla distinzione etica tra la lavorazione dei maiali e lo stesso procedimento applicato a persone definire maiali. Molti potrebbero ritenere che le

[100] La citazione è ripresa e liberamente rielaborata a partire dalla riflessione di Theodor Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa.*, trad. di Renato Solmi, Torino, Einaudi, 1979, 117, in cui si legge: «L'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del *pogrom*. Della cui possibilità si decide nell'istante in cui l'occhio di un animale ferito a morte colpisce l'uomo. L'ostinazione con cui egli devia da sé quello sguardo – "non è che un animale" – si ripete incessantemente nelle crudeltà commesse sugli uomini, in cui gli esecutori devono sempre di nuovo confermare a sé stessi il "non è che un animale", a cui non riuscivano a credere neppure nel caso dell'animale».

[101] Judy Chicago è considerata una delle artiste più importanti del XX secolo e figura pioneristica dell'arte femminista statunitense.

[102] Patterson, *op. cit.*, 52.

considerazioni di ordine morale non devono comprendere gli animali, ma ciò era esattamente quello che i nazisti pensavano degli ebrei[103].

Nella seconda parte del libro, Patterson sposta l'analisi dalla genealogia del dominio all'esame del rapporto tra la violenza istituzionalizzata nei confronti degli animali e delle persone durante l'industrializzazione tecnologica moderna. Egli dimostra come la celebre catena di montaggio di Henry Ford, simbolo dell'efficienza produttiva, abbia tratto ispirazione dalla «catena di smontaggio»[104] già perfezionata dei mattatoi di Chicago[105]. Per Patterson è stato questo trasferimento dalla tecnologia per la macellazione animale a quello per la produzione industriale che ha prefigurato la catastrofe successiva: «come avrebbe dimostrato il XX secolo, non restava ormai che un piccolo passo tra l'uccisione industrializzata dei mattatoi americani e lo sterminio di massa organizzato dalla Germania nazista»[106].

Il legame tra Ford e la Germania nazista si fa ancora più inquietante quando Patterson documenta l'ammirazione di Hitler per Ford, unico americano – nonché noto antisemita – citato nel *Mein Kampf*[107] come fonte di ispirazione. Tuttavia, questa stima non si limitava all'efficienza industriale, ma si estendeva a un altro ambito in cui l'America era all'avanguardia: i programmi eugenetici. Patterson riporta che le tecniche di selezione e riproduzione controllata, sviluppate e perfezionate negli allevamenti, trovarono una diretta applicazione sugli esseri umani, conducendo «negli Stati Uniti alla sterilizzazione forzata e nella Germania nazista, oltre alla sterilizzazione forzata, all'eutanasia e al genocidio»[108]. Questa importazione di idee e pratiche alimentò l'ideologia dell'"igiene razziale" che si stava diffondendo in Germania e che mirava all'eliminazione di persone con disabilità, malattie ereditarie o semplicemente considerate "non meritevoli di vita" (*lebensunwertes Leben*)[109]. L'istituzionalizzazione della sterilizzazione forzata fu il primo passo di un più grande progetto di "pulizia razziale" volto a controllare la riproduzione di individui considerati pericolosi o di peso per la società[110]. La logica zootecnica raggiunse il suo apice all'inizio degli anni Quaranta, quando il regime cercò di risolvere il "problema" dei *Mischlinge* (individui non pienamente di razza ariana). È in questo contesto che Patterson riporta la figura di Henrich Himmler, capo delle SS, che applicò senza remore i principi della selezione animale agli esseri umani, poiché «non considerava le sue vittime come esseri umani, e quindi

[103] Judy Chicago ed., *Holocaust project: from darkness into light*, New York, Viking, 1993, p. 58-59.
[104] Matthew Calarco, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Deridda*, Massimo Filippi, Filippo Trasatti (a cura di), Milano, Mimesis, 2011, 161.
[105] Patterson, *op. cit.,* 77.
[106] *Ivi*, 78.
[107] Hitler, *op. cit.*
[108] *Ivi*, 87.
[109] Ortolani, *op. cit.*, 101.
[110] Patterson, *op. cit.*, 88.

non era affatto interessato alle loro sofferenze e al loro destino»[111]. L'approccio di Himmler, condiviso da altri gerarchi nazisti come il comandante di Aushwitz Rudolf Höss – entrambi con una formazione legata all'agricoltura e all'allevamento – è usato da Patterson come argomentazione a sostegno della sua tesi: la selezione razziale veniva assimilata ad un asettico lavoro di selezione naturale, spogliato di ogni tipo di considerazione morale. È proprio in questa mentalità dei carnefici che il processo di animalizzazione raggiunge il suo compimento finale: le vittime umane non vengono più semplicemente paragonate a degli animali ma vengono gestite attraverso le stesse partiche e la stessa indifferenza tecnica riservate al bestiame, chiudendo così il cerchio: tra il lager e il mattatoio opera la stessa logica.

Di fronte a questa costellazione di resoconti e testimonianze risuonano alcune riflessioni della Scuola di Francoforte che offrono un importante quadro interpretativo. Infatti, il contributo di Theodor Adorno e Max Horkheimer rispetto al tema dell'oppressione animale è certamente ineludibile; eppure, la celebre citazione riportata da Patterson in Un'eterna Treblinka secondo cui Adorno avrebbe scritto che: «Auschwitz inizia ogni qualvolta che qualcuno guarda un mattatoio e pensa: sono solo animali»[112] non è attestata[113]. L'argomentazione autentica dei due filosofi, benché affine nello spirito, è più complessa e radicata in una critica alla modernità rispetto alla citazione riportata da Patterson. In *Dialettica dell'illuminismo*[114] Adorno e Horkheimer rintracciano l'origine della catastrofe moderna nell'uso della ragione strumentale che, nata come strumento di liberazione, ha finito per trasformare il mondo intero – natura, animali e infine l'uomo stesso – in un oggetto da dominare e sfruttare. Il primo passo di questa logica di dominio è stato proprio il rapporto dell'uomo con la natura: la riduzione dell'animale a "materia prima" ha creato il modello che poi è stato applicato durante l'Olocausto. È proprio questa la logica che ha permesso di ridurre un essere umano ad un numero tatuato sul braccio e ad essere considerato come un oggetto da processare e smaltire. Nelle riflessioni di Uomo e animale i due autori descrivono come il potere del dominio annulli l'individualità per trasformare ogni essere in pura materia manipolabile:

> Il colosso del beccaio fascista è così cieco davanti alla natura che pensa all'animale solo per umiliare con esso gli uomini. […] Alla base della pietà fascista per le bestie, la natura e i bambini, è la volontà di persecuzione. […] La carezza serve a mostrare che davanti al potere tutti sono la stessa cosa, che non hanno alcuna essenza o natura

[111] *Ibidem*.
[112] *Ivi*, 56.
[113] La frase «Auschwitz inizia ogni qualvolta che qualcuno guarda a un mattatoio e pensa: sono soltanto animali» non compare direttamente nelle opere di Theodor W. Adorno, ma è attribuita al suo pensiero in modo sintetico da Patterson in *Un'eterna Treblinka.* Si tratta di una formulazione che, pur ispirata allo spirito della riflessione adorniana, ne semplifica la complessità e non trova riscontro testuale nei suoi scritti.
[114] Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2017.

specifica. Per lo scopo sanguinoso del dominio la creatura è mero materiale. Così il capo si prende cura degli innocenti, che vengono scelti senza loro merito, come senza loro merito vengono uccisi[115].

In questa prospettiva, la ragione strumentale che reifica l'animale e lo nasconde nei mattatoi è la stessa che ha reso possibile lo sterminio nei campi di concentramento. È quindi da queste riflessioni che l'autore di *Un'eterna Treblinka* giunge alla conclusione secondo cui: «la strada per Auschwitz inizia dal mattatoio»[116].

Patterson stesso riassume questa dinamica di trasferimento della violenza che, dopo aver colpito gli animali si è rivolta contro gli esseri umani:

Nella storia della nostra ascesa al dominio come specie padrona, la persecuzione degli animali ha fornito l'esempio e il presupposto della persecuzione tra gli uomini. Un'analisi della storia umana ne evidenzia lo schema: dapprima gli esseri umani sfruttano e macellano gli animali, successivamente trattano gli altri esseri umani alla stregua di animali, comportandosi di conseguenza. È significativo che i nazisti, prima di uccidere le loro vittime, le trattassero come animali[117].

I collegamenti storici forniti da Patterson allora non vengono presentati come mere coincidenze ma come diverse manifestazioni di una medesima struttura di dominio, sia materiale che concettuale. I punti di raccolta, la selezione, l'uso di rampe, il numero tatuato sulla pelle, il linguaggio dispregiativo, eufemismi usati per mascherare la violenza sono solo alcuni dei punti in comune[118] di un sistema in cui «non cambiarono le infrastrutture di distruzione ma soltanto l'identità delle vittime»[119]. Per Patterson quindi, Olocausto e sterminio animale sono intrinsecamente connessi, anche se come osserva Ortolani, «la tendenza della nostra società è quella di accettare soltanto l'esistenza del primo, che ci piace pensare come concluso»[120]. Di controtendenza, molti sono gli attivisti per i diritti degli animali che invece insistono sull'importanza di riconoscere il massacro degli altri animali come olocausto in corso[121], non per sminuire la tragedia umana ma al contrario per onorare la lezione che ci ha lasciato, «in virtù del fatto che sappiamo cos'è un Olocausto e sappiamo che può accadere di nuovo»[122] a chiunque sia designato come "altro" sacrificabile.

---

[115] *Ibidem*, 270-271.
[116] Patterson, *op. cit.,* 57.
[117] *Ivi*, 119.
[118] *Ivi*, 246. Si vedano le numerose analogie individuate dall'attivista Christa Blanke tra il periodo nazista e ciò che avviene all'interno degli allevamenti.
[119] *Ivi*, 247.
[120] Ortolani, *op. cit.*, 101.
[121] Si noti, a tal proposito, l'etimologia stessa del termine "olocausto" (dal greco *holókaustos,* "bruciato interamente"), che indicava originariamente un tipo di sacrificio religioso in cui la vittima, solitamente un animale, veniva offerta a una divinità. Proprio per questa implicita connotazione sacrificale, molti ritengono il termine inadeguato per descrivere il genocidio nazista. Per tale motivo, le comunità ebraiche e numerosi studiosi preferiscono oggi l'uso del termine ebraico *Shoah* ("catastrofe", "distruzione") che descrive l'evento senza alcuna implicazione religiosa o rituale. Si noti inoltre che i meccanismi della *Shoah* – pur nella sua radicale distruzione – non sono assimilabili a quelli del capro espiatorio, tradizionalmente legato all'idea di un sacrificio destinato a placare o ristabilire un ordine sociale, dinamica non riscontrabile nel contesto dello sterminio nazista degli esseri umani. Si veda ad esempio R. Girard, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.
[122] *Ivi*, 102.

Infine, l'ultima parte di *Un'eterna Treblinka* è dedicata alle «Voci tedesche a difesa dei senza voce» in cui vengono raccolte una serie di testimonianze di attivisti e intellettuali tedeschi, molti dei quali ebrei o legati alla memoria dell'Olocausto, che hanno anche loro riconosciuto il collegamento tra i due massacri. Queste voci intrecciano la memoria della Shoah con la causa animalista e antispecista, denunciando come la stessa logica di oppressione possa manifestarsi in contesti diversi. La testimonianza della teologa luterana tedesca e attivista per il benessere degli animali, Christa Blanke, a tal proposito è significativa:

> Il paragone con l'Olocausto non è molto popolare, né in Germania né altrove, per me, diventa sempre più valido mano a mano che approfondisco la conoscenza della crudeltà del commercio di animali vivi. […] Sono impegnata al massimo delle mie forze per lottare contro l'olocausto odierno degli animali[123].

La preoccupazione centrale che emerge da queste testimonianze è l'indifferenza e la negazione di fronte ai diversi "Olocausti" in corso che la società contemporanea direttamente o indirettamente finanzia, attraverso le proprie scelte di consumo. La paura che la violenza sistematica si ripeta, mascherata e normalizzata nella quotidianità, rappresenta un rischio concreto di cui bisogna essere consapevoli. Particolarmente significativa è la voce di Helmut Kaplan, uno dei maggiori teorici austriaci per i diritti degli animali, che Patterson riporta a chiusura del suo saggio. Kaplan ha spesso paragonato la vivisezione all'Olocausto nei suoi interventi pubblici. A chi contesta questa analogia, egli propone un confronto diretto tra i resoconti degli esperimenti nazisti condotti sugli ebrei e le pratiche attuali nei laboratori di vivisezione. Solo allora, afferma, «vi cadranno le bende dagli occhi e vi sarà facile vedere la somiglianza»[124]. La riflessione di Kaplan culmina in un appello diretto e provocatorio, che sposta la questione dalla constatazione storica alla responsabilità collettiva:

> tutto quello che i nazisti hanno fatto agli ebrei, noi lo facciamo oggi sugli animali. I nostri nipoti un giorno ci chiederanno: dov'eri durante l'Olocausto degli animali? Che cosa hai fatto per fermare questi crimini orrendi? A quel punto, non potremo usare la stessa giustificazione per la seconda volta, dicendo che non lo sapevamo[125].

Patterson fa suo questo messaggio e conclude il saggio trasformando la sua analisi genealogica in una sfida etica rivolta al lettore e alla responsabilità di ciascuno:

> L'abuso e lo sfruttamento degli animali nella nostra società, grazie alla rimozione, all'indifferenza e alle usanze incivili che risalgono alle nostre origini primitive, sembrano aspetti inesorabilmente eterni. […] Nel frattempo, cosa facciamo per fermare questo continuo massacro di innocenti che avviene in mezzo a noi, senza pietà, giorno dopo giorno? Per quanto tempo ancora permetteremo che accada questo sterminio di massa istituzionalizzato senza alzare le nostre voci di protesta? Quanto prima metteremo fine a questo nostro modo di vita crudele e violento, tanto meglio sarà per tutti noi – carnefici, osservatori e vittime[126].

È con queste domande che si chiude *Un'eterna Treblinka.* Patterson non offre risposte ma propone una riflessione sulla complicità e sull'azione di ognuno di noi. In questa prospettiva,

---

[123] *Ivi*, 250.
[124] Citato in Patterson, *op. cit.*, 241.
[125] *Ibidem*.
[126] *Ivi*, 252.

l'Olocausto non dovrebbe essere visto come un tragico evento da commemorare passivamente ma piuttosto un costante monito attivo contro ogni forma di violenza istituzionalizzata che coinvolga tutte le parti in causa: i carnefici, le vittime e soprattutto l'osservatore, che nel suo silenzio, permette che l'orrore continui.

Al termine di questa analisi ci si può chiedere se confrontare il genocidio della Shoah con quello dello sfruttamento industriale animale sia lecito. La risposta istintiva davanti a questo paragone è un generale orrore e sconcerto. Il parallelismo Olocausto-sterminio animale, infatti, come sottolinea Massimo Filippi[127], è sempre *scandaloso* nel senso etimologico del termine sia di «ostacolo» e «inciampo».

> nel primo caso è utilizzato come una sorta di ostacolo per far deragliare, almeno per qualche attimo, il consumatore dal suo tranquillo e imperturbabile incedere tra gli scaffali del supermercato; nel secondo caso è rubicato sotto la categoria dell'inciampo: chi si permette di suggerire un tale confronto non può che essere preda di un terribile abbaglio, un abbaglio così grossolano e volgare da non meritare di essere preso in considerazione neppure per un istante[128].

Eppure, Filippi invita a sospendere per un momento il giudizio per indagare se, e a quali condizioni, tale confronto sia non solo possibile, ma necessario. Per il neurologo italiano, la validità di questa operazione si basa su un presupposto oggi difficilmente contestabile: a partire dalle teorie evoluzioniste darwiniane, è emerso chiaramente che non esistono tratti biologici in grado di tracciare confini ontologici tra gruppi di individui:

> Nessuna caratteristica biologica – compresi ad esempio, il linguaggio e la razionalità – costituisce una barriera ontologica capace di separare in maniera netta e definitiva un gruppo di individui da un altro. Detto altrimenti, *gli umani altro non sono che altri animali*[129].

Il rifiuto a priori del paragone, quindi, risiede proprio in un antropocentrismo specista che, tracciando una linea invalicabile tra specie umana e animale, nega ogni possibilità di riconoscimento e considerazione verso gli animali. Se, tuttavia, gli umani sono «altri animali», ne deriva che la concezione stessa di "animalità" sia una costruzione più ideologica che naturale. Del resto, Filippi ci ricorda come la storia ha visto spesso diverse categorie umane – spesso tutte quelle escluse dalle élite dominanti – che sono state «animalizzate» per legittimarne l'oppressione[130].

Un ulteriore fattore che rende possibile il confronto, secondo il neurologo italiano, è la necessità di neutralizzare l'orrore che accompagna le separazioni imposte tra specie, o quanto meno di addomesticarlo: «poiché in qualche modo avvertiamo l'orrore associato agli smembramenti per specie e speciazione, abbiamo bisogno di dispositivi ideologici e materiali che

---

[127] Massimo Filippi è professore di neurologia presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, si occupa da anni della questione animale dal punto di vista filosofico e politico.
[128] Massimo Filippi, *Carne da macello, Prefazione all'edizione italiana. Strade che convergono* citato in Patterson, *op. cit.*, IX.
[129] *Ivi*, X.
[130] *Ivi*, XI.

ci consentono di non avvertirlo o quanto meno di neutralizzarlo o di *addomesticarlo»*[131]. La società, per riuscire a tollerare la violenza sistemica e la sofferenza diffusa legate allo sfruttamento degli animali (e non solo), ha dunque elaborato sofisticati meccanismi di rimozione, occultamento e razionalizzazione, capaci di disinnescare l'empatia e frantumare ogni senso di responsabilità. Lo *scandaloso confronto* allora agli occhi di Filippi pare ancora valido, l'«addestramento del sentire» è il prerequisito per ogni violenza di massa: «senza l'addestramento e la domesticazione del sentire la Shoah non sarebbe stata possibile. Ma non si può dire lo stesso a proposito della guerra al vivente che stiamo conducendo e di cui gli animali sono le principali vittime?»[132].

Tuttavia, stabilire la possibilità di un confronto non significa affermare l'equivalenza dei due eventi: Filippi è categorico nel respingere una tale semplicistica equiparazione. Le due cose infatti non si equivalgono, ma è possibile rintracciare delle differenze profonde e cruciali.

1. *Differenza morale*: la Shoah ha rappresentato una rottura traumatica del tessuto morale occidentale; al contrario, la questione animale non ha finora prodotto un analogo sconvolgimento, benché «solo recentemente comincia ad essere riconosciuta come uno dei meccanismi che hanno plasmato le nostre visioni morali»[133].
2. *Differenza temporale*: anche la durata temporale dello sterminio differenzia la Shoah dallo sfruttamento sistematico degli animali; infatti, «pur avendo un lungo periodo di 'incubazione', la prima è emersa e si è conclusa nel giro di qualche anno, mentre il secondo prosegue, […] fino a quasi coincidere con l'intera storia conosciuta dall'umanità»[134].
3. *Differenza di scopi*: sebbene entrambe le pratiche si basino su meccanismi identici di smembramento dei corpi, gli scopi sono divergenti. La Shoah, infatti, risponde ad una logica di tanatopolitica, il cui fine ultimo era annientare un'intera popolazione, una prassi "anti-economica" di sterminio ed eliminazione. Lo sfruttamento animale invece opera all'interno di un potere biopolitico che amministra e ottimizza corpi al fine di produrre e sfruttare, per poi «lasciarli morire» nel mattatoio[135].

Lo *scandaloso confronto* allora viene interpretato da Filippi non come una semplice sovrapposizione tra eventi, bensì come uno strumento analisi per capire i meccanismi di dominio che sono sottesi e analizzare i loro punti di convergenza: «la via che ha portato ad Auschwitz si è intrecciata e si intreccia con altre strade altrettanto funeste, una delle quali è sicuramente quella

[131] *Ivi*, XII.
[132] *Ibidem*.
[133] *Ivi*, XIII.
[134] *Ivi*, XV.
[135] *Ibidem*.

dello sfruttamento generalizzato e di uccisione industrializzata degli animali»[136]. Tuttavia, non si tratta né di due percorsi riconducibili ad un'unica via né di traiettorie del tutto divergenti, entrambe infatti convergono su un punto in comune: «la trasformazione delle singolarità viventi in esemplari di specie, che come tali, si rendono perennemente sostituibili e smontabili»[137]. Filippi allora invita a fermarsi in questa convergenza di strade e fenomeni diversi «al fine di assumere una prospettiva che permetta di riconoscere le differenze e le ripetizioni, e le differenze all'interno delle ripetizioni e le ripetizioni all'interno delle differenze»[138].

In definitiva, chiedersi se il paragone Olocausto e condizione animale sia lecito significa porre la domanda in maniera fuorviante: per Filippi la questione è se siamo disposti ad assumerci il rischio del confronto per opporci all'incessante opera di smembramento tutt'ora in corso. Analizzare le somiglianze, le differenze e le specificità dei meccanismi che si nascondono dietro ogni massacro è la chiave per capire come arrestarli. Il ricordo della Shoah, dunque, non dovrebbe essere custodito come un ricordo inviolabile nella sua unicità ma riconosciuto come una ferita ancora aperta è capace di interrogarci e mobilitarci nel compito urgente di smantellare le logiche di dominio che l'hanno resa possibile.

2.4. *Bestie da Soma*: un'analisi intersezionale di abilismo e specismo

I percorsi del movimento per i diritti dei disabili e quello per la liberazione animale hanno corso a lungo su binari paralleli, infatti, sebbene l'attivismo animalista si sia spesso confrontato con altre tematiche, solo in tempi recenti si è incontrato con la questione della disabilità. Una delle cause principali di questa distanza viene individuata da Marco Reggio[139] nel dibattito sulla «vivisezione»[140]: questione ampiamente discussa sia negli *Animal Studies* che nei *Disability Studies*. La dipendenza di molte persone con disabilità da farmaci e terapie testate sugli animali ha infatti generato un terreno di scontro contro le istanze abolizioniste dell'antispecismo, creando

[136] *Ivi*, XIII.
[137] *Ibidem*.
[138] *Ivi*, XIV.
[139] Marco Reggio è un attivista e saggista impegnato nel movimento per la liberazione animale. Ha curato numero testi sull'antispecismo e le sue intersezioni con le teorie queer, decoloniali e abiliste. Nel testo considerato in questo lavoro, *Cospirazione Animale*, esplora i legami tra animalità, corpi marginalizzati e pratiche politiche radicali.
[140] In Marco Reggio, *Cospirazione animale: tra azione diretta e intersezionalità*, Milano, Meltemi, 2022, 41, l'autore usa il termine «vivisezione» volutamente per indicare la sperimentazione animale: «Negli ultimi anni, grazie alla pressione semantica esercitata dalle lobby che la sostengono, si è affermata la tendenza a usare l'espressione letteralmente più corretta di "sperimentazione animale" (SA), come se di fronte a una forma di utilizzo non consensuale di corpi altrui dovessimo adottare la cautela di sposare un linguaggio neutro, che non influenzi il giudizio a favore o contro una certa pratica. Sempre più spesso si trova poi, anche nella critica animalista, l'asettica sigla SA. Alcune scelgono la locuzione "sperimentazione sugli animali", che certamente rende meglio l'idea di chi fa cosa a chi. Tuttavia, che si tratti o meno di dissezione in vivo, ritengo che non sia difficile comprendere che, per estensione, "vivisezione" indica ogni forma, appunto, di uso non consensuale di corpi senzienti che arreca dolore».

un conflitto apparentemente insanabile[141]. È proprio per superare questa inconciliabilità che l'analisi di Sunaura Taylor[142] risulta cruciale per comprendere i nessi tra liberazione animale e antiabilismo, abitando la contraddizione originaria che caratterizza il rapporto dei due movimenti, senza negarla ma, al contrario, analizzandola attraverso una lente squisitamente intersezionale. Quindi, ai fini di questo lavoro di tesi, risulta centrale considerare la riflessione di Taylor in quanto soggetto disabile (affetta da artrogriposi multipla congenita[143]) *e* attivista per le lotte di liberazione animale. È proprio in *Bestie da soma. Disabilità e liberazione animale*[144] che vengono esplorate le connessioni tra abilismo e specismo, riflettendo sul tema dell'autodeterminazione dei soggetti disabili(izzati) e dello sfruttamento animale, per dimostrare che le due lotte non sono parallele ma interdipendenti e strutturalmente legate.

La riflessione di Taylor prende le mosse dal concetto di "normalità", secondo cui la disabilità – in particolare quella fisica – viene tradizionalmente vista come una condizione "non naturale" e, patologica e bisognosa di cure. Tuttavia, la "normalità" non è una condizione neutra e oggettiva ma, sostiene l'autrice, una costruzione sociale e politica. È la società stessa che, che nel corso del suo sviluppo, ha assunto un particolare tipo di corpo come modello – il cosiddetto «normate» – dotato di specifiche caratteristiche fisiche e mentali, divenute il parametro di riferimento per tutti gli altri corpi. Queste caratteristiche standard vengono considerate «la norma», e corrispondono tipicamente a un corpo bianco, maschile, eterosessuale, giovane, fisicamente e mentalmente abile. La disabilità, di conseguenza, viene socialmente percepita come una deviazione da tale norma e viene definita in base a ciò che non è o non può fare rispetto a quel corpo idealizzato.

Per Taylor è dunque la società che, costruitasi intorno ad un rigido ideale di "normalità", ha "disabilitato" le persone escludendole e marginalizzandole: la disabilità allora non rappresenta solo un problema medico ma soprattutto un problema di giustizia sociale. Lungi dall'essere una mera mancanza o una tragedia individuale, la disabilità viene spesso resa invisibile o isolata da politiche che ignorano sistematicamente la necessità di spazi accessibili e di un'assistenza adeguata[145].

> Nell'ambito dell'attivismo e dei *Disability Studies*, la medicalizzazione è stata combattuta con altri modelli di disabilità, il più consolidato dei quali è "il modello sociale della disabilità", che sostiene che la disabilità non è causata da menomazioni, ma dal modo in cui la società è organizzata. Si consideri l'esempio banale dei nostri spostamenti quotidiani in città e paesi, che implica entrare e uscire dagli edifici, superare i marciapiedi, salire

[141] È raro individuare attivisti disabilitati che si sono esposti contro la sperimentazione animale: Sunaura Taylor parla dell'associazione DIIAAR (*Disable and Incurabily Ill for Alternatives to Animal Research*) tuttavia in Italia non si è mai verificato nulla di simile.
[142] Sunaura Taylor è un'artista, filosofa e attivista statunitense per i diritti delle persone disabili e degli animali.
[143] Con "artrogriposi multipla congenita" si fa riferimento a una condizione clinica caratterizzata da rigidità articolare presente già dalla nascita in due o più aree del corpo.
[144] Sunaura Taylor, *Bestie da soma: disabilità e liberazione animale*, a cura di Marco Reggio, Milano, Edizioni degli animali, 2021.
[145] Ortolani, *op. cit.*, 133.

sugli autobus. Se una persona non riesce a superare il bordo del marciapiede, questo fatto marginalizzante è colpa del suo corpo? Che dire di un autobus dotato di scale, ma non di rampa o pedana? E delle luci di attraversamento che segnalano visivamente che è sicuro attraversare la strada, ma non emettono segnali acustici di alcun tipo? L'abilismo ci incoraggia a identificare una tecnologia come normale, e un'altra come specializzata. Siamo talmente abituati a tecnologie e strutture come gradini e scale che li consideriamo quasi naturali. Ma i cordoli non sono più naturali dei marciapiedi provvisti di scivolo, e le luci lampeggianti non sono più naturali dei segnali acustici[146].

È in questo senso che la normalità, per Taylor, va intesa come un costrutto sociale e non un fattore puramente biologico: la disabilità si configura come il prodotto di questa norma. Anche la questione terminologica assume un ruolo centrale nella sua riflessione: all'interno dei *Disability Studies*, infatti, espressioni come "abile", "disabile" o "persona portatrice di disabilità" solleva numerose criticità. Proprio per evidenziare la dimensione sociale e discorsiva della disabilità, studiose come Flavia Monceri[147] hanno proposto di tradurre i termini inglesi con aggettivi come "disabilitato" e "abilitato" sottolineando così il carattere relazionale e costruito di tali categorie. Anche l'attivismo per i diritti dei disabili preferisce parlare di "disabilitazione", e di "ambiente disabilitante", destrutturando l'idea che esiste un'oggettività della malattia e dunque dell'abilità[148]. Una delle formulazioni più influenti del cosiddetto «modello sociale della disabilità» è stata proposta dalla UPIAS (Union of the Physically Impaired Against Segregation), un'organizzazione per i diritti delle persone disabili nata in Inghilterra. Nei suoi *Foundamental Principles of Disability* si afferma con chiarezza:

A nostro avviso, è la società che disabilita (*disables*) le persone con problematiche fisiche (*impaired people*). La disabilità è qualcosa di imposto oltre alle nostre menomazioni, dal modo in cui siamo inutilmente isolati ed esclusi dalla piena partecipazione alla società. Le persone disabili sono quindi un gruppo oppresso nella società[149].

È proprio da queste righe che emerge con forza una concezione della disabilità non come condizione individuale, ma come esito di strutture sociali escludenti. Come sottolinea anche Taylor, i significati che attribuiamo alla disabilità sono «squisitamente umani, creati e contestualizzati dalle culture umane nel corso dei secoli»[150].

Taylor individua, inoltre, alcune caratteristiche specifiche che contribuiscono a rafforzare l'idea secondo cui le persone disabilitate sarebbero «devianti rispetto la norma»: tra queste, il linguaggio verbale e la postura eretta, due caratteristiche che d'altronde, mancano anche agli animali. A tal proposito, prosegue l'analisi dell'autrice, proprio per queste ragioni animali disabili umani e non vengono svalutati e maltrattati: «tutti gli animali – sia quelli che noi chiamiamo

[146] Taylor, *op. cit.*, 55-56.
[147] Cfr. Flavia Monceri, *Etica e disabilità*, Brescia, Morcelliana, 2017. Flavia Monceri è professoressa ordinaria di Filosofia politica presso l'Università degli Studi del Molise. I suoi ambiti di ricerca includono la filosofia contemporanea, gli studi di genere, la *queer theory* e i *disability studies*.
[148] Reggio, *op. cit.*, 48.
[149] Union of the Physically Impaired Against Segregation, The Disability Alliance, *Fundamental Principles of Disability*, London, 1976, https://disabledpeoplesarchive.com/wp-content/uploads/sites/39/2021/01/001-FundamentalPrinciplesOfDisability-UPIAS-DA-22Nov1975.pdf, 3–4.
[150] Taylor, *op. cit.*, 69.

disabili che gli altri - sono svalutati e maltrattati per molte delle ragioni fondamentali per cui anche gli umani disabili vengono maltrattati»[151]. Questa osservazione mette in luce una continuità strutturale tra abilismo e specismo: entrambi si fondano su una gerarchizzazione dei corpi e delle capacità, in cui chiunque devii dalle abilità normate perde valore rispetto al modello del corpo standard. È dunque possibile rintracciare una logica abilista che sottintende la mentalità specista: il corpo ritenuto dignitoso e accettabile è quello che comunica attraverso il linguaggio verbale e si muove con postura eretta – tratti che diventano marcatori di "umanità" e superiorità. Chi ne è privo viene percepito come meno meritevole di cura, attenzione e giustizia.

La questione del linguaggio rappresenta un punto di contatto significativo tra animali e soggetti umani comune non neurotipici. Siamo spesso portati a pensare che il mutismo degli animali sia radicalmente diverso da quello umano, ma come osserva Reggio:

> è probabilmente perché abbiamo una visione parziale di quest'ultimo legato all'idea di umano neurotipico (e adulto!) che sceglie di prendere parola o tacere, di dissentire o, piuttosto, di non rispondere alle richieste del potere. Al contrario, la comunicazione tramite assenza di parola da parte di soggetti umani non neurotipici (autistici, per esempio) solleva considerazioni analoghe al mutismo animale: in prima istanza, può essere considerata come una "semplice" reazione a una specifica situazione (iperstimolazione cognitiva sensoriale, ecc.), ma costituisce una modalità di resistenza alla violenza che la situazione esercita sul soggetto, peraltro spesso efficace[152].

Non a caso, nel corso del tempo, le pratiche di neutralizzazione della resistenza all'interno del settore zootecnico sono state progressivamente affinate, proprio per rispondere alle diverse forme di resistenza non verbale dei non umani. Si è giunti persino alla manipolazione genetica finalizzata a produrre corpi sempre più docili e disabilitati[153], corpi considerati "senza voce" – o, per usare le parole di Arundhati Roy, coloro messi deliberatamente a tacere o inascoltati[154]. Anche la questione di ciò che conta del linguaggio diventa allora una questione politica: considerare valido unicamente il linguaggio verbale non solo è una pratica arbitraria ma anche violenta e oppressiva che impedisce di considerare il linguaggio del corpo, ma anche in questo caso, se questo venisse "ascoltato" l'animale in gabbia non verrebbe mai preso sul serio:

> perché è un folle: si automutila, non mangia, mangia il suo simile, si suicida, lentamente o per risoluzione improvvisa, muove ossessivamente il corpo, ripete all'infinito i medesimi gesti. Ti guarda, dalle sbarre, per implorare comprensione - nel duplice senso di essere capito nella sua disperazione e di avere accesso al perché ("perché mi viene fatto questo?") - o ricercando complicità, un piccolo aiuto, un breve contatto. Su tutto ciò incombe lo spettro del linguaggio: non parlano come noi; dopotutto, non possiamo davvero sapere che cosa desiderano. E, spettro forse più angosciante, l'intenzionalità: se cercano la fuga, non è mai il frutto di una piena volontà, di un proposito razionale, di un lucido ragionamento. Come la normalità e la follia sono costruite per appartenere a ordini di realtà separati, la coscienza umana e l'incoscienza animale appartengono a pianeti distanti[155].

---

[151] Citato in Ortolani, *op. cit.*, 134.
[152] Reggio, *op. cit.*,122, corsivo nel testo.
[153] Ortolani, *op. cit.*, 130.
[154] Citato in Taylor, *op. cit.*, 118.
[155] Reggio, *op. cit.*, 131.

Per Taylor, anche l'idea che animali e persone non neurotipiche siano «senza voce» è un pregiudizio abilista: non è l'assenza di voce a impedire la comunicazione, ma la nostra indisponibilità ad ascoltare. Anche laddove possa esistere una parziale difficoltà di comprensione ciò non giustifica l'invisibilizzazione delle forme attive di resistenza. Spesso, infatti, siamo noi a scegliere di ignorare la loro «voce».

> Gli animali esprimono costantemente le loro preferenze, e chiedono la libertà. Ci parlano ogni giorno, quando gridano di dolore o cercano di allontanarsi dai nostri pungoli, elettrodi, coltelli e pistole stordenti. Gli animali ci dicono costantemente che vogliono uscire dalle gabbie virgola che vogliono riunirsi alle loro famiglie o che non vogliono camminare lungo lo scivolo del mattatoio. Gli animali si esprimono continuamente, e molti di noi lo sanno. Se non fosse così, gli allevamenti intensivi e i macelli non sarebbero progettati per limitare le scelte che un animale può compiere. Scegliamo deliberatamente di non ascoltare, quando l'aragosta sbatte sulle pareti della pentola di acqua bollente o quando la gallina che non produce più abbastanza uova lotta contro le mani umane che le stringono le gambe e il collo. Scegliamo di non riconoscere ciò che desidera il pesce, mentre lo attraversano gli spasmi e boccheggia alla ricerca dell'ossigeno nei suoi ultimi istanti di vita. Considerare gli animali come dei senza voce tradisce un pregiudizio abilità su ciò che voglia dire avere una voce, pregiudizio che molte persone, disabili e non, spesso hanno sugli animali[156].

Sempre in merito alla questione del linguaggio come simbolo di umanità e normalità, Taylor riporta l'esempio delle persone sorde, che seguendo questa logica abilista e specista, parlerebbero una lingua meno raffinata. Al contempo le scimmie in grado di imparare il linguaggio dei segni sarebbero eccezionalmente intelligenti ma comunque linguisticamente limitate, dato che il linguaggio "intelligente" corrisponderebbe solo a quello vocale e verbale: suoni, gesti e segni non sarebbero sufficientemente raffinati per il senso comune. Questo esempio non solo è esplicitazione di abilismo, antropocentrismo e specismo, ma anche di razzismo:

> L'utilizzo della presunta mancanza di raffinatezza del linguaggio dei segni per giustificare l'olismo all'inizio del secolo è un esempio di come le categorie di razza, disabilità e animalità sono state intrecciate e di come si siano co-costituite. I gesti e le espressioni del linguaggio dei segni erano razzializzate, rudimentali e animali. Il segno veniva spesso descritto con metafore animali, che facevano riferimento in particolare a scimmie e primati. Anche le persone sorde che non erano in grado di usare i segni o parlare erano animalizzate, considerate come prive di linguaggio e quindi in uno stato di brutalità, una condizione di mera animalità. Altri sostenevano che il linguaggio gestuale non potesse essere definito un linguaggio più dei movimenti espressivi dell'animale, come lo scodinzolio della coda di un cane[157].

Similmente alla capacità di comunicare in un certo modo – che crea distinzioni e gerarchie da cui derivano implicazioni morali e politiche – anche la postura determina il grado di civiltà e umanità del corpo. È possibile, infatti, che ci siano umani che sono «*homo sapiens* senza essere *homo erectus*»[158]. Anche considerare la posizione eretta come marcatore di umanità e superiorità porta con sé implicazioni abiliste, speciste e colonialiste. Come scrive Reggio: «il 'vero' umano sta su due gambe, a differenza della scimmia antropomorfa, dello storpio *e* del selvaggio. Specismo, abilismo, colonialismo»[159]. Prosegue Reggio su tali riflessioni:

---

[156] Taylor, *op. cit.*, 119-120.
[157] *Ivi*, 104.
[158] Reggio, *op. cit.*, 84.
[159] *Ivi*, 79.

> La postura eretta è ciò che si suppone sia in grado di erigere una barriera fra noi e le altre scimmie, creando un club, con tutto il suo apparato di regole di iscrizione, *gatekeepers*, meccanismi di esclusione che, insieme ai gorilla, scimpanzé e bonobo, che colpiscono evidentemente quei membri di homo sapiens che non sono in grado di camminare su due gambe[160].

La stessa testimonianza diretta di Taylor rivela questa forma di normalizzazione della violenza abilista, che spesso viene normalizzata fin dall'infanzia. Ino uno degli episodi che racconta, i suoi compagni la escludono dalla creazione di un club riservato alle «per le persone che sanno camminare»[161].

La postura non eretta si configura così come non solo simbolo di animalizzazione ma anche come luogo di incontro tra il corpo sociale oppresso, la colonizzazione e la razzializzazione, come nota l'autrice infatti: «numerosi testi storici suggeriscono un'associazione fra postura eretta e civiltà, addirittura umanità»[162]. Questa mentalità trova il suo apice emblematico nell'immagine della "marcia del progresso" in cui l'ultimo anello dell'evoluzione umana è rappresentata da un corpo umano, maschio, abile e bianco in contrapposizione a tanti altri corpi – come quello della stessa Taylor – che non rispecchiano queste caratteristiche.

Se da un lato quindi si assiste all'animalizzazione del soggetto disabilitato, dall'altra Taylor individua una tendenza «disabilitante» nei confronti degli animali non umani. La totalità degli animali destinati al macello, infatti, sono corpi non umani disabili: «gli animali allevati vivono in condizioni così anguste, sporche e innaturali che le disabilità diventano comuni, persino inevitabili»[163]. Oltre alle disabilità presenti già dalla nascita, gli ambienti in cui gli animali sono rinchiusi spesso causano ulteriori disabilità come malattie croniche, problemi psicologici, mutilazioni auto-indotte o causate dall'uomo (come il debeccamento dei polli o la castrazione dei suinetti) ma anche caratteristiche fisiche modificate geneticamente per accrescere l'efficienza produttiva, come il caso dei polli selezionati con petti talmente ipertrofici da non riuscire a reggersi sulle zampe o come il caso delle mucche che, ingravidate artificialmente e sfruttate fino allo sfinimento per la produzione di latte, sviluppano mastiti[164]. Gli ambienti in cui gli animali da reddito o per la sperimentazione vengono rinchiusi spesso disabilitano di più delle loro disabilità fisiche:

---

[160] *Ivi*, 78.

[161] Taylor, *op. cit.*, 167-168: «"Ehi! Cammini come una scimmia!". […] Ho degli amici, ma vengo comunque regolarmente presa in giro per il modo in cui mi muovo, soprattutto per il modo in cui cammino. Gli altri bambini mi dicono che cammino come una scimmia. […] La mia amica entra nel club in preda all'eccitazione. Parcheggio la sedia a rotelle e comincio a fare qualche passo. "Oh no..." dice la ragazza. "Questo club è solo per le persone che sanno camminare. Scusa, Sunny". Mi fermo. "Perché?"."È solo la regola". "Io so camminare". Mi guarda triste […] "Sunny, non cammini abbastanza bene. Sono le regole". Torno alla sedia a rotelle […] "È una regola stupida", penso tra me».

[162] *Ibidem*.

[163] *Ivi*, 78.

[164] La mastite è un'infiammazione della ghiandola mammaria delle mucche, spesso causata da infezioni batteriche, portando ad una riduzione della produzione e della qualità del latte.

> Questi animali sono contemporaneamente disabili e iperabili, resi disabili dagli stessi miglioramenti che li rendono particolarmente redditizi per le industrie e desiderabili per i consumatori. L'allevamento industriale non rende gli animali disabili accidentalmente. È essenziale che gli animali siano resi disabili per il ruolo che svolgono e per il profitto che creano. Delle decine di miliardi di animali che vengono uccisi ogni anno per uso umano, molti sono prodotti per essere disabili, allevati per essere macchine da produzione di carne, latte e uova[165].

Chiaramente nota Taylor, animali "da reddito" e "da compagnia" subiscono un trattamento diverso, tuttavia anche con molte razze canine è possibile rintracciare lo stesso tipo di maltrattamento genetico: come nel caso dei pastori tedeschi che vengono selezionati con un bacino talmente basso rischiando di sviluppare una displasia all'anca, oppure come i cani e i gatti brachicefali che, selezionati e fatti riprodurre con il muso eccessivamente schiacciato, comportano un costante affaticamento nella respirazione, nell'alimentazione, o ancora del bassotto tedesco e il munchkin che vengono selezionati appositamente acondroplastici[166].

Oltre rintracciare questa doppia dinamica di animalizzazione dell'umano da un lato e di disabilitazione del non umano dall'altro, un altro nodo centrale nel pensiero di Taylor riguarda l'*agency* che, sia nel caso di persone disabili e neurodivergenti che negli animali, viene continuamente messa in discussione o negata. Da qui si apre un ulteriore approfondimento sul significato stesso di dipendenza e indipendenza, concetti che Taylor decostruisce per mostrare come l'autonomia non sia mai assoluta, ma sempre situata e relazionale. Infatti, all'interno della società capitalista e individualista in cui ci troviamo, se la dipendenza viene vista come un limite o una negazione della propria *agency*, l'indipendenza viene equiparata alla libertà. Il mito dell'autosufficienza viene sfatato da Taylor che invece considera la dipendenza come la condizione ontologica fondamentale di tutti gli esseri viventi: «la dipendenza spesso diventa la causa dello sfruttamento, in parte perché ha connotazioni estremamente negative: nessuno vuole essere dipendente. Ma la verità è che tutti noi siamo dipendenti»[167].

Come già messo in evidenza dalle caratteristiche precedentemente considerate della Giustizia Multispecie[168], Taylor abbraccia la posizione secondo cui nessun individuo è assolutamente autosufficiente: siamo tutti dipendenti da servizi, persone, infrastrutture e dall'ecosistema. Di conseguenza, se l'*agency* viene fatta coincidere con l'indipendenza, allora chiunque sia visibilmente dipendente – come persone disabili(tate) e animali non umani – si vedrà negare la propria *agency* e la sua condizione sarà vista come tragica o un peso. Sia nel caso di persone

---

[165] *Ivi*, 88-89.
[166] L'acondroplasia è una malattia genetica che colpisce lo sviluppo scheletrico causando nanismo sproporzionato sia nei cani che nei gatti. Si manifesta con arti più corti del normale rispetto al tronco e può presentare altre anomalie anatomiche. La malattia è causata da una mutazione del gene FGFR3 che influisce sulla crescita ossea.
[167] *Ivi*, 310. Cfr. F. Marin, *Le tre grazie dell'etica: vulnerabilità, cura e gratitudine*, ETS, Pisa, 2025 in cui l'autrice propone una rivalutazione della dipendenza come condizione universale e fondativa dell'etica della cura, sottolineando come la vulnerabilità non sia una debolezza, ma una risorsa per costruire relazioni più giuste e solidali.
[168] Vd. Cap.1, 31.

disabilitate che di animali non umani, le volontà, i desideri e le preferenze vengono spesso ignorati o interpretati da tutori e medici. Nel caso dei non umani, la negazione è ancora più evidente: specialmente in contesti di cattività, essi dipendono completamente dagli esseri umani e si presume che non abbiano volontà propria; la loro resistenza, come già visto, viene spesso ignorata e repressa.

Per queste ragioni l'autonomia di un soggetto non dovrebbe essere cercata nel mito dell'autosufficienza, ma riconosciuta nelle sue espressioni di preferenza e di resistenza, anche quando queste non assumono forme verbali. Reggio in *Cospirazione Animale* riporta alcune di queste manifestazioni, umane e non, che vengono spesso sottovalutate: «la non collaborazione, il mutismo, l'autolesionismo, le aggressioni individuali, il rallentamento della produzione, del movimento, il rifiuto del cibo, a volte fino a lasciarsi deperire»[169]. Si tratta, secondo Reggio, di segnali in cui si manifesta l'*agency* dell'individuo, che anziché essere silenziata o medicalizzata, dovrebbe essere riconosciuta e ascoltata. Taylor, infatti, sostiene che è proprio all'interno di una relazione di dipendenza che l'*agency* può esprimersi, attraverso un dialogo in cui chi cura non «parla per» l'altro ma sceglie di «ascoltare», imparando ad interpretare e rispettare i desideri e le preferenze di chi è curato[170]. Riconoscere l'*agency* all'interno della dipendenza significa quindi imparare a prestare attenzione alle forme di comunicazioni non verbali e le forme di resistenza, proprio quelle che, come si è visto, vengono sistematicamente invalidate sia nel caso degli animali che delle persone neurodivergenti.

Questa ridefinizione del concetto di *agency* e il rifiuto di legare il valore di un individuo ad un insieme predefinito di capacità conducono Taylor a confrontarsi con il pensiero di Peter Singer. Pur riconoscendo il merito del filosofo australiano nell'aver portato la questione animale al centro del dibattito filosofico, Taylor ne contesta il metodo argomentativo. Oggetto di critica è in particolare il celebre argomento dei "casi marginali" che, a suo avviso, finisce per danneggiare tutte le istanze coinvolte:

> Quando le capacità umane neurotipiche e normoabili sono usate come misura del valore di un essere, perdono sia gli animali non umani che gli esseri umani disabili. Le caratteristiche che gli esseri umani hanno utilizzato per misurare la capacità cognitiva sono senza dubbio segni di un certo tipo di cognizione complessa, ma non sono necessariamente gli unici modi per misurare l'intelligenza, per non parlare dell'importanza o del valore. Inoltre, i criteri sono sia antropocentrici, perché premiano solo le capacità umane riconoscibili, sia abilisti, portandoci spesso a scartare le capacità di chi ha disabilità[171].

Per comprendere a fondo la critica di Taylor è fondamentale analizzare l'argomento dei "casi marginali" che Singer elabora in *Liberazione Animale* l'argomento potrebbe essere così sintetizzato:

---

[169] Reggio, *op. cit.*, 121.
[170] Cfr. Monceri, *op. cit.*
[171] Taylor, *op. cit.*, 131.

- se il criterio per il pieno status morale è una capacità X (es. razionalità, autocoscienza, linguaggio), allora dobbiamo applicarlo coerentemente a tutti.
- Tuttavia, esistono alcuni esseri umani – i cosiddetti «casi marginali» – come neonati, persone con disabilità cognitive gravissime o persone con demenza senile, che possiedono la capacità X in misura inferiore rispetto ad alcuni animali non umani (ad esempio delfini o scimpanzé).
- Perciò, se vogliamo essere coerenti, o abbassiamo lo status morale di questi «casi marginali» umani, oppure dobbiamo elevare lo status morale degli animali che possiedono capacità superiori (posizione a cui Singer è favorevole) [172].

Per Taylor questa argomentazione dà origine a una vera e propria "trappola delle capacità": il valore di una vita viene misurato in base al possesso di determinate capacità come la razionalità, l'autocoscienza o il linguaggio. Seguendo questa logica, chi possiede più capacità avrebbe un valore maggiore e, di conseguenza, un diritto alla vita più forte. Sebbene tale impostazione serva ad includere alcuni animali nel cerchio della considerazione morale, finisce per escludere o svalutare chiunque non corrisponda a quei criteri. Su questo punto commenta Ortolani:

> La qualità della vita delle persone disabili e degli animali non umani viene misurata classificando anche le disabilità come più o meno gravi, basandosi in modo arbitrario per lo più sulle diagnosi, dalle quali si dedurrebbe anche cosa ci possa o meno aspettare da una determinata classe di individui e anche quanto sia degna di vivere. Questo porta a istituzionalizzazione, discriminazione a livello sociale e disparità nei trattamenti medici[173].

L'approccio di Singer risulta dunque, per Taylor, particolarmente problematico proprio perché continua a subordinare il valore della vita a un insieme di capacità prestabilite, rafforzando così le stesse gerarchie abiliste. Per l'autrice, infatti, i diritti non dovrebbero dipendere dal possesso o meno di determinate caratteristiche. Questo presupposto la porta a criticare le argomentazioni di Singer che, seppur animate da intenti antispecisti, risultano a suo avviso, non solo abiliste ma anche velatamente speciste. Privilegiando le specie animali la cui intelligenza si avvicina maggiormente ad a quella dell'essere umano neurotipico, Singer finisce per riprodurre una nuova gerarchia tra gli animali stessi in cui le specie che più si allontanano da tali capacità, ricevono automaticamente meno protezione e considerazione morale[174].

---

[172] Peter Singer, Paola Cavalieri, *Liberazione animale: il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Milano, Il Saggiatore, 2015, 43: «possiamo legittimamente sostenere che esistono caratteristiche tali da rendere la vita degli esseri che le possiedono più preziosa di quella di altri esseri; ma vi saranno di sicuro degli animali non umani la cui vita, da qualsiasi punto di vista, ha più valore della vita di alcuni umani. Uno scimpanzé, un cane o un maiale, per esempio hanno un più alto grado di autocoscienza e una maggiore capacità di relazioni significative con gli altri di un neonato gravemente ritardato o di una persona in stato di avanzata senilità. Se fondiamo dunque il diritto alla vita su queste caratteristiche, dobbiamo accordare a questi animali un diritto alla vita eguale a, o maggiore di, quello di umani ritardati o senili». Per un'analisi dettagliata delle argomentazioni ageiste e abiliste di Singer si veda Ortolani, *op. cit.*, 57 e ss.
[173] Ortolani, *op. cit.*, 138.
[174] *Ivi*, 139.

Inoltre, Taylor si interroga sulla reale adeguatezza del criterio della sofferenza, proposto da Singer, come fondamento per orientare i nostri comportamenti verso gli animali. Agli occhi di Taylor, il focus sulla sofferenza è problematico per due motivi: da un lato comporta un rischio di antropomorfizzazione – in cui si cerca di assimilare ulteriormente gli animali agli esseri umani – dall'altro ha spinto l'attivismo animalista a concentrarsi sulla diminuzione della sofferenza piuttosto che sull'abolizione del sistema specista e dello sfruttamento delle specie non umane[175].

La questione della sofferenza si complica ulteriormente quando viene applicata alla disabilità: letta attraverso una lente puramente utilitarista, essa produce una visione distorta ed esterna dell'esperienza disabile, ignorando la soggettività e la complessità delle vite vissute. Inoltre, Taylor contesta l'assunto per cui una vita con disabilità sia intrinsecamente e inevitabilmente una vita di sofferenza indesiderabile. Questa prospettiva, tipica di chi osserva la disabilità dall'esterno, fallisce nel riconoscere che la qualità della vita è un'esperienza soggettiva, non un dato oggettivo misurabile attraverso un elenco di capacità o funzioni. La sofferenza, nota Taylor, non è una specificità unicamente delle persone disabili e credere che questa inevitabilmente comporti una qualità della vita inferiore è rischioso, discriminatorio e presuntuoso[176]. Secondo l'autrice, il disagio vissuto da molte persone disabili spesso non è causato dalla loro condizione biologica, ma da un abilismo sociale generalizzato: poca accessibilità, esclusione politica e sociale, pregiudizi e mancanza di supporto. L'errore fondamentale di Singer, quindi, è stato confondere la sofferenza prodotta dalla società con una sofferenza intrinseca alla condizione stessa. È per questo che il suo approccio viene giudicato particolarmente pericoloso e instabile, dato che, anziché unire la lotta contro l'abilismo e lo specismo, le pone in competizione, rafforzando le medesime logiche gerarchiche.

In risposta alla "trappola delle capacità", Taylor suggerisce di abbandonare il criterio delle abilità, identificando il valore morare non in ciò che un essere *può fare* ma in ciò che un essere *è*: un soggetto senziente, vulnerabile e radicalmente interdipendente. A differenza delle capacità cognitive o fisiche, che sono distribuite in modo diseguale tra individui e specie, vulnerabilità e interdipendenza invece sono condizioni universali condivise da tutti gli esseri viventi; prendere atto di questa condizione ontologica fondamentale permette di sostituire il calcolo utilitaristico ad un'etica della cura e della responsabilità relazionale. È proprio a partire da questa consapevolezza che diventa possibile costruire un'alleanza solida tra liberazione animale e quella delle persone disabili: due lotte che, per quanto apparentemente distanti, possono in realtà costituire un terreno etico comune in cui rafforzandosi reciprocamente.

---

[175] Taylor, *op. cit.*, 227.
[176] Ortolani, *op. cit.*, 139.

Anche in questo caso, è essenziale precisare, come già notato per l'analogia tra Olocausto e sfruttamento animale di Patterson, che l'analisi non intende appiattire le diverse esperienze di oppressione, ma piuttosto illuminare le logiche comuni che le sottendono. Pur avendo individuato una profonda connessione strutturale tra abilismo e specismo, è possibile riconoscere una fondamentale differenza tra piano ideologico e materiale. Sul piano materiale, è evidente che l'oppressione si manifesta in modi distinti per gli animali non umani e le persone disabili:

> [gli altri animali] non sono patologizzati al punto di ritenerli bisognosi di interventi medici per curarli dalla loro animalità (almeno non nel nostro tempo e contesto). E gli esseri umani disabili ovviamente non vengono trasformati in carne o oggetti (sebbene spesso siano oggettivati)[177].

Tuttavia, sul piano ideologico la logica è la stessa: «l'abilismo favorisce la costruzione di sistemi che rendono le vite e le esperienze degli animali non umani e degli esseri umani disabili meno preziose e dunque eliminabili»[178]. Questa distinzione è cruciale poiché impedisce di cadere in analogie superficiali, svelando al contempo l'architettura ideologica comune che rende possibili entrambe le forme di violenza.

Questo terreno comune trova la sua più potente espressione nell'esperienza corporea: sia nel caso di animali che di presone disabili ci troviamo davanti corpi oppressi e disabilitati. Il titolo del libro, «Bestie da Soma» (*Beasts of Burden*) di Taylor cerca proprio di raccogliere la condizione di entrambi i gruppi. L'animale è una "bestia da soma", il suo corpo viene visto come una risorsa da sfruttare per lavoro, cibo e sperimentazione. È un corpo che viene volutamente reso produttivo attraverso una violenza istituzionalizzata che, come si è visto, può implicare la deliberata creazione di disabilità per massimizzare il profitto. Dall'altro vi è la persona disabile intesa come un "peso", un corpo, che al contrario, è percepito come improduttivo, un costo sociale, un fardello, un fardello per la famiglia e la collettività. Anche se escluso dal ciclo produttivo capitalista, questo corpo viene oggettificato, medicalizzato, controllato e gestito da politiche che ne limitano l'autodeterminazione. Il termine "bestie da soma" quindi indica queste modalità diverse ma complementari con cui sia i corpi animali – umani e non – che i disabilitati vengono gestiti e qualificati in base alla loro presunta utilità o inutilità economica privandoli del loro valore intrinseco.

3. Perché un approccio intersezionale?

Nel presente capitolo è stato definito il concetto di intersezionalità, dimostrando come tale approccio non costituisca solamente un utile strumento analitico per esaminare diverse forme di oppressione, ma si configuri come una pratica necessaria per comprendere le radici comuni che

[177] Taylor, *op. cit.*, 114.
[178] *Ibidem.*

legano le forme di violenza fin qui considerate: sessismo, razzismo, abilismo e specismo. Pur riconoscendo l'ampia e complessa rete di oppressioni sistemiche – tra cui, ad esempio, il colonialismo[179] – l'analisi si è concentrata su questi assi specifici considerati particolarmente rilevanti per la questione animale.

Dopo aver ripercorso le origini e gli antecedenti storici e culturali che hanno permesso all'intersezionalità di affermarsi come un potente metodo analitico e una pratica di critica sociale. Si è partiti dalla formalizzazione del concetto di intersezionalità sviluppata da Kimberlé Crenshaw a fine anni '80, elaborata per denunciare la condizione di simultanea oppressione subita dalle donne nere. Tuttavia, si è mostrato come, sin dalle origini dei primi movimenti femministi bianchi, fossero già presenti intuizioni intersezionali, accompagnate da una significativa sensibilità verso le tematiche animaliste.

A partire da questa genealogia, il capitolo ha applicato un approccio intersezionale per dimostrare come anche lo specismo rientri a pieno titolo tra le forme di oppressione sistemiche, in quanto fondato sulla medesima logica di dominio riscontrabile nelle oppressioni tra umani. A tal fine, l'analisi ha esplorato tre intersezioni cruciali: in primo luogo, il nesso strutturale tra società patriarcale e cultura specista grazie alla riflessione di Carol J. Adams. In secondo luogo, si sono esaminate le connessioni tra razzismo e specismo, attraverso la controversa analisi di Charles Patterson sul rapporto tra l'Olocausto e lo sfruttamento animale; infine, si è indagato il legame tra abilismo e specismo, grazie all'attenta analisi di Sunaura Taylor.

Da questo percorso analitico, comparativo e intersezionale è emerso un elemento comune fondamentale, un vero e proprio *filo rosso* che attraversa le diverse forme di dominio: il meccanismo dell'animalizzazione. Tale strategia, tipica dei sistemi di potere volti a legittimare lo sfruttamento, consiste nella riduzione di un soggetto a uno status inferiore, relegandolo a una condizione "non del tutto umana" al fine di giustificarne l'oppressione. Questo processo è storicamente rinvenibile in molteplici contesti: a partire dalla figura della donna, socialmente e politicamente svantaggiata; proseguendo con le popolazioni razzializzate, come gli ebrei – e non solo – durante il regime nazista, deumanizzati e descritti come parassiti da eliminare; e concludendo con le persone rese disabili da una società normocentrica, che le patologizzate e ne limita l'*agency*. A tutte queste soggettività è stato affibbiato il «marchio della bestia»[180],

[179] Sebbene la logica del colonialismo sia intrinsecamente legata alle dinamiche di oppressione qui analizzate, una sua trattazione approfondita esulta dagli scopi del presente capitolo. Tale questione verrà certamente ripresa nel capitolo finale, attraverso l'analisi del pensiero di David Naguib Pellow. Per una prospettiva complementare che lega critica al colonialismo e al suprematismo bianco alla scelta vegana si veda il contributo fondamentale di Aph e Syl Ko in *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, (tradotto da) Feminoska, Milano, Vanda Edizioni, 2020.

[180] Timeto, *op. cit.*, 55.

un'etichetta che, tuttavia, non è la causa dell'oppressione, ma piuttosto il segno stesso imposto dall'oppressore per legittimarla[181]. L'animalità, dunque, diventa questo marchio.

Dall'analisi condotta emerge con chiarezza che le connessioni tra specismo, sessismo, razzismo e abilismo trascendono la semplice analogia di logica di dominio. Adottare una prospettiva intersezionale, infatti, non significa solo rintracciare *somiglianze* e *differenze* tra i diversi sistemi di dominio, ma implica riconoscere anche che questi si co-producono e si rafforzano reciprocamente. Come ha osservato acutamente Elisa Ortolani: «il semplice paragone non basta più»[182], infatti, una volta compreso che la logica sottesa al sessismo, razzismo e abilismo è la stessa che struttura lo specismo, diviene impossibile considerare queste lotte come parallele o indipendenti. Esse sono, piuttosto, manifestazioni diverse di un'unica «matrice di dominazione»[183] che si autoalimenta e si riproduce costantemente.

La mentalità specista, dunque, non è semplicemente *simile* a quella sessista, razzista e abilista: tutte fanno parte di una medesima architettura di potere basata sulla gerarchizzazione del vivente secondo un modello normativo escludente. La procedura individuata è ricorrente: in primo luogo viene definito un soggetto-norma (umano, maschile, bianco, abile); in secondo luogo, l'Altro viene animalizzato ed escluso da tale definizione; infine, una volta privato del suo pieno status morale, viene oggettificato e reso disponibile per lo sfruttamento. Questa dinamica, come si è visto, è stata applicata ai corpi delle donne, delle persone razzializzate e delle persone con disabilità, così come a molte altre categorie socialmente emarginate non prese in considerazione in questa sede.

In questo quadro, lo specismo non può più essere considerato come un «semplice pregiudizio», come invece era stato concepito dalle formulazioni classiche di Singer e Regan[184], ma si identifica come il modello di oppressione paradigmatico che sottende e informa gli altri. È infatti questa logica discriminatoria ad aver perfezionato la logica secondo cui l'appartenenza a una categoria biologica – la specie – giustifica la riduzione di un essere senziente ad oggetto. Di conseguenza, lo specismo può essere visto non solo come il fondamento ideologico di altre forme di dominio

[181] Ortolani, *op. cit.*, 17. L'autrice cita Monique Wittig, che a sua volta riformula una riflessione di Colette Guillaumin, esponente del femminismo materialista francese: «quella che scambiamo per la causa o per l'origine dell'oppressione non è che il marchio dato dall'oppressore».
[182] *Ivi*, 61.
[183] Cfr. P. Hill Collins, *op. cit.*
[184] Sia Peter Singer che Tom Regan, pur da prospettive etiche diverse, hanno inquadrato lo specismo come un pregiudizio. Singer in *Liberazione Animale*, *op. cit.*, 28-29: «Lo specismo, […] è un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie. Dovrebbe risultare evidente che le fondamentali obiezioni avanzate nei confronti del razzismo e del sessismo da Thomas Jefferson e Sojourner Truth sono altrettanto valide nel caso dello specismo». Tom Regan invece in *op. cit.*, 408 scrive: «Fu Richard D. Ryder il primo a introdurre questo termine [specismo] per definire quel pregiudizio nei confronti degli animali che egli, e altri come lui, ritiene sia nella sua essenza paragonabile ai pregiudizi del razzismo e del sessismo».

(attraverso l'animalizzazione) ma anche come la radice di un sistema di oppressioni che agiscono in modo simultaneo e intrecciato. Pertanto, l'analisi e la pratica intersezionale obbligano a compiere un passo critico fondamentale: se lo specismo è stato inizialmente considerato come un pregiudizio analogo a quello razzista o sessista, gli argomenti e le tematiche considerate in questo capitolo, hanno dimostrato che, illuminato dall'intersezionalità, si rivela come una vera e propria forma di oppressione sistemica, capillare e istituzionalizzata.

> Lo specismo è un'oppressione sistemica, capillare, istituzionalizzata e in quanto tale va combattuta al pari di altre oppressioni sistemiche, capillari, istituzionalizzate. Animale non umano o essere considerati come animale non umano a significato storicamente virgola e tutt'ora significa, differire dall'unico essere umano socialmente privilegiato, l'uomo bianco cis etero abile borghese quindi poter aspirare solo a un certo grado di dignità, a un certo ruolo sociale, a un certo tipo di trattamento[185].

L'adozione di una prospettiva intersezionale risulta allora particolarmente necessaria, soprattutto nel campo dell'attivismo, che appare spesso frammentato e non omogeneo, come hanno anche notato Marco Reggio ed Elisa Ortolani[186]. Da un lato, i movimenti animalisti sono frequentemente percepiti come "misantropi" o focalizzati unicamente sulla tutela e il benessere gli animali, scivolando delle volte in una forma di paternalismo antropocentrico[187]. Dall'altro, il pensiero intersezionale femminista, transfemminista, antirazzista e anti-abilista trascura spesso le profonde connessioni con la lotta di liberazione animale[188]. Ortolani ha individuato la causa di questa frammentazione proprio nella mancanza di un approccio intersezionale condiviso, la cui adozione diventa oggi indispensabile per creare un fronte comune. Un animalismo non intersezionale, infatti, rischia di perpetuare le stesse logiche di dominio che intende combattere (si veda ad esempio il caso della critica a Peter Singer di Taylor), mentre un femminismo che non sia anche antispecista ignora una delle fondamenta su cui si regge il patriarcato stesso[189].

Questo capitolo, pertanto, non può che concludersi con l'auspicio di un'alleanza tra i diversi fronti di lotta, nella consapevolezza che nessuna liberazione può prescindere dalle altre. Un femminismo che voglia essere coerente dovrebbe essere antispecista così come un antispecismo che voglia essere coerente dovrebbe essere transfemminista, antirazzista e anti-abilista. Come sintetizza efficacemente Roberto Marchesini: «non esiste liberazione dagli altri, ma una liberazione *con* gli altri»[190] . Similmente Elisa Ortolani sostiene che: «non esiste liberazione di

---

[185] Ortolani, *op. cit.*, 110.
[186] Cfr. Reggio, *Introduzione*, op. cit.; Ortolani, *op. cit.*, 110.
[187] Ortolani, *op. cit.*, 46: «Le riflessioni antispeciste si sono sempre concentrate più sul pietismo, tutela, compassione, sull'animale non umano come un bambino bisognoso anziché come un partner con un ruolo attivo nella relazione».
[188] *Ibidem*.
[189] Sulla necessità di un'alleanza strategica tra femminismo e animalismo, tra critica al patriarcato e liberazione animale insistono molto autrici come Elisa Ortolani, *op. cit.* e Federica Timeto, *op. cit.*
[190] Roberto Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Casale Monferrato, Edizioni Sonda, 2014, p. 158. Roberto Marchesini è un filosofo, etologo e zooantropologo italiano, è considerato uno tra i principali teorici dell'antispecismo post umanista e ha elaborato una critica radicale all'antropocentrismo e al paradigma postumanista.

una categoria oppressa senza la liberazione delle altre, ognuna con le proprie differenze, esigenze diverse, specifiche intersezioni»[191].

In definitiva, l'intersezionalità non è solo uno strumento di critica e analisi, ma si configura anche come una pratica politica di costruzione di alleanze. Riconoscere che dietro a strutture di potere e dinamiche gerarchiche apparentemente distinte si celano le medesime radici è ciò che permette di unire le diverse lotte in un fronte comune. Questo approccio consente, inoltre, di comprendere che la lotta per la liberazione animale non è una battaglia che passa in secondo piano rispetto alle altre, ma è una componente essenziale per un più ampio progetto di giustizia sociale multispecie. Tale progetto non si fonda sulla gerarchizzazione delle lotte, né su un appiattimento che ne cancelli le specificità, ma al contrario sulla loro pari dignità, autonomia e collaborazione reciproca. È per queste ragioni che si sostiene che l'intersezionalità sia un approccio coerente, valido ed adeguato per affrontare la questione animale, poiché è l'unico in grado di svelare la matrice comune del potere, il privilegio di specie e la necessità di un'azione politica volta a smantellare il sistema profondamente specista in cui, consapevolmente o meno siamo tutti coinvolti – un sistema basato sui privilegi di specie, razza, genere e abilità. È proprio con questo auspicio che Ortolani conclude:

> […] possiamo comprendere nei nostri discorsi tutte le intersezioni che inevitabilmente si presenteranno quando parleremo di oppressioni. Soltanto comprendendo le contraddizioni e gli elementi di complessità del mondo possiamo realmente scardinare di fondamenta comuni delle tante forme di marginalizzazione e oppressione virgola e muoverci da alleati nelle resistenze verso la liberazione di tutte le classi analizzate e oppresse di qualsiasi specie[192.]

Le parole di Ortolani rappresentano non solo la conclusione ideale per l'analisi sull'intersezionalità appena svolta, ma anche la definizione dell'orizzonte politico a cui deve tendere una lotta per la giustizia sociale più inclusiva. La sua chiamata a «scardinare le fondamenta comuni» non deve rimanere inascoltata ma è un imperativo tanto potente quanto esigente. Affinché questo auspicio si trasformi in una strategia politica efficace è necessario dotarsi di strumenti analitici capaci di "mappare" con precisione l'architettura del dominio. Per scardinare questa struttura, infatti, non basta semplicemente riconoscerne l'esistenza, ma bisogna ora indagare *come* le diverse oppressioni operano a livello strutturale. Mentre questo capitolo ha illuminato la necessità di una visione d'insieme delle forme di oppressione, il prossimo si dedicherà a fornire gli strumenti per svelare la logica sistemica dell'oppressione, ponendo le basi per un paradigma di liberazione totale.

---

[191] Ortolani, *op. cit.*, 111.
[192] Ortolani, *op. cit.*, 163.

CAPITOLO III

L'intreccio di razza e specie: il modello di Claire Jean Kim

1. L'impasse delle analogie e la necessità di un nuovo sguardo

Il capitolo precedente ha esplorato la fitta rete di analogie tra la condizione degli animali non umani e l'oppressione subita da gruppi umani marginalizzati e razzializzati. Come auspicato da Ortolani, l'obiettivo di un'analisi intersezionale non è tuttavia fermarsi alla semplice comparazione – che, oltre a risultare insufficiente, rischia di fare leva su una «pornografia del dolore» che «punta esclusivamente allo stomaco» anziché all'abolizione delle gerarchie oppressive[1] – ma riconoscere la profonda interconnessione e simultaneità di queste dinamiche di dominio.

Nonostante ciò, la strategia di instaurare parallelismi tra sfruttamento animale e le oppressioni umane, pur essendo ampiamente usata dai movimenti di liberazione animale, come già mostrato nel capitolo precedente, non è esente da pericoli. Ad esempio, come osserva Francesco Aloe, schiavitù[2] ed Olocausto sono diventati immagine paradigmatica del dolore e sofferenza umana, a cui numerose cause contemporanee attingono per legittimarsi:

> La schiavitù, insieme all'Olocausto, è diventata un archetipo politico della sofferenza umana, e quasi non vi è causa contemporanea che non abbia intravvisto analogie con uno di essi o con entrambi – dall'attivismo per la lotta all'AIDS a quello in difesa del matrimonio omosessuale, dalla lotta a favore dei popoli nativi al femminismo[3].

Tuttavia, quando il termine di paragone è rappresentato degli animali, queste analogie rischiano di riaprire le ferite originarie del razzismo, resuscitando lo spettro dell'animalizzazione come metodo di deumanizzazione. Un esempio emblematico è la campagna della PETA, *Holocaust on your plate*, che ha suscitato non solo un'offesa alle memorie storiche del gruppo oppresso, ma anche l'impressione di una strumentalizzazione delle lotte umane per conferire la medesima importanza e rilievo a quelle animali[4]. Da ciò deriva una tensione conflittuale che genera un'*impasse* fondamentale: i movimenti sociali di liberazione, che dovrebbero essere alleati naturali nella lotta contro le strutture di dominio, finiscono per trovarsi spesso in netta contrapposizione.

---

[1] Ortolani, *op. cit.*, 110.

[2] Si fa qui riferimento al già citato testo di Spiegel, *The deared comparaison*, che mette in relazione la schiavitù e lo sfruttamento animale.

[3] Francesco Aloe, «Intersezioni conflittuali di razza e specie», *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, vol. 24, 2016, 67-70, 67. Francesco Aloe, dopo aver conseguito la laurea in Matematica e Filosofia è ora ricercatore indipendente, è interessato ai *Critical Animal Studies*, ai *Queers Studies* e a una nuova rilettura della riflessione marxista.

[4] Si veda cap. II, 59.

Questa apparente contraddizione solleva una serie di domande cruciali: perché le dispute che intrecciano il destino degli animali e delle comunità razzializzate sono così feroci, polarizzate e apparentemente irrisolvibili? Perché la scelta di abbracciare una prospettiva antispecista viene spesso presentata come un'alternativa non conciliabile con una visione antirazzista – femminista e anti-abilista?

Per rispondere a questo tipo di interrogativi, il lavoro di Claire Jean Kim, e in particolare il suo saggio *Dangerous Crossing: Race, Species and Nature in a multicultural age*[5] si rivela un supporto teorico indispensabile. L'autrice affronta tali questioni direttamente, analizzandone le origini e proponendo un'analisi che supera la logica dell'out-out, dimostrando come razzismo e specismo non siano fenomeni separati ma profondamenti interconnessi. Come evidenziato da Aloe, la sfida è comprendere come: «le prospettive e gli obiettivi degli attivisti animalisti possano legarsi a politiche razziste e, al tempo stesso, come i discorsi del multiculturalismo possano restringere le opportunità di apertura di una discussione critica su un'etica e una politica animaliste»[6]. In questa prospettiva, *Dangerous Crossing* si colloca volutamente all'intersezione di diversi ambiti disciplinari – dagli *ethnic studies* ai *critical animal studies*, dagli *environmental studies* agli *American studies*[7] – sviluppando una nuova lente interpretativa capace di affrontare la complessità di queste intersezioni.

Inoltre, la formazione accademica di Kim, radicata nelle scienze politiche e negli studi etnici, rende particolarmente significativo e inusuale la volontà di trattare la questione animale. L'autrice stessa, infatti, riconosce come queste discipline, pur occupandosi di potere, giustizia e disuguaglianze, tendano ad escludere gli animali dal proprio orizzonte teorico, rimanendo ancorate ad una prospettiva rigidamente antropocentrica. Includere gli animali in queste riflessioni, osserva Kim, è spesso percepito come un «errore di categoria», poiché gli animali, in quanto «solo animali» vengono considerati irrilevanti rispetto ai temi della giustizia e della politica. A questo proposito, Kim osserva:

> Per la maggior parte, le mie discipline di riferimento, la scienza politica e gli studi etnici, si rifiutano di pensare agli animali sulla base del fatto che sono 'solo animali' e che prenderli sul serio sarebbe un errore di categoria, un modo di 'equipararli' agli esseri umani[8].

Questo rifiuto ad affrontare il tema dell'"animalità", secondo Kim, nasce dal timore che riconoscere la sofferenza animale significhi sminuire l'unicità delle lotte umane, trasformando

[5] Kim, *op. cit.*
[6] Aloe, *op. cit.*, 1-2.
[7] Claire Jean Kim, Carla Freccero, «Introduction: A Dialogue», *American Quarterly*, vol. 65, fasc. 3, 2013, 461-479: 461-462.
[8] *Ivi*, 463.

l'impegno per la giustizia in un "gioco a somma zero"[9], dove il valore concesso agli animali sembri sottratto agli umani. A questo proposito, Kim osserva:

> Mi vengono in mente le tensioni che incontro quando cerco di convincere gli studiosi della razza a prendere sul serio gli animali e quando cerco di convincere gli animalisti a prendere sul serio la razza […]. Alcuni studiosi della razza esprimono resistenza e frustrazione di fronte all'"elevazione" degli animali, non solo perché ricordano le associazioni storicamente difficili delle minoranze razziali con le bestie, ma anche perché la cecità razziale dei movimenti animalisti, per lo più bianchi, li colpisce come un esempio del "nuovo razzismo" che si nasconde sotto forme non razziali (si pensi ai termini come eco-razzismo ed ecoimperialismo). Così tirano fuori la carta dell'umano anche quando il loro stesso lavoro mira a smascherare quanto questo concetto sia escludente nel profondo[10].

Tuttavia, è proprio scardinando questo pregiudizio che emerge il carattere rivoluzionario della riflessione di Kim. La questione per Kim non si riduce ad una riflessione sulla comparazione morale tra esseri umani e non umani – in cui ci si chiede se gli animali abbiano lo stesso valore degli esseri umani – ma si concentra su un piano differente:

> Mettendo da parte la questione se vogliamo quantificare e matematizzare le questioni di valore e status morale (e se sia anche solo possibile), l'obiezione stessa [quella dell'"errore di categoria"] significa un rifiuto a priori di riflettere sul fatto che 'l'animale' è stato fatto, non è nato[11].

Con queste parole, Kim intende sostenere che il rifiuto a priori di "equiparare" umani e animali nasce dall'errore di considerare "l'animale" come una categoria puramente biologica. Al contrario, la sua riflessione, debitrice del costruttivismo sociale[12], interpreta il concetto di "animale" come una costruzione sociale, storica e politica – esattamente come le categorie di razza e genere. L' "animalità" viene così definita attraverso una serie di attributi connotati negativamente come l'irrazionalità, l'istintività e l'assenza di cultura – tracciando, per opposizione, i confini di chi è riconosciuto come propriamente "umano".

"L'animale" così viene identificato da Kim come una categoria politica fondamentale e come uno strumento di potere utilizzato non solo per dominare i non umani, ma anche per deumanizzare e opprimere gli altri esseri umani attraverso il già trattato processo di animalizzazione[13]. Il rifiuto categorico di analizzare questa categoria, prosegue Kim, significa ignorare una delle radici più profonde del razzismo e delle altre logiche di dominio. Indagare la questione della specie allora, e in particolare dell'"animalità", non vuol dire deviare lo sguardo dalle lotte umane, ma, al contrario rappresenta un modo per comprendere più a fondo il funzionamento di quelle stesse lotte.

---

[9] *Ivi*, 465.
[10] *Ivi*, 470.
[11] *Ivi,* 463.
[12] Il costruttivismo sociale è una teoria epistemologica secondo cui la conoscenza non è semplicemente scoperta, ma costruita attraverso le interazioni sociale e il contesto culturale in cui l'individuo è immerso. Tra i principali teorici di questa prospettiva vi è Lev Vygotskij, che ha evidenziato il ruolo centrale del linguaggio, della cultura e della relazione interpersonale nei processi di apprendimento e attribuzione di significato. Si veda ad esempio J. Searle, «La costruzione della realtà sociale», trad. di Andrea Bosco, Torino, Einaudi, 2006.
[13] Si veda cap. II, 50.

Per superare l'*impasse* generato da questo apparente conflitto, Kim propone un decisivo cambio di paradigma: l'abbandono di una visione a "lente singola" (o solo razzismo, o solo specismo) per adottare una "visione multi-ottica" (*multi-optic vision*). Il presente capitolo si propone quindi di analizzare questo apparato teorico, mostrando come esso sveli la profonda co-costituzione di razzismo e specismo, dimostrando la necessità di un paradigma di giustizia sociale più olistico, preparando il terreno per la *Liberazione Totale* di David Pellow, che verrà analizzata nel prossimo capitolo.

2. La disputa di Chinatown: analisi di un conflitto a tre vie

L'origine di *Dangerous Crossing* si colloca nelle dispute sorte negli Stati Uniti tra fine anni '90 e inizio anni 2000, che hanno coinvolto gruppi razzializzati (Cinesi, Nativi Americani, Afroamericani) e il loro impiego di animali in pratiche culturali. Il caso di studio principale, che per Kim funge da vero e proprio laboratorio teorico, è la controversia sui mercati di animali vivi (*live animal markets* o *wet markets*) nella Chinatown di San Francisco tra il 1998 e il 2003. Questi episodi hanno rappresentato per l'autrice non dei semplici conflitti ma una vera e propria officina sperimentale in cui poter osservare come la razza e la specie si scontrino, sovrapponendosi e definendosi a vicenda. I mercati di animali vivi sono spazi in cui gli animali vengono venduti vivi e macellati direttamente sul posto per garantirne la "freschezza". Pur trattandosi di pratiche diffuse a livello globale, la loro regolamentazione varia sensibilmente: mentre in contesti europei tali mercati sono soggetti a normative rigorose in materia di igiene e benessere animale, in altri contesti, compresi gli Stati Uniti, essi costituiscono spesso terreno di controversia, dove si intrecciano questioni culturali, etiche e razziali.

Nel caso di Chinatown, la miccia fu accesa da una serie di proteste e campagne promosse da movimenti animalisti sia locali che nazionali come la già citata PETA. La loro accusa, veicolata attraverso contenuti visivi di impatto si concentrava sulla "crudeltà" documentata delle pratiche osservate. La reazione della comunità cino-americana fu immediata: le proteste vennero percepite non come una genuina preoccupazione per gli animali, ma come un attacco razzista e xenofobo mascherato e una forma di «imperialismo culturale»[14]. La disputa si infiammò ulteriormente quando un terzo attore entrò in campo: le agenzie governative e i gruppi ambientalisti, i quali sollevarono questioni relative al danno ecologico (per la vendita di specie non autoctone) e al rischio sanitario (per il timore di trasmissione di malattie zoonotiche). Il caso di Chinatown si trasformò così in un perfetto esempio di come un conflitto apparentemente semplice possa rivelarsi una vera e propria "guerra di interpretazioni", in cui ogni fazione attraverso la sua lente

[14] Kim, *op. cit.,* 15.

(*optics*) illumina una parte della verità ma oscurandone inevitabilmente un'altra[15]. Come Kim stessa sottolinea, la controversia ha sollevato una serie di questioni fondamentali sulla natura stessa della giustizia in una società multiculturale:

> Ha sollevato questioni vitali su ciò che costituisce la cultura; quali tradizioni culturali meritano di essere protette e quali no; a chi appartengono; se gli animali sono moralmente considerevoli; quali animali sono moralmente considerevoli e quanta considerazione è loro dovuta; cosa costituisce la crudeltà verso gli animali, il danno ambientale e il danno razziale; come pensare alla natura; e chi ha la posizione e l'autorità per decidere queste questioni[16].

Per comprendere pienamente la dinamica di questo conflitto si procede con un'analisi dettagliata di ciascuna di queste tre "lenti" singole – quella della crudeltà, quella del razzismo e quella del danno ecologico – come delineate da Kim.

2.1. La lente della crudeltà

Come anticipato, la prima lente analizzata da Kim è la «lente della crudeltà» (*optic of cruelty*), promossa principalmente da attivisti per i diritti degli animali – in prevalenza bianchi e appartenenti alla classe media – e da organizzazioni locali e nazionali come la già citata PETA. Da questa prospettiva, la vicenda dei mercati di Chinatown viene inquadrata come una questione morale universale e non negoziabile; i mercati sono visti come luoghi di sofferenza, dove le pratiche di macellazione non vengono riconosciute come espressione di una tradizione culturale, ma liquidate come "barbare" e "crudeli". La PETA, nota per le sue campagne provocatorie e incisive, ha avuto un ruolo chiave nell'intensificare maggiormente il conflitto, adottando strategie mediatiche aggressive. Attraverso lo shock visivo di immagine crude e l'uso di un linguaggio basato su un binarismo civilizzatorio[17], l'associazione mirava a lanciare un appello all'universalismo: il benessere animale, sostenevano, è un valore assoluto che la legge dovrebbe far rispettare, indipendentemente dalle tradizioni culturali. Tuttavia, Kim, intravede un limite in questa lettura: essa poggia su una visione umanista liberale priva di consapevolezza razziale. Secondo l'autrice, questa mancanza deriva da una rimozione storica che ignora come il discorso sulla "crudeltà verso gli animali" sia stato strumentalizzato dal potere coloniale e imperiale. In particolare, l'accusa di barbarie è stata usata per giustificare interventi e il presunto "miglioramento morale" delle popolazioni non bianche, legittimandone il dominio. In questo modo, gli attivisti si sono posizionati implicitamente sul gradino superiore di una scala gerarchica morale, identificandosi come "più umani" rispetto alle comunità cino-americane, rappresentate

[15] *Ivi*, 19.
[16] *Ivi*, 3-4.
[17] Il binarismo civilizzatorio è utilizzato per descrivere una visione del mondo che divide le società in categorie contrapposte – ad esempio "civilizzato" vs "non civilizzato" – secondo dei parametri imposti da ideologie dominanti, spesso eurocentriche. Questo approccio semplifica la complessità culturale e giustifica gerarchie e pratiche di esclusione.

come insensibili e "animalesche". Tuttavia, secondo Kim, questo meccanismo non fa che rinforzare, seppur involontariamente, la gerarchia razziale esistente.

È proprio in questo contesto che emerge la dinamica della «triangolazione razziale»[18], concettualizzata da Claire Jean Kim. Essa mostra come la posizione di un gruppo razzializzato (in questo caso la comunità cino-americana) non sia definita unicamente in relazione al gruppo dominante (i bianchi) ma venga strutturata anche attraverso un terzo termine: l'animale non umano. Nel caso del mercato di Chinatown, questa logica opera come segue: il Polo A, rappresentato dagli attivisti, afferma la propria superiorità morale non solo opponendosi al Polo B, ovvero la comunità cino-americana, ma facendolo attraverso la presunta difesa del Polo C, cioè l'animale. Attribuendo al Polo B pratiche "crudeli" verso il polo C, il Polo A si costruisce come "umano civilizzato", mentre il Polo B viene simbolicamente avvicinato allo stato animale. In questa dinamica, il conflitto intorno a Chinatown diventa un'arena per la riaffermazione del privilegio e del potere razziale.

2.2. La lente del razzismo

La seconda lente che emerge dal conflitto è l'«ottica del razzismo» (*optic of racism*) sostenuta dai leader politici e comunitari cino-americani, commercianti e residenti di Chinatown. Da questa prospettiva, il dibattito viene radicalmente reinterpretato come un episodio della lunga storia del razzismo anti-asiatico negli Stati Uniti. Le campagne animaliste sono viste non come una legittima preoccupazione etica per la condizione degli animali, ma come un pretesto per attaccare e smantellare un'istituzione culturale ed economica vitale per la comunità. Evocando una memoria storica di discriminazione, le proteste della PETA vengono inserite in una continuità di aggressioni razziste che la comunità ha subito per generazioni. La difesa della comunità si articola principalmente attraverso l'appello ai valori del multiculturalismo e della tolleranza culturale. L'argomentazione centrale è che, in una società che si professa pluralista, le pratiche tradizionali delle minoranze dovrebbero essere rispettate e che il tentativo di imporre norme esterne equivale a una forma di imperialismo culturale.

Anche qui, Kim individua un punto cieco nella prospettiva presentata dalle istanze cino-americane. L'autrice osserva come la "cultura" – in questo caso quella cinese – venga utilizzata come una forma di scudo impenetrabile, che preclude ogni possibilità di un dialogo etico sul trattamento degli animali. In questo modo la cultura viene reificata e presentata come un blocco statico e omogeneo, ignorando la realtà che tutte le culture sono dinamiche, eterogenee e

[18] Claire Jean Kim ha elaborato il concetto di «triangolazione razziale» per descrivere come i gruppi razziali vengano posizionati in relazione tra loro all'interno di un campo di gerarchie sociali. Si veda, «The Racial Triangulation of Asian Americans», *Politics & Society*, 27, 1, 1999, 105-138.

costantemente contestate dall'interno. Questa chiusura da parte delle comunità cino-americane diventa paralizzante: qualsiasi critica esterna alle pratiche tipiche della comunità viene immediatamente etichettata come "razzista", impedendo così alla comunità stessa di riflettere criticamente sul trattamento degli animali e sulla eventualità di cambiare le proprie pratiche, o almeno metterle in discussione. In ultima analisi, procede Kim, questa ottica, pur nascendo da una legittima lotta contro il razzismo, finisce per rafforzare una visione del mondo strettamente antropocentrica, in cui solo le questioni umane sono considerate degne di attenzione morale e politica.

2.3. La lente del danno ecologico

Infine, alla disputa si è aggiunto un terzo attore rappresentato dalla preoccupazione ecologica e sanitaria. L' «ottica del danno ecologico» è stata promossa principalmente da agenzie governative, scienziati e alcuni gruppi ambientalisti. Questa lente sposta radicalmente il dibattito da un piano etico-morale (il trattamento degli animali) o politico-sociale (il razzismo) ad uno tecnico-scientifico. Per gli appartenenti a questa fazione, infatti, il problema centrale non era una questione di diritti (degli animali e delle categorie razzializzate) ma di gestione del rischio: i mercati di animali vivi infatti venivano visti come una potenziale minaccia per la salute pubblica (con il rischio di zoonosi) e per l'equilibrio ecologico (per la presenza di specie invasive). Presentandosi come oggettiva e apolitica, questa prospettiva mirava all'implementazione di regolamentazioni, standard o protocolli per "gestire" e "contenere il problema". In questo modo però, osserva Kim, il conflitto viene spogliato delle sue tensioni morali e sociali, nascondendo le relazioni di potere in gioco. Lo Stato, posizionandosi come un arbitro neutrale, sta in realtà esercitando il suo potere di controllo e regolamentazione su una popolazione marginalizzata. Il focus della questione viene deviato: non più il benessere degli animali o i diritti culturali degli umani, ma la protezione dell'economia (evitando pandemie che danneggino il commercio) e la sicurezza della popolazione maggioritaria.

3. Dalla lente singola alla visione multi-ottica: il paradigma analitico di Kim

Il caso di Chinatown, come sottolinea Kim, non è un episodio isolato ma è solamente uno dei numerosi conflitti sociali che avvengono da anni negli Stati Uniti che vedono coinvolti gruppi marginalizzati e razzializzati e l'uso e consumo degli animali. L'autrice, infatti, estende l'analisi ad altre due controverse dispute statunitensi: la caccia alle balene della nazione Makah[19] e il caso

[19] La nazione Makah, una tribù di Nativi Americani dello stato di Washington, ha un diritto ancestrale alla caccia alle balene, formalmente garantito da un trattato con il governo degli Stati Uniti del 1855. Dopo che la balena grigia fu rimossa dalla lista delle specie in via di estinzione, alla fine degli anni '90 i Makah annunciarono la loro intenzione di riprendere la caccia tradizionale, sia per ragioni culturali e spirituali, sia per ragioni di sussistenza.

di Micheal Vick e i combattimenti tra cani[20]. Questi conflitti reali e specifici diventano per Kim dei casi di studio per svelare le dinamiche di potere nascoste dietro dispute apparentemente irrisolvibili ma strutturalmente simili. Come scrive l'autrice, nonostante le diversità, è possibile rintracciare un «copione condiviso» (*shared script*):

> Guardare insieme questi tre casi ci aiuta a riflettere chiaramente sulla differenza che la differenza fa. Nonostante la natura disparata dei casi, essi manifestano un copione condiviso in cui i sostenitori degli animali e dell'ambiente accusano il gruppo razzializzato di "crudeltà" e/o "danno ecologico" e la risposta è una contro accusa di "razzismo" e "imperialismo culturale". Come e perché gli attori sociali creino e portino avanti queste cornici discorsive e interpretative in competizione (che chiamerò "ottiche") e con quali implicazioni sono argomenti che esploro seriamente in questo libro. Allo stesso tempo, i tre casi si differenziano per il fatto di emergere da tre distinte storie di oppressione di gruppo, modellate in parte dalle diverse relazioni dei tre gruppi con la nazione (immigrati, indigeni, minoranze autoctone) e dalle diverse posizioni nell'ordine razziale americano (asiatici, nativi, neri). È importante anche il fatto che ogni caso coinvolge una diversa categoria di animali: il caso di Chinatown coinvolge animali "minori" che sono animali "da mangiare" nella cultura cinese ma non in quella americana; il caso di Makah coinvolge la carismatica balena grigia; il caso di Vick, "il migliore amico dell'uomo[21].

È proprio grazie l'analisi di questo «copione» ricorrente che si rivela, come già accennato precedentemente, l'inadeguatezza di approcci a "lente singola" nel comprendere la complessità del conflitto. Tali prospettive riducono il problema a una mera contrapposizione tra "animalisti" e "gruppi minoritari", generando un dialogo inefficace e un inasprimento delle posizioni.

Nel caso studio di Chinatown ciò è riscontrabile nel fatto che per la lente animalista ha ridotto tutto ad una questione di crudeltà nei confronti degli animali, per quella antirazzista a una questione di razzismo e per quella istituzionale-ecologica ad una di rischio. Questa visione parziale, per Kim, genera una cecità selettiva in cui ogni lente, illuminando un aspetto, ne oscura necessariamente altri, rendendo impossibile cogliere la totalità e la complessità della situazione: l'animalista non vede il contesto razziale, il difensore della cultura non vede la sofferenza animale.

Inoltre, la lente singola promuove una deleteria "Olimpiade dell'oppressione", quasi come si trattasse di una competizione su chi soffre di più: ponendo la "propria" sofferenza al vertice di una piramide per ottenere il riconoscimento della priorità morale. Per l'animalista, la sofferenza animale è la questione più urgente; per l'antirazzista, il problema del razzismo ha la priorità assoluta. Questo approccio, condannato da Kim, non solo impedisce alleanze, ma frammenta la lotta contro il dominio.

L'obiettivo di Kim non è stabilire quale sia l'istanza più giusta o più moralmente valida, ma di spostare il focus dell'analisi: dalla ricerca di una verità assoluta all'indagine su come le diverse parti in conflitto funzionino e interagiscano all'interno di un sistema di potere. Come hanno

[20] Nel 2007, Micheal Vick, all'epoca uno dei più famosi e pagati quarterback della NFL (National Football league) e un'icona afroamericana, fu scoperto e condannato per aver gestito un'operazione illegale di combattimenti tra cani (pitbull).
[21] Kim, *op. cit.*, 5

sottolineato Eben Kirksey e S.E. Chao, questo approccio rappresenta un metodo per navigare la complessità senza cadere nel riduzionismo:

> La visione multi-ottica è un modo di vedere che prende sul serio le diverse rivendicazioni senza concedere frettolosamente un'importanza indebita a un approccio particolare. La visione multi-ottica permette un "non-appiattimento" (*unflattening*) onto-epistemologico e metodologico – un impegno simultaneo con molteplici punti di osservazione da cui generare nuovi modi di vedere, immaginare ed essere in relazione con altri Altri[22].

La visione multi-ottica allora non consiste in un appiattimento della realtà su un'unica prospettiva, ma cerca di restituire la sua profondità e complessità, aprendosi a «nuovi modi di essere in relazione».

Adottare questa lente più ampia allora porta Kim a due considerazioni fondamentali. La prima è il riconoscimento della co-costituzione delle oppressioni: le lenti singole nascondono che razzismo e specismo non sono problemi separati ma sono due manifestazioni differenti di una stessa dinamica in cui l'umanità del gruppo dominante si costruisce sull'animalizzazione del gruppo razzializzato, e la difesa del gruppo razzializzato a sua volta, può rafforzare una visione antropocentrica. La seconda considerazione invece è anche data dalla capacità di una visione multi-ottica di far luce sulle relazioni di potere sottostanti e di rendere visibile il "terzo attore" che spesso orchestra le dispute sociali: che sia lo Stato neoliberalista, le gerarchie razziali storiche o le norme culturali dominanti. In definitiva, questa analisi mostra che «le questioni di razza […] non possono essere slegate da quelle di specie, né tantomeno smantellate fintantoché le questioni di specie prolifereranno indisturbate»[23]. Queste categorie (razza e specie) intrinsecamente legate tra di loro possono essere disfatte solamente insieme e in seguito ad un radicale ripensamento delle relazioni tra animali e umani[24].

4. Apparato teorico di Kim

4.1. Il multiculturalismo e gli studi post-coloniali

Prima di entrare nel cuore della riflessione di Kim è essenziale comprendere dove si colloca rispetto alle tradizioni intellettuali da cui proviene, ossia la teoria politica del multiculturalismo e gli studi post-coloniali. L'autrice è consapevole dei meriti fondamentali raggiunti da questi campi di studio e in particolare il contributo che hanno avuto nel denaturalizzare la categoria di "razza" e per aver combattuto la reificazione delle culture. Tuttavia, la sua analisi parte proprio da una critica ai loro limiti intrinseci, primi fra tutti una visione unidimensionale del potere:

> Questi lavori […] semplificano eccessivamente i meccanismi di potere. Tutto è ridotto ad un'unica diade: la maggioranza onnipotente e la minoranza impotente. Resta così ben poco spazio per riconoscere la multidimensionalità del potere e la posizione ambigua e complessa che i vari gruppi possono assumere [...].

[22] E. Kirksey, S. Chao, *op. cit.*, 6.
[23] Aloe, *op. cit.*, 70.
[24] Kim, *op. cit.*, 286-287.

> Nessuno di questi lavori, anche quelli che discutono in modo esplicito le pratiche di sfruttamento degli animali, si sofferma a considerare il dominio dell'uomo sugli animali non umani[25].

È questo il limite che Kim intende superare, gli studiosi prima di lei infatti:

> fraintendono, come la maggior parte dei teorici politici [del multiculturalismo], il funzionamento del potere, concentrandosi esclusivamente su uno dei rapporti gerarchici in questione (maggioranza/minoranza) e ignorando l'altro (umano/non umano). I significati razziali e culturali sono denaturalizzati e decostruiti, ma i significati di specie – che cosa significhi essere umani e che cosa significhi essere animali – rimangono naturalizzati. Se è vero che le opere di questi autori sono spesso ricche di spunti critici, esse raccontano però solo una parte della storia[26].

La strategia intellettuale di Kim è quindi duplice: da un lato usa gli strumenti della teoria post-coloniale (come la decostruzione dei binarismi e l'analisi del potere/sapere) per criticare i limiti del multiculturalismo liberale, e al contempo usa l'analisi della "specie" affinché entrambi i campi si confrontino con le loro premesse antropocentriche. Kim allora vuole raccontare "l'altra parte della storia", che parte proprio da dove gli altri si sono fermati:

> Inizio la mia analisi da dove [gli studiosi postcoloniali] l'hanno interrotta [...], suggerendo che dovremmo denaturalizzare anche le differenze di specie e prendere in considerazione la storia e i contorni della supremazia umana se vogliamo davvero comprendere quanto discuteremo. Con questo non intendo dire che l'attenzione vada spostata dalla razza alla specie. Non si tratta di scegliere l'una o l'altra. Al contrario, la mia tesi è che il successo interpretativo dipende dalla nostra capacità e volontà di occuparci contemporaneamente di entrambe queste tassonomie di potere – razza e specie – e di capirne la connessione[27].

Ecco, dunque, l'originalità del contributo di Kim: denaturalizzare il concetto di "specie" come è stato fatto con quello della "razza" e considerarli non come due sistemi paralleli, ma come forze sinergiche e co-costitutive. Solo analizzandole insieme possiamo comprendere la vera natura del potere e dei sistemi di dominazione della nostra epoca.

4.2. Le premesse teoriche del pensiero di Kim

4.2.1. La decostruzione delle categorie

L'apparato teorico di Kim si fonda su due premesse fondamentali: la prima, di matrice costruttivista, che riguarda l'origine delle categorie di differenza (razza, specie, sesso); la seconda è l'adozione di un approccio intersezionale.

La premessa iniziale di Kim è che «le categorie di differenza – razza, specie, cultura, sesso – sono storicamente e socialmente costruite piuttosto che date dalla natura»[28]. Con questa affermazione, Kim riprende una tradizione di pensiero critico – tra cui studi post-coloniali – che ha già decostruito le categorie di genere, razza e disabilità. Infatti, il femminismo ha scardinato le idee di sesso e genere, i movimenti antirazzisti quello di razza e i *Disability Studies*, come abbiamo visto parlano di costruzione sociale della disabilità e così via[29]. L'autrice si propone

[25] *Ivi*, 11.
[26] *Ivi*, 12.
[27] *Ivi*, 15.
[28] *Ibidem,*
[29] Ortolani, *op. cit.*, 16.

dunque di estendere questa logica anche al concetto di "specie", un terreno che, a suo avviso, è stato messo da parte dall'analisi politica. La categoria di "specie" infatti è profondamente naturalizzata, persino dagli studiosi più attenti alle dinamiche di dominio:

> La differenza di specie tende ad essere profondamente naturalizzata […]. Gran parte dell'accademica resiste ad affrontare la questione dell'animale e a storicizzare la formazione della gerarchia tra "umano" e "animale". […] Gli esseri umani differiscono dagli scimpanzé, naturalmente, ma è la classificazione umana che ha letto un significato politico e morale importante in queste differenze, […]. È la classificazione umana che insiste sul fatto che gli esseri umani sono soli, a parte e al di sopra di tutti gli altri "animali"[30].

Kim, quindi, non intende negare le differenze biologiche; tuttavia, mette in evidenza come la classificazione umana che è stata data alle differenze biologiche abbia in realtà creato una gerarchia morale e politica che legittima il dominio di chi è in cima alla gerarchia su chi vi è sotto. Questa posizione trova eco anche all'interno di altri autori che abbiamo considerato nei capitoli precedenti, Elisa Ortolani e Marco Reggio. In linea con Kim, Ortolani, sostiene che la categoria di "specie" sarebbe più un costrutto sociale, naturalizzato affinché l'oppressione sia accettata e giustificata[31]. Allo stesso modo, prosegue Ortolani, anche l'appartenenza alla specie *Homo Sapiens*: «non è un dato biologico naturale ma il prodotto di una naturalizzazione che serve a perpetuare impunemente […] i rapporti di oppressione e sfruttamento della specie dominante sulle altre e anche all'interno della specie dominante stessa»[32]. Vista in questa luce allora, la naturalizzazione della specie rappresenta un atto intrinsecamente politico. Anche Marco Reggio evidenzia come l'invenzione della "specie" come concetto biologico crei innanzi tutto una relazione non egualitaria fra individui, diventando uno dei tanti «modi di fondare un'oppressione sulla biologia»[33]. Anche in questo caso quindi, la categoria di "specie", mascherata da fondamento "naturale" – ma in realtà politico – diventa motivo di legittimazione di una gerarchia di potere.

Per fornire un esempio concreto per rendere tangibile questo processo di costruzione sociale del concetto di "specie", si può considerare la distinzione che la cultura occidentale opera tra cani e maiali. Entrambi, da un punto di vista biologico sono mammiferi, esseri senzienti, dotati di complessa intelligenza e capacità affettive. Da un punto di vista puramente biologico e cognitivo quindi non esiste alcuna base oggettiva per creare una distinzione così netta tra le due specie. Eppure, la nostra cultura, ha creato una barriera tra cani e maiali: il cane è stato costruito socialmente come un "animale da compagnia", degno di protezione, affetto e cure; maltrattarlo o ucciderlo è considerato riprovevole ed è sanzionato dalla legge. Lo stesso invece non vale per il maiale, che invece è stato costruito come "animale da reddito", una risorsa da sfruttare e un prodotto alimentare la cui vita non ha alcun valore; il suo maltrattamento e la sua uccisione sono

[30] Kim, *op. cit.*, 16.
[31] Ortolani, *op. cit.*, 16.
[32] *Ibidem*.
[33] Reggio, *op. cit.*, 8.

considerate prassi standard e legali all'interno dell'industria di macellazione. Questo esempio dimostra inequivocabilmente la tesi di Kim: non è la biologia a dettare il nostro comportamento nei confronti degli animali, ma la classificazione politica e culturale che noi imponiamo su di essa, la quale serve a giustificare relazioni di dominio.

Decostruire e denaturalizzare il concetto di specie è, quindi, un obiettivo centrale di *Dangerous Crossing*. Una volta compreso che il concetto di specie deriva da un costrutto sociale si giunge ad una conclusione fondamentale: il confine netto tracciato tra animali umani e animali non umani non è naturale ma è dato da un'invenzione umana. Comprendere questa premessa è il primo passo indispensabile per poter analizzare le complesse sinergie di potere tra le diverse categorie della differenza.

4.2.2. L'intersezionalità

La seconda premessa sul quale si regge l'analisi di Kim è l'adozione di un approccio intersezionale. Questa premessa viene definita dall'autrice riconoscendo come «le differenze sono co-costituite o prodotte come effetti del potere in modo profondamente interdipendente»[34]. In linea con l'impostazione di questo lavoro di tesi, ispirato dal concetto di intersezionalità elaborato da Kimberlé Crenshaw, Kim considera questo approccio come lo strumento più efficace per comprendere le connessioni tra le diverse forme di dominio, evitando di cadere in trappole riduzioniste. L'intersezionalità, infatti, offre un vantaggio analitico cruciale:

> Questi concetti [intersezionalità, co-articolazione, co-costituzione] hanno il grande pregio di aiutarci a vedere gli alberi e la foresta allo stesso tempo. Mettendo in luce la particolarità di ciascun asse di potere e illuminando al contempo le relazioni strutturali tra gli assi, approfondiscono la nostra comprensione della complessità, della multidimensionalità, del disordine e dell'intrattabilità del dominio. Il vantaggio analitico di questi concetti è reale: andare oltre le banalità generiche sul dominio per arrivare alla specificità storica delle varie dimensioni, prendere sul serio questa specificità resistendo alla tentazione di consacrare una qualsiasi dimensione dell'oppressione come la più centrale, urgente, fondamentale - non sono imprese da poco[35].

La metafora della «foresta e degli alberi» è particolarmente illuminante per comprendere il ruolo che l'intersezionalità ha nella riflessione di Kim. Nella metafora appena citata, la "foresta" rappresenterebbe la struttura generale del dominio e l'idea che tutte le forme di oppressione siano parte di un unico grande sistema. Gli "alberi", invece, rappresenterebbero le forme specifiche e particolari di oppressione: il razzismo, ad esempio, ha manifestazioni e storie diverse dal sessismo e dallo specismo. Un approccio intersezionale ha quindi il merito di tenere insieme questi due livelli: permette di vedere come la forma unica di ogni "albero" contribuisca alla struttura della "foresta", e come la "foresta" a sua volta modelli ogni suo singolo "albero".

[34] Kim, *op. cit.*, 16.
[35] Kim, Frecceri, *op. cit.*, 465.

Adottare un approccio intersezionale significa quindi per Kim riconoscere che ogni «asse di potere» ha una sua specificità storica, ma allo stesso tempo mostrare come questi assi si intrecciano e si rafforzano a vicenda. Kim è ben consapevole del fatto che questo metodo non offre soluzioni semplici; tuttavia, è in grado di fornire gli strumenti adeguati ad analizzare una realtà tutt'altro che facile, ma complessa e spesso contradditoria. L'intersezionalità, per usare le parole di Kim, permette di andare oltre le «banalità generiche» sui legami tra le diverse oppressioni, evitando di appiattire le lotte e, soprattutto, di cadere nella trappola di una gerarchia delle sofferenze. Questo approccio, infatti, ci consente di affermare la stessa dignità e importanza, *simultaneamente* di razzismo, sessismo, abilismo e specismo, senza dove decidere quale sia il "più fondamentale" degli altri.

Tale prospettiva allora svolge un ruolo fondamentale sia per gli studi sulla razza e sul potere che per gli *Animal studies*, infatti scrive Kim: «[l'intersezionalità] aiuta a portare l'animale a una piena visibilità»[36] all'interno delle analisi del potere. Infatti, una volta compreso che la "razza" è stata costruita socialmente attraverso un processo di animalizzazione, l'animale – che qui potremo identificare come "referente-assente" per usare le categorie di Carol J. Adams – diventa visibile, non più come categoria biologica ma politica. Dall'altro lato, essa ha svolge un ruolo altrettanto fondamentale negli *Animal Studies*, ricordando che lo specismo non esiste nel vuoto, ma è «imbricato» con altre forme di dominio[37].

Riguardo all'impiego di questo approccio, Kim riconosce che l'Ecofemminismo è stato tra i primi movimenti teorici ad applicare una prospettiva intersezionale, evidenziando come già alla fine degli anni '70 e degli anni '80 abbia fondato la propria riflessione sull'esistenza di un legame concettuale e storico tra il dominio esercitato sugli animali, sulla natura e il dominio sulle donne. Kim cita il prezioso e fondamentale contributo di Val Plumwood, la quale ha sostenuto che il potere produce differenze strutturando una serie di dualismi gerarchici come uomo/donna, mente/corpo, bianco/nero, cultura/natura e anche umano/animale. In questi dualismi il primo termine è considerato generalmente superiore al secondo e ha il diritto di dominarlo[38]; per Plumwood in particolare questi dualismi sono tra di loro intrecciati (*interlocking*) perché derivano tutti da una comune struttura mentale basata sui dualismi gerarchici (come quelli appena citati) e

[36] *Ibidem.*
[37] *Ibidem* :«Intersectionality and similar concepts can help bring the animal into fuller visibility, even as they can remind animal studies scholars of speciesism's *imbrication* with other forms of domination».
[38] Cfr. Val Plumwood, *Feminism and the mastery of nature*, Opening out feminism for today, London, Routledge, 2003. In questo testo, la filosofa eco femminista analizza criticamente i dualismi gerarchici della tradizione occidentale (come uomo/donna, umano/animale, cultura/natura) mostrando come siano alla base delle logiche di dominio nei confronti della natura, delle donne e degli animali non umani.

si rafforzano a vicenda. Allo stesso modo anche Greta Gaard[39] ha avuto un ruolo importante all'interno del pensiero eco femminista ritenendo che una prospettiva eco femminista deve essere necessariamente intersezionale, Gard scrive: «l'ideologia che autorizza le oppressioni come quelle basate sulla razza, la classe, il genere, la sessualità, le abilità fisiche e la specie è la stessa ideologia che sancisce l'oppressione della natura»[40].

Rispetto a queste premesse Kim propone qualche «aggiustamento»[41], in particolare alla nozione di «*interlocking oppresions*» di Plumwood. Questa nozione, infatti, per collegarsi alla metafora usata prima alberi-foresta, focalizzandosi così tanto sulla "foresta" (logica comune), rischia di perdere di vista le differenze cruciali tra i singoli «alberi». Ecco perché propone degli «affinamenti» (*adjustments*) a partire dalla riflessione di Plumwood. Il primo aggiustamento proposto risponde al limite creato dai dualismi, coppie binarie gerarchiche, considerato da Kim un modello troppo semplicistico per catturare la complessità delle gerarchie sociali, specialmente quelle razziali. Il razzismo, ad esempio, non si riduce ad una dicotomia bianco/nero, ma gruppi come gli asiatici-americani o i *latinos* occupano posizioni ambigue che non possono essere comprese guardando solo ai due poli estremi. È per queste ragioni che Kim preferisce parlare di «tassonomie», cioè dei sistemi di classificazione più complessi e a più livelli, capaci di cogliere più posizioni stratificate, superando la rigidità del modello dualistico. Il secondo aggiustamento che Kim suggerisce è la sostituzione del concetto di oppressioni «intrecciate» con quello di oppressioni «sinergiche». La logica dell'intreccio infatti suggerisce, secondo Kim, un semplice collegamento, rischiando di appiattire le specificità di ogni dominio in un «pluralismo insensato»[42]. Il concetto di «sinergia» invece descrive una relazione molto più dinamica in cui più elementi producono un effetto combinato maggiore della somma dei loro effetti individuali.

Il concetto di «sinergia» applicato alle dinamiche sociali oggetto di analisi di Kim, significa riconoscere non solo che le oppressioni sono collegate ma anche *come* sono collegate: si rafforzano e si producono a vicenda, diventando più potenti insieme di quanto non lo sarebbero separatamente. Per capire meglio questa dinamica si può riportare il rapporto tra razzismo e specismo: il razzismo diventa più efficace quando utilizza l'animalizzazione (un meccanismo tipicamente specista) per deumanizzare un gruppo; allo stesso tempo, lo specismo si giustifica più facilmente quando può mappare le proprie gerarchie umane preesistenti, come ad esempio

[39] Cfr. Greta Gaard (a cura di), *Ecofeminism: women, animals, nature*, Ethics and action, Philadelphia, Temple University Press, 1993. In questa antologia pionieristica, Gaard raccoglie contributi che esplorano le connessioni tra oppressione delle donne, degli animali e della natura, sostenendo che le ideologie che giustificano il dominio su razza, genere, classe, sessualità, abilità e specie sono interconnesse e radicate nella stessa logica patriarcale e antropocentrica.
[40] Citato in Kim, *op. cit.*, 16.
[41] *Ivi*, 15.
[42] *Ivi*, 18.

considerare "barbare" le pratiche alimentari di un gruppo razzializzato. Queste due forme di oppressione allora non sono semplicemente "intrecciate" ma sono in un rapporto dinamico di mutuo rafforzamento. Con questi due aggiustamenti, Kim definisce l'oggetto principale del suo studio e l'originalità del suo contributo: l'analisi delle tassonomie sinergiche di potere. Questo apparato teorico, più sofisticato e preciso, le permette così di condurre un'analisi intersezionale rigorosa, capace di leggere la complessità della realtà nella sua multidimensionalità.

5. Pensare insieme razza e specie: l'etica del riconoscimento

Si osserva infine che l'adozione di una visione multi-ottica e l'analisi delle tassonomie sinergiche di potere non conducono Claire Jean Kim a soluzioni semplici, né tantomeno a una gerarchizzazione delle oppressioni. Infatti, sebbene la questione di quale tra il razzismo o lo specismo sia la forma di oppressione «più fondamentale» attraversi l'intero saggio, Kim ne ammette la sua irrisolvibilità. Tuttavia, sostiene che, pur rimanendo senza una risposta, la domanda debba essere continuamente posta:

> La domanda su quale sia la forma di oppressione più fondamentale, importante e urgente - il razzismo o lo specismo - attraversa come una potente corrente le controversie esaminate in questo libro. La posizione che assumo è che la questione va posta e sarà posta, ma che è (almeno provvisoriamente) irrisolvibile. La domanda deve essere posta per resistere alla tentazione di un pluralismo insensato e alla sua elisione dei differenziali di potere, posizione e privilegio tra i gruppi subordinati. Ma è irrisolvibile perché non è emerso un insieme consensuale di parametri, né in ambito accademico né in ambito politico, per determinare una risposta. Né è probabile che lo faccia, data la miriade di interessi che i diversi gruppi hanno nel porre e/o sospendere la domanda. In modo profondo e sconfortante, la questione rimarrà aperta[43].

Di fronte a questa irrisolvibilità, Kim propone una nuova disposizione etica: l'etica del «riconoscimento reciproco» (*ethics of mutual avowal*)[44]. Questo approccio si contrappone direttamente a un'etica del rinnegamento (*disavowal*), che si manifesta nell'attitudine del «non mi riguarda»[45]. Al contrario la proposta di Kim rappresenta «un'apertura, un riconoscimento, un volgersi verso» per comprendere che «questo è importante ed è legato a me»[46]. Questa disposizione etica, proposta in *Dangerous Crossing*, diventa così la conseguenza diretta dell'adozione di una lente multi-ottica che ci aiuta a superare l'opposizione e il dualismo tra «oppressore» e «vittima» per riconoscere la complessità e le diverse sfaccettature della realtà[47]. Praticare un'etica del riconoscimento allora vuol dire in primo luogo riconoscere la connessione invisibile tra tutte le lotte e ammettere la complessità della propria posizione nella rete del potere. Come suggerisce Kim, ciò richiede un atto di auto-riflessione critica e di responsabilità. Prendendo ad esempio il caso del mercato di Chinatown, ciò significa che l'attivista bianco, pur

[43] *Ivi*, 19.
[44] *Ivi*, 20.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*.

lottando da una posizione di vulnerabilità morale percepita (difende gli indifesi), ammette il suo privilegio razziale. Allo stesso modo, il membro di una comunità cino-americana, pur lottando da una posizione di vulnerabilità razziale, deve essere disposto a interrogare il suo privilegio di specie (il fatto di essere umano)[48]. Questo processo di riconoscimento, fondato su un dialogo autentico, è cruciale perché, come scrive l'autrice, non solo riduce «la possibilità di re-inscrivere altre forme di oppressione (anche inavvertitamente)» ma apre «anche noi stessi a nuovi modi di immaginare le nostre relazioni con gli altri»[49]. L'obiettivo ultimo dell'etica del riconoscimento dunque, per Kim, non è semplicemente una pratica individuale, ma al contrario punta ad un progetto collettivo verso la costruzione di un «'noi' reinventato in resistenza alle élite neoliberali che conducono una guerra contro i gruppi razzializzati, gli animali, la natura e altri»[50].

Costruire questo «noi» di resistenza allora significa creare una coalizione ampia e consapevole, basata non sull'identità di una singola oppressione, ma sulla comprensione condivisa di un sistema di dominio comune. Ciò per Kim è realizzabile unicamente attraverso una «spietata decostruzione» delle tassonomie sinergiche di razza e specie.

> Razza, specie, e altre tassonomie di potere strutturano come vediamo, come pensiamo, come sentiamo e come agiamo, e fino a quando queste rimangono intatte, le pratiche dominanti che ne derivano, fioriranno. Può essere che solamente una spietata decostruzione di queste tassonomie sinergiche ci poterà nella direzione della giustizia sociale e della salvezza ecologica[51].

La sua proposta finale allora si concretizza nel superamento di una concezione di giustizia "parcellizzata" e focalizzata su un unico fronte («giustizia per i neri», «giustizia per le donne», «giustizia per gli animali»[52]). Infatti, fintantoché non si comprende che alla base delle singole lotte si nasconde in realtà una matrice di dominio condivisa, queste continueranno a perpetuarsi, conclude Kim con una domanda retorica:

> Possiamo immaginare un mondo in cui una forma di supremazia è stata sradicata ma tutte le altre persistono? Lo vorremmo? [...] La risposta [...] non è allargare marginalmente la categoria dei beneficiari di questa distruttività ma piuttosto, attraverso una politica critica e trasformativa, ristrutturare radicalmente le nostre relazioni reciproche, con gli animali e con la terra al di fuori del dominio[53].

Poiché ogni forma di oppressione è collegata alle altre, non è possibile costruire un mondo realmente giusto finché non saremo in grado di ripensare radicalmente le nostre relazioni, con gli animali e con la Terra, al di fuori di una mentalità di dominio. Pertanto, l'analisi di Kim

---

[48] *Ibidem*: «Eppure, all'interno dei loro negozi sulle vie commerciali della Chinatown di San Francisco, questi stessi commercianti si trovano in una posizione di dominio indiscusso sugli animali che detengono e uccidono. Svantaggiati per razza, status di immigrati, lingua e classe, essi sono avvantaggiati dall'essere umani. E sebbene gli animali in questi mercati siano impotenti secondo ogni metro di giudizio, il riconoscimento del loro svantaggio […] è complicato da due fattori: in primo luogo, il loro status morale rispetto agli umani è oggetto di contesa e, in secondo luogo, dal fatto che in queste dispute essi sono spesso 'rappresentati' da attivisti bianchi e della classe media».
[49] *Ibidem*.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ivi*, 20-21.
[52] *Ivi,* 21.
[53] *Ibidem*.

interconnette la dimensione etica ed un progetto politico di giustizia sociale multispecie. L'etica del riconoscimento, infatti, ci fornisce la base necessaria ma lascia lo spazio per un intervento trasformativo che lo traduca in azione. In questo senso, la teoria di liberazione totale di David Pellow diventa non solo il seguito naturale dell'analisi di Kim, ma anche la sua necessaria applicazione in un progetto politico capace di affrontare le intersezioni tra specie, razza, classe e ambiente. Se Kim, grazie alla sua preziosa analisi ha fornito la "diagnosi" della natura sistemica del potere e la disposizione etica per affrontarla con consapevolezza, la riflessione di David Pellow ci offrirà la proposta strategica per smantellare questo sistema.

CAPITOLO IV

Verso una politica di liberazione totale

1. Dalla diagnosi di Kim al progetto abolizionista di Pellow

L'analisi di Claire Jean Kim in *Dangerous Crossing*, esplorata nel capitolo precedente, ha rappresentato un punto di svolta fondamentale per questo lavoro di tesi. Attraverso la sua riflessione si è compreso non solo che le oppressioni sono collegate tra di loro ma anche che si rafforzano e interagiscono reciprocamente in una complessa architettura di potere. Inoltre, sono stati individuati degli strumenti concettuali – come l'adozione di una visione multi-ottica – ed una disposizione etica – quella del "riconoscimento reciproco" (*ethics of avowal*) per iniziare a decostruire queste logiche di dominio. Kim ha così svelato la co-costituzione di razza e specie e ha infine dimostrato inequivocabilmente che lo specismo non può essere analizzato isolatamente dalle altre forme di oppressione, ma va inteso come parte integrante di una matrice di dominazione più ampia.

Tuttavia, la diagnosi di Kim, per quanto dettagliata e precisa, lascia necessariamente aperta una questione cruciale. Se il problema è stato finalmente individuato nella sua natura sistemica e interconnessa, quale strategia politica può essere elaborata per affrontarlo efficacemente? Concretamente, data la complessità della realtà e la natura del problema, *che fare?* Come tradurre questa sofisticata comprensione in una prassi di cambiamento reale? È proprio per rispondere a queste domande che il presente capitolo è dedicato alla riflessione del sociologo David Pellow[1], il quale grazie all'elaborazione del suo modello di Liberazione Totale si pone in continuità e, al contempo, di superamento rispetto all'analisi di Kim.

Il pensiero di Pellow, infatti, in questi termini, si configura come il passaggio logico e necessario dell'analisi diagnostica a un vero e proprio programma politico trasformativo. Partendo dalle medesime premesse di Kim – l'interconnessione strutturale delle oppressioni e l'uso di un approccio intersezionale – Pellow conduce un'approfondita indagine sociologica sui movimenti radicali per elaborare una teoria politica che emerge "dal basso", dalle pratiche e dalle visioni degli attivisti stessi[2]. La sua proposta, che trova la formulazione più completa e sistemica

[1] David Naguib Pellow è professore di studi ambientali presso l'Università della California, Santa Barbara. Le sue ricerche si concentrano su giustizia ambientale, disuguaglianze sociali, movimenti per il cambiamento sociale, conflitti uomo-animale, sostenibilità e intersezioni tra razza, classe e ambiente

[2] Per politica che emerge «dal basso» (*grossroots politics* o *movement*) si fa riferimento a iniziative, movimenti o decisioni politiche che nascono direttamente dalla società civile, piuttosto che essere imposte da istituzioni centrali o élite di governo. È una forma di partecipazione democratica in cui cittadini, gruppi locali, comunità o movimenti si organizzano autonomamente per influenzare il cambiamento sociale, ambientale o politico.

nell'opera *Total Liberation*[3], non è un ideale astratto, ma un framework politico concreto[4]: quello di un abolizionismo democratico. Se Kim ci ha mostrato *come* pensare le diverse oppressioni, Pellow grazie alla sua analisi, ci mostra *come agire* per smantellarle. È in questi termini, dunque, che la teoria di Pellow può essere letta come l'estrema e coerente conseguenza del ragionamento iniziato da Kim: è la messa in pratica della sua analisi fino ad arrivare ad un orizzonte politico radicale[5].

L'obiettivo di questo capitolo è quindi duplice. In primo luogo, si analizzeranno i fondamenti teorici e pratici del framework proposto da Pellow, mostrando come questo rappresenti una sintesi critica di diverse tradizioni di pensiero radicale. In secondo luogo, si argomenterà che questo progetto politico culmina in una proposta visionaria per il nostro tempo: una democrazia abolizionista multispecie. Attraverso questo percorso, si intende così dimostrare come il modello di Pellow offra un quadro potente e completo per integrare il mondo non umano nelle teorie di giustizia sociale. Si concluderà che, proprio grazie ad un approccio intersezionale e un modello abolizionista, è possibile sviluppare un progetto di giustizia che sia realmente multispecie ed inclusivo, che rifondi le nostre relazioni con tutte le altre specie, raggiungendo così l'obiettivo finale di questa tesi.

1.1. Metodologia e contesto dell'analisi di Pellow

Prima di addentrarsi nell'analisi dettagliata della proposta politica di Pellow è fondamentale una precisazione di metodo e di contesto. L'indagine del sociologo americano è profondamente radicata nel contesto statunitense. Le interviste, le indagini, gli esempi, le organizzazioni citate e le dinamiche analizzate si riferiscono quasi esclusivamente alla realtà nord-americana. Questa specificità culturale e geografica potrebbe, a prima vista, far apparire il suo programma politico come lontano o difficilmente applicabile a contesti diversi, come quello italiano ed europeo. Tuttavia, proprio questa scelta metodologica non rappresenta un limite ma al contrario fornisce al lavoro una straordinaria potenza che può trascendere anche i confini nazionali e offrire spunti di

[3] David Naguib Pellow, *Total liberation: the power and promise of animal rights and the radical earth movement*, Minneapolis, University of Minnesota press, 2014.

[4] Sebbene il quadro di Liberazione Totale venga pienamente articolato in *Total Liberation*, *op. cit.*, Pellow ha iniziato ad esplorare queste connessioni anche in altre pubblicazioni sulla Giustizia Ambientale, si veda ad esempio Amy J. Fitzgerald, David Pellow, «Ecological Defense for Animal Liberation: A Holistic Understanding of the World», *Counterpoints*, vol. 448, 2014, pp. 28–48. Lisa Sun-Hee Park, David N. Pellow, *The slums of Aspen: immigrants vs. the environment in America's Eden*, Nation of : immigrant history as American history, New York, New York University Press, 2011.

[5] Pellow, *op. cit.*, *Preface*, xiii: «È importante notare che ho considerato "radicali" solo i gruppi che cercavano di cambiare alla radice i problemi percepiti piuttosto che riformare il sistema. Mentre i gruppi *mainstream* cercano di riformare e lavorare all'interno dell'attuale sistema politico e normativo, i gruppi radicali cercano di sconvolgere e trasformare il sistema in modo più diretto, anche se in pratica alcuni gruppi sostengono una combinazione di approcci extralegali e legali al cambiamento».

riflessione ulteriori anche nel panorama europeo. Pellow, infatti, non elabora una teoria astratta, ma analizza un laboratorio politico vivente e dinamico rappresentato dai movimenti radicali ambientalisti e animalisti americani. La sua analisi, concentrata sugli Stati Uniti, è significativa proprio perché questo paese rappresenta un epicentro delle contraddizioni del capitalismo globale e un luogo dove fenomeni come il colonialismo, il razzismo sistemico e la supremazia bianca si manifestano con particolare intensità. Comprendere come l'esigenza della Liberazione Totale si presenti come risposta tensioni specifiche che caratterizzano il territorio americano, ci aiuta a cogliere dinamiche e strategie che, seppur con le dovute differenze, sono riconoscibili e adattabili anche in altri contesti, poiché le strutture di potere che questi movimenti sfidano – in particolare il capitalismo e le logiche di dominio che lo perpetuano – sono di natura intrinsecamente globale.

L'approccio adottato dal sociologo, che parte da un'analisi dettagliata dei movimenti attivisti ambientalisti e animalisti, non è casuale ma risponde a una specifica necessità metodologica: comprendere come le teorie della giustizia non si formino in astratto, bensì emergano dalle idee nate all'interno die movimenti. Come Pellow stesso descrive nella prefazione di *Total Liberation*, la sua ricerca si è sviluppata in seguito ad una ricerca pluriennale che include un centinaio di interviste, la partecipazione a conferenze, incontri nazionali e workshop e l'analisi di documenti prodotti dai movimenti stessi, come siti web, riviste e zine[6].

La scelta di analizzare in primis i movimenti sociali è significativa perché, come Pellow stesso sottolinea, citando Ron Eyarman e Andrew Jamison, non si tratta di semplici organizzazioni:

> Un movimento sociale non è un'organizzazione o un gruppo di interesse particolare. È piuttosto un territorio cognitivo, un nuovo spazio concettuale che viene riempito da un'interazione dinamica tra diversi gruppi e organizzazioni […]. È proprio nella creazione, nell'articolazione, nella formulazione di nuovi pensieri e idee - nuova conoscenza - che un movimento sociale si definisce nella società[7].

È in questi termini, infatti, che Pellow giustificala sua scelta di partire dai movimenti sociali. Essi non sono guidati solamente da una passione per il cambiamento, ma nascono e si sviluppano a partire da idee[8], diventando essi stessi motori di produzione intellettuali. Studiarli, perciò, significa attingere direttamente alla fonte dove nuove teoria della giustizia vengono forgiate nella pratica quotidiana.

Questa prospettiva ridefinisce anche il ruolo dello studioso e del ricercatore, infatti come osserva il sociologo:

---

[6] *Ivi*, xii – xiv.
[7] Ron Eyerman, Andrew Jamison, *Social movements: a cognitive approach*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1991, 55.
[8] Pellow, *Preface*, *op. cit.*, xvi.

le idee contano nella politica e nella società, e proprio perché le élite cercano di controllare i contorni e il contenuto delle idee in circolazione, i movimenti sociali sono tra le forze più importanti per la creazione e l'applicazione di conoscenza nuova e trasformativa[9].

In questo contesto, figure come gli "studiosi-attivisti" (*activist-scholars*) assumono un'importanza particolare, poiché il loro compito è quello di produrre e comunicare una «conoscenza alternativa e contro egemonica»[10]. È proprio attraverso questa immersione nel «territorio cognitivo» dei movimenti che Pellow individua i semi di quello che diventerà il modello di Liberazione Totale, un progetto che emerge come risposta organica alle crisi e ai fallimenti percepiti dagli attivisti stessi.

2. Radicalismo e la rottura sistemica della Liberazione Totale

2.1. Una mappatura dei movimenti animalisti: welfarismo, pragmatismo e abolizionismo

Dato che l'analisi di Pellow si focalizza sui movimenti sociali, pare opportuno dedicare questo paragrafo a una breve mappatura dei principali orientamenti che caratterizzano il variegato mondo dell'attivismo animalista. Sebbene questi siano stati già menzionati nel primo capitolo[11], un inquadramento più sistematico è utile per comprendere al meglio la natura delle critiche che Pellow e i movimenti radicali muovono a quelli *mainstream*. Il sociologo americano infatti, in *Total Liberation*, adotta una classificazione tripartita per distinguere i diversi approcci[12], pur riconoscendo che i confini tra questi orientamenti sono spesso fluidi e che i movimenti stessi sono attraversati da divisioni interne.

Il primo orientamento è quello dei welfaristi (*welfarists*). Essi, pur opponendosi alla crudeltà, accettano la legittimità dell'uso umano degli animali non umani, a condizione che il loro benessere sia garantito e la loro sofferenza minimizzata. Il filosofo Peter Singer, con il suo approccio utilitarista, è ormai ampiamente riconosciuto come affiliato di questa corrente. Organizzazioni come la Humane Society of the United States (HSUS) e l'American Society for Prevention of Cruelty to Animals (ASPCA) rientrano in questa categoria e operano principalmente attraverso campagne di sensibilizzazione pubblica e attività di lobbying per ottenere legislazioni per tutelare il benessere degli animali[13].

---

[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*.
[11] Si veda cap. I, 15.
[12] Pellow, *op. cit.*,44-45
[13] A livello europeo ci sono diverse organizzazioni animaliste con approccio welfarista, tra queste la Humane Society International – Europe (HSI) che promuove il benessere animale in tutta l'UE, con campagne contro la vivisezione, gli allevamenti intensivi e il commercio di pellicce e la Compassion in World Farming (CIWF) specializzata nel miglioramento delle condizioni degli animali da allevamento lavorando con le istituzioni europee per riformare le normative agricole.

Un secondo orientamento è quello dei pragmatisti (*pragmatists*). Similmente ai welfaristi approvano l'uso di animali per scopi umani ma solo a condizione che i benefici per gli umani superino in modo significativo il dolore inflitto, che deve comunque essere ridotto al minimo.

Infine, vi sono gli attivisti più radicali, i cosiddetti fondamentalisti (*foundamentalists*), che Pellow preferisce chiamare liberazionisti (*liberationists*) o abolizionisti (*abolitionists*). Questi gruppi sostengono che gli animali non umani non debbano mai essere usati per interessi, piaceri o presunti benefici umani, poiché il loro sfruttamento è inaccettabile in ogni circostanza. Filosofi come Tom Regan e movimenti come l'Animal Liberation Front (ALF) sono tipicamente associati a questa prospettiva. Questi gruppi, oltre alle campagne di sensibilizzazione e di educazione pubblica, non esitano a ricorrere tattiche di azione diretta come il sabotaggio di proprietà o il salvataggio e liberazioni di animali in situazioni di maltrattamento. Queste pratiche li portano spesso ad essere etichettati come «terroristi»[14] da parte delle istituzioni statali.

All'interno di questa mappatura, Pellow identifica nella giù più volte citata PETA una particolare collocazione definendola come un "ponte" tra i diversi orientamenti in quanto caratterizzata da tendenze sia pragmatiste/*mainstream* sia abolizioniste/radicali[15]. Sebbene la PETA sia spesso percepita come un gruppo abolizionista, ha collaborato in diverse occasioni con i welfaristi per sostenere leggi a tutela del benessere animale[16]. Tuttavia, Pellow ne ammette anche le sue profonde contraddizioni, date principalmente riguardo i temi della differenza sociale. Infatti, le sue campagne particolarmente controverse, alcune delle quali già citate, come il paragone animali-Olocausto o alla condizione degli animali associata alla schiavitù hanno suscitato l'ira di diverse comunità. In particolare, secondo Pellow: «l'ostinazione della leadership di PETA nel rifiutare di prendere sul serio queste critiche è un riflesso dei problemi più pervasivi di supremazia bianca ed etero patriarcato che hanno a lungo caratterizzato i movimenti di difesa degli animali»[17].

Data questa mappatura, è ora possibile procedere con un'analisi più dettagliata delle critiche che Pellow e i movimenti radicali rivolgono ai gruppi *mainstream*, categoria che in questa classificazione include principalmente i welfaristi e i pragmatisti, nonché gruppi più istituzionalizzati e meno intersezionali. È importante notare, come fa Pellow stesso, che quando

---

[14] Citato in Pellow, «Environmental Justice, Climate Justice, and Animal Liberation Movements: Confronting the Problems of Social Difference», Jeannie Sowers, Stacy D. VanDeveer, Erika Weinthal (a cura di) , *The Oxford Handbook of Comparative Environmental Politics*, Oxford University Press, 2022, https://academic.oup.com/edited-volume/35411/chapter/337857648, 355.Cfr. Steven Best, Anthony J. Nocella (a cura di), *Terrorists or freedom fighters? reflections on the liberation of animals*, New York, Lantern Books, 2004.
[15] Pellow, *op. cit.*, 46.
[16] Pellow, «Environmental Justice», *op. cit.*, 356.
[17] *Ibidem*.

si fa riferimento a movimenti radicali e movimenti mainstream non si vuole costituire una binarietà rigida:

> Quando uso i termini "radicale" e "mainstream" voglio evitare di creare un binarismo. Comprendo i movimenti ambientalisti e animalisti come fluidi raggruppamenti di affluenti, che includono attivisti radicali, progressisti e mainstream […]. Uno stesso attivista, gruppo e movimento spesso abbraccia elementi di tutti e tre. Ma in generale: i radicali cercano di sostituire il sistema politico ed economico esistente con qualcosa di completamente diverso; i progressisti lavorano all'interno del sistema, ma chiedono cambiamenti all'interno di esso e impiegano azioni dirette non violente e approcci tattici (a volte) illegali; e i gruppi mainstream lavorano interamente all'interno del sistema attuale[18].

2.2. Il Punto di Rottura: delusioni, conflitti e la scommessa di *Total Liberation*

Il progetto di Liberazione Totale proposto da Pellow nasce da una profonda frustrazione derivante da una molteplicità di fattori che hanno generato una crisi di fiducia e di prospettive politiche[19]. Come lo stesso sociologo afferma nel suo saggio *Total Liberation*, il modello abolizionista si configura come una risposta politica dal basso[20], scaturita dall'intersezione di diverse urgenze: da un lato, la crescente gravità della crisi socio ecologica, che ha reso evidenti i limiti dell'attuale sistema economico; dall'altro, probabilmente in modo ancora più decisivo, la delusione verso i movimenti animalisti e ambientalisti *mainstream*, accusati di operare all'interno del sistema piuttosto che sfidarne le fondamenta.

È in questo contesto di fallimento su più fronti che matura la necessità di un approccio alternativo come quello di Pellow, che fa partire la sua analisi da una critica dettagliata dei movimenti tradizionali. Il primo limite individuato è il loro orientamento riformista, con la conseguente accusa di convivenza con le strutture di potere – un insuccesso di tipo strategico. Un secondo ostacolo risiede nella loro incapacità di riconoscere i privilegi e le dinamiche di esclusione che li attraversano, configurando un fallimento di tipo sociale. Infine, un terzo problema più interno emerge nella percezione di tradimento da parte delle componenti più radicali del movimento, generando una frattura politica profonda all'interno dei movimenti.

È da questo triplice fallimento che prende forma un nuovo paradigma, la Liberazione Totale, pensata come una risposta radicale a un vuoto politico che i movimenti convenzionali non sono riusciti a colmare. Il presente paragrafo analizzerà nel dettaglio ciascuna di queste crisi, evidenziando come la proposta abolizionista si sviluppi a partire da tale mancanza.

2.1.1. Alle radici della crisi: ingiustizia ambientale e oppressione sociale

Il primo fattore che ha reso necessario lo sviluppo del progetto di Liberazione Totale da parte di Pellow è di natura oggettiva e materiale: l'intensificarsi su scala globale di crisi sociologiche

[18] Pellow, *op. cit.*, 57.
[19] *Ivi*, 246.
[20] *Ivi*, 61.

interconnesse. La gravità dell'emergenza ambientale – visibile nelle estinzioni di massa, nel cambiamento climatico e nell'inquinamento diffuso – si intreccia con lo sfruttamento sistemico degli animali, in particolare nell'industria zootecnica, rendendo inefficaci le risposte riformiste e graduali. Davanti a queste sfide ormai non più ignorabili, Pellow giudica l'approccio politico tradizionale incapace di generare cambiamenti significativi, rappresentando un senso di frustrazione e di senso di impotenza condiviso tra molti attivisti radicali.

Tuttavia, questa crisi non può essere intesa solo in termini ambientali, poiché le sue ricadute sono profondamente sociali. Le conseguenze si distribuiscono in modo diseguale, penalizzando in misura maggiore le comunità già marginalizzate – come attestano i decessi causati dall'inquinamento e la crescente presenza dei cosiddetti "migranti climatici"[21]. In questo scenario, Pellow attribuisce un ruolo centrale all'intersezionalità, sostenendo che «esistono svariate e molteplici forme di disuguaglianza e gerarchia che guidano le nostre crisi socio ecologiche»[22], e ciò richiede un'analisi stratificata e intersezionale, capace di cogliere la complessità dei fenomeni.

Di fronte a tale intreccio di ingiustizie sistemiche, Pellow propone una risposta olistica, volta a superare le contraddizioni e i limiti di una politica tradizionale considerata fallimentare. Egli evidenzia infatti come «investimenti sempre maggiori nella crescita economica porteranno a soluzioni per le crisi socio ecologiche che il sistema stesso ha causato in primo luogo»[23], sottolineando la necessità di un ripensamento radicale dei paradigmi esistenti.

La Liberazione Totale si configura quindi come una risposta alla convergenza di queste crisi interconnesse. Essa nasce dall' «intensificazione delle crisi socio ecologiche e dalla percepita necessità di rispondere alle nature non umane»[24], e si fonda sull'idea che liberazione significhi abbattere le logiche oppressive comuni tanto al dominio umano quanto a quello non umano. Come lo stesso Pellow scrive, bisogna affrontare «sistemi multipli, interconnessi che si rafforzano a vicenda di disuguaglianza e dominio tra cui, l'arte di governo, il capitalismo e lo specismo»[25]. Solo una teoria radicale, olistica e abolizionista può dunque rispondere all'urgenza di un problema che coinvolge società, pianeta e tutte le specie.

---

[21] Cfr. Richard Fuller et al., «Pollution and health: a progress update», *The Lancet Planetary Health*, vol. 6, fasc. 6, giugno 2022, pp. e535–e547; Cfr. Intergovernmental Panel On Climate Change (Ipcc), *Climate Change 2022 – Impacts, Adaptation and Vulnerability: Working Group II Contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge University Press, 2023, https://www.cambridge.org/core/product/identifier/9781009325844/type/book.
[22] Pellow, *op. cit.*, 8.
[23] *Ivi,* 112.
[24] *Ivi,* 246.
[25] *Ivi,* 10.

2.1.2. I fallimenti dei movimenti mainstream

L'esigenza di un framework radicale come quello della Liberazione Totale allora, come David Pellow argomenta nel primo capitolo di *Total Liberation*, emerge da una reazione necessaria ad una serie di fallimenti e crisi convergenti. Se da un lato la crisi socio ecologica globale fornisce il contesto d'urgenza, è la profonda delusione verso l'inefficacia dei movimenti ambientalisti e animalisti tradizionali a fornire la spinta decisiva. Pellow dedica un'analisi approfondita ai movimenti *mainstream*, individuandone i limiti strutturali che hanno reso inevitabile, per una parte dell'attivismo, la ricerca di un approccio più radicale. Come affermato da Steven Best e Anthony Nocella[26], citati da Pellow:

> "Ragionevolezza" e "moderazione" sembrano del tutto irragionevoli e smodate, mentre azioni "estreme" e "radicali" appaiono semplicemente come necessarie e appropriate. Dopo decenni di lotte ambientaliste in Occidente, stiamo comunque perdendo terreno nella battaglia per preservare le specie, gli ecosistemi, la natura selvaggia e le comunità umane. La politica tradizionale semplicemente non basta più[27].

Questa frustrazione generale deriva da un quadruplice fallimento che Pellow documenta attraverso l'analisi dei movimenti e le voci degli attivisti.

Fallimento strategico: riformismo e collusione con il potere

Uno dei primi aspetti criticati da Pellow è l'approccio intrinsecamente riformista dei movimenti mainstream. La loro strategia, anziché mettere in discussione le strutture profonde del sistema che genera oppressione, tende ad operare "dall'interno" cercando compromessi e collaborazioni con attori istituzionali e corporation. Secondo Pellow, questa modalità finisce per tradursi in una vera e propria collusione con il potere. I movimenti radicali accusano infatti i gruppi *mainstream* di «scendere a patti con il nemico»[28] - una critica pungente e ironica rivolta anche allo stesso Peter Singer che, sebbene inizialmente contrario a tali compromessi, ha finito per adottare posizioni simili[29].

Molti gruppi ambientalisti mainstream, infatti, accettano finanziamenti e stringono partnership con alcune delle azioni più responsabili dell'inquinamento globale. Un caso emblematico

---

[26] Steven Best è professore associato di Filosofia e *Humanities* presso l'Università del Texas. Ha contribuito in modo significativo allo sviluppo della teoria della Liberazione Totale, integrando prospettive post-strutturaliste, ecologiche e antispeciste. È co-fondatore dell'Institute for Critical Animal Studies e autore di Steven Best, *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*, Critical Political Theory and Radical Practice, New York, Palgrave Macmillan, 2014. Anthony J. Nocella II, invece è direttore esecutivo dell'Institute for Critical Animal Studies. Attivista e studioso interdisciplinare, si occupa di giustizia sociale, pedagogica critica e liberazione animale, ha contribuito insieme a Best alla definizione del paradigma intersezionale della Liberazione Totale.
[27] Pellow, *op. cit.*, 31-32.
[28] *Ivi,* 34.
[29] *Ibidem*.

riportato da Pellow è l'alleanza tra Environmental Defense[30] e Walmart[31] nata nel 2008 con l'obiettivo di «ridurre i rifiuti derivanti dalle buste della spesa»[32]. Dal punto di vista del sociologo, questa partnership non è una vittoria per l'ambiente ma al contrario è una vittoria per il *greenwashing*[33] della Walmart e un fallimento etico e strategico per il movimento ambientalista. Infatti, l'obiezione principale nei confronti di questa alleanza era data dal fatto che Walmart è ampiamente conosciuta per «forzare al ribasso i salari dei dipendenti, per le sue pratiche antisindacali, per aver distrutto piccole aziende (e intere cittadine). È anche accusata di essere una frequente perpetratrice di discriminazione di genere»[34].

Per Pellow, qualsiasi associazione ambientalista che scelga di collaborare con un'azienda di questo tipo compromette la propria credibilità e dimostra una grave insensibilità verso le questioni di giustizia sociale, economica e di genere. Alleanze di questo tipo – documentate in più casi nel suo lavoro – rafforzano la percezione che i movimenti mainstream siano ormai parte integrante del sistema che dichiarano di voler trasformare.

Fallimento ideologico: l'approccio *single-issue* e la mancanza di intersezionalità

Strettamente legato al fallimento strategico è anche quello ideologico, infatti, afferma Pellow che i movimenti mainstream «generalmente si rifiutano di legare le questioni ambientali e dei diritti animali alla politica della giustizia sociale, limitando la portata della loro visione e delle loro possibile politiche»[35]. Questo approccio *single-issue* e non intersezionale li rende incapaci di comprendere la natura interconnessa delle oppressioni. Ma al contrario, evidenzia Pellow che il framework della Liberazione Totale nasce proprio dall'ispirazione tratta da altri movimenti di liberazione, come quello per i diritti civili, il Black Power e le lotte femministe[36]. Il progetto di Pellow, infatti, nasce con l'obiettivo esplicito di rompere il tradizionale isolamento dei movimenti ecologisti e animalisti, grazie al quale, è possibile sviluppare una più profonda analisi del potere e sviluppare nuove tattiche e strategie ispirate ad altre lotte di liberazione.

In questo contesto, il ruolo dell'intersezionalità diventa non solo utile, ma fondamentale. Pellow, tuttavia non si limita ad adottare il concetto ma lo estremizza, spingendolo oltre i suoi

[30] L'Environmental Defense Fund (EDF) è un'organizzazione ambientalista no-profit statunitense fondata nel 1967, nota per promuovere soluzioni per affrontare le crisi ambientali come il cambiamento climatico e l'inquinamento.
[31] Walmart Inc. è una multinazionale statunitense ed è la più grande catena di distribuzione al dettaglio al mondo ed è spesso criticata per il suo impatto ambientale e sociale.
[32] *Ivi*, 36.
[33] Per *greenwashing* si fa riferimento ad una strategia di comunicazione ingannevole adottata da aziende o istituzioni per apparire ambientalmente responsabili, pur non adottando pratiche realmente sostenibili.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ivi*, 32.
[36] *Ivi*, 20-21.

confini tradizionali e applicandolo anche al contesto non umano. In particolare, Pellow, sostiene che un'intersezionalità che si ferma al mondo umano è intrinsecamente restrittiva:

> Il framework della liberazione totale suggerisce che, se l'intersezionalità inizia e finisce con gli esseri umani, allora tale concetto è inutilmente limitato. Gli attivisti della Liberazione Totale sostengono che non si possono cogliere appieno le fondamenta del razzismo, del classismo, dell'abilismo, dell'eterosessismo e del patriarcato senza comprendere anche lo specismo e il dominionismo (*dominionism*), perché sono tutte ideologie e pratiche radicate nella gerarchia e nella creazione di soggetti superiori e inferiori in opposizione. Il framework della liberazione totale collega l'oppressione e i privilegi attraverso le specie, gli ecosistemi e le popolazioni umane, suggerendo una teoria e un percorso verso la giustizia e la libertà – qualcosa che manca nei modelli tradizionali di intersezionalità[37].

L'intersezionalità, così estesa, diventa lo strumento concettuale fondamentale per creare un linguaggio comune di riconoscimento tra lotte apparentemente diverse, ma che si muovono su dinamiche di potere analoghe. Come già esplorato nei capitoli precedenti, questo concetto si rivela perfettamente applicabile anche a contesti non umani, ed è proprio questa estensione che Pellow opera per la costituzione del suo modello. Questa caratteristica è tuttavia quasi del tutto assente all'interno dei movimenti mainstream rappresentandone un profondo limite.

Inoltre, Pellow sottolinea come l'adozione di una prospettiva intersezionale implichi rilevanti ricadute sul piano politico. L'ampliamento dei confini dell'intersezionalità induce infatti molti attivisti a mettere in discussione le barriere che separano i diversi movimenti sociali. Se le oppressioni si intrecciano, anche le lotte devono essere concepite come interconnesse. Tale consapevolezza è espressa con forza nelle parole dell'attivista Jeff "free" Luers[38], riportate da Pellow, che dopo nove anni di prigionia per un'azione dell'ELF (Earth Liberation Front), afferma:

> Io non distinguo veramente tra i movimenti. Penso che tutte le nostre lotte siano interconnesse, e ci sono certamente diverse sfaccettature della lotta, ma la linea di fondo è che stiamo tutti lottando contro lo stesso mostro[39].

Questa visione è condivisa anche da altri attivisti come Josh Harper[40] che dichiarano di vedere i movimenti per i diritti degli animali, per i diritti umani e ai movimenti ambientalisti come un'unica cosa[41]. È proprio questa visione unificante, nata da un'analisi intersezionale estesa, che i movimenti mainstream, con il loro approccio frammentato e *single-issued*, non riescono a cogliere, condannandosi così all'isolamento e all'inefficacia strategica.

---

[37] *Ivi*, 20.
[38] Jeff Luers è un attivista ambientale statunitense noto per aver compiuto atti di sabotaggio contro veicoli SUV come protesta contro il cambiamento climatico. Condannato nel 2001 per incendio doloso, è diventato simbolo della repressione verso l'eco-attivismo radicale.
[39] *Ivi,* 88.
[40] Josh Harper è attivista per i diritti degli animali, condannato per la sua partecipazione nella campagna *Stop Huntingdon Animal Cruelty* mirato a chiudere un laboratorio accusato di test crudeli sugli animali.
[41] *Ibidem*.

Fallimento sociale: cecità razziale e privilegio

Il terzo limite dei movimenti mainstream, diretta conseguenza dei primi due, è di carattere sociale. La loro omogeneità data principalmente da persone bianche e di classe media, li rende ciechi rispetto al proprio privilegio. Questa non è una semplice osservazione sociologica, ma una critica strutturale che, come già notato da Kim in *Dangerous Crossing*, rende difficile la creazione di alleanze efficaci con le comunità di colore, spesso le più colpite dall'ingiustizie socio-ecologiche.

Questa cecità si traduce nell'incapacità di riconoscere il razzismo ambientale come componente fondamentale delle lotte ecologiche, e si manifesta anche nella tendenza a gerarchizzare le cause: all'interno dei movimenti tradizionali, la liberazione animale viene spesso descritta come la «frontiera finale» o «l'ultima lotta»[42], suggerendo che altre lotte per i diritti degli umani siano in qualche modo già vinte o meno urgenti. Secondo Pellow, questa visione rivela l'implicito privilegio bianco: per chi non viver quotidianamente il razzismo, è facile credere che le grandi battaglie civili siano superate – una percezione che non rispecchia le realtà vissute da molte comunità.

Questa impostazione ideologica plasma la strategia e il linguaggio del movimento, impedendo una lettura intersezionale delle oppressioni e generando esclusioni. Pellow cita, in questo contesto, il caso analizzato anche da Kim della caccia alle balene nelle Isole Faroe, spesso etichettata dagli occidentali come una "barbaria contro la civiltà", riproducendo un linguaggio coloniale e imperialista. Un altro esempio di questa insensibilità materiale emerge anche in campagne discutibili, considerate offensive e culturalmente insensibili: è il caso della già più volte citata PETA e le sue controverse analogie tra lo sfruttamento animale, la schiavitù e l'Olocausto, generando critiche per l'uso superficiale di analogie storiche dolorose.

Questo fallimento nel costruire una solidarietà comune e autentica non solo indebolisce il movimento dall'esterno, ma genera anche profonde fratture al suo interno. Ne deriva un ulteriore fallimento politico: la frattura con le ali più radicali del movimento, che percepiscono in queste derive un vero e proprio tradimento dei principi di giustizia e di liberazione collettiva.

Il fallimento politico: il tradimento dell'ala radicale

Infine, agli occhi dei radicali, il fallimento più gravi dei gruppi *mainstream* è di natura politica. Esso risiede nella tendenza a condannare pubblicamente le sue ali più radicali, contribuendo alla loro delegittimazione per ottenere consenso da parte dello Stato e dell'opinione pubblica. Pellow riporta esempli emblematici, come la denuncia di Earth First! considerata un' «organizzazione

[42] *Ivi*, 54.

terroristica» da parte del presidente della National Wildlife Federation[43]. Tali posizioni sono interpretate come atti divisivi, che indeboliscono l'efficacia del movimento nel suo complesso. Piuttosto che riconoscerne il ruolo strategico, i gruppi tradizionali prendono le distanze dalle componenti più antagoniste, replicando – come nota Pellow – la dinamica del «poliziotto buono/poliziotto cattivo»[44].

Questo atteggiamento, secondo Pellow, li rende partecipi di quella che definisce «cultura della repressione»[45]: non si tratta solo di dissenso interno, ma di una vera e propria campagna di delegittimazione del dissenso radicale. A sostegno di questa tesi, Pellow cita Steven Best, che denuncia il clima di epurazione ideologica all'interno del movimento.

> La Humane Society degli Stati Uniti (HSUS) ha adulatoriamente adottato la voce assassina dell'apparato corporativo-statale, denunciando l'azione diretta come violenta, terroristica e contraria ai valori del movimento per i diritti degli animali. Il virus letale del maccartismo ha infettato anche il nostro stesso movimento[46].

Secondo i movimenti radicali, atteggiamenti come questi rappresentano una vera e propria forma di tradimento, che ostacola la possibilità di dialogo e di collaborazione. Rafforzando la percezione che i gruppi mainstream non sia più interlocutori, ma piuttosto attori integrati nel sistema repressivo che affermano di voler combattere. In questo modo, non solo si crea divisione e frammentarietà ma si alimenta anche la cultura del *Green Scare*[47], contribuendo all'isolamento e alla criminalizzazione degli attivisti più radicali.

2.3. La necessità storica della Liberazione Totale

Dall'analisi fin qui condotta emerge come il modello elaborato da Pellow nasce per rispondere ad un profondo vuoto politico ed a una necessità storica generata due crisi parallele: da un lato quella socioecologica globale di urgenza senza precedenti; dall'altro, una crisi interna ai movimenti ambientalisti e animalisti tradizionali, i cui fallimenti li hanno resi inadeguati a fronteggiare le urgenti sfide di quest'epoca.

È proprio in questo contesto di fallimenti convergenti che si inserisce e si sviluppa la proposta di Pellow. Vista in questa prospettiva quindi, la Liberazione Totale nasce come una necessità reazionaria: una risposta olistica a un problema olistico. Tale risposta diventa efficace grazie ad

---

[43] *Ivi*, 37.
[44] *Ivi*, 38. Con queste parole si intende il cosiddetto «effetto sponda radicale» (*radical flank effect*), cioè una dinamica per cui la presenza degli attivisti più estremi rende le richieste dei moderati più appetibili al potere. Tuttavia, invece di sfruttare questa sinergia, i gruppi mainstream scelgono di tagliare i ponti, indebolendo la posizione dell'intero movimento.
[45] *Ivi*, 12.
[46] *Ivi*, 38.
[47] Il termine Green Scare si riferisce alla campagna di repressione e sorveglianza intrapresa dal governo statunitense contro gli attivisti ambientalisti e per i diritti degli animali.

una proposta intersezionale che ha origine da una profonda critica a un attivismo cieco, *single-issued* e accusato di colludere con il nemico da combattere.

Tuttavia, anche Pellow è consapevole del rischio di idealizzazione dei movimenti radicali stessi. Con onestà intellettuale, infatti, riconosce i limiti e le contraddizioni delle prospettive più radicali. Come fa notare, persino all'interno dei movimenti di liberazione ambientalisti e animalisti ha a lungo dominato un orientamento «non(human) natures first»:

> Anche all'interno dei movimenti radicali per la liberazione della Terra e degli animali, il paradigma dominante è stato a lungo quello che definisco "orientamento (non)umano in primo piano" della "natura" e degli "animali" non sono collegati ai diritti umani, alla giustizia sociale o all'oppressione all'interno delle comunità umane. Questa prospettiva viene lentamente messa in discussione, ma serve come esempio duraturo di come anche i movimenti radicali possano perpetuare le disuguaglianze[48].

Il paradigma di Liberazione Totale, inoltre, continua Pellow, rappresenta un orizzonte politico emergente e non è nemmeno la visione maggioritaria all'interno dell'attivismo radicale. Tuttavia, questo rappresenta un tentativo, uno sforzo produttivo, nel cercare le connessioni tra tutti i sistemi di potere per poter pensare ad una trasformazione sociale e politica realmente efficace.

In conclusione, è proprio quanto tutte le oppressioni vengono collegare che la liberazione totale diventa pensabile. Non come una realtà astratta o già data ma come una possibilità futura, un orizzonte verso cui tendere per realizzare l'idea di «libertà e giustizia per tutti»[49], dove il "tutti" viene esteso oltre il confine umano. Se l'analisi di Kim allora ci ha lasciato la sfida etica di costruire un nuovo e difficile "Noi" collettivo basato sul riconoscimento reciproco e la solidarietà, Pellow raccoglie la sfida e la rilancia proponendo la costruzione di un "Noi" multispecie, una soggettività collettiva e variegata in grado di affrontare una crisi che è essa stessa, totale.

3. Fondamenti teorici della Liberazione Totale

Come si è visto nei paragrafi precedenti, l'analisi dei limiti dei movimenti mainstream e la crescente urgenza delle crisi contemporanee hanno reso necessaria l'elaborazione di un nuovo paradigma e un nuovo modello per intendere le relazioni sociali e politiche tra mondo umano e non umano. Tale paradigma, nato da una convergenza di fattori storici, sociali e ambientali, si fonda su diverse tradizioni critiche che verranno qui prese in analisi. Il saggio *Ecological Defense for Animal Liberation*[50] , scritto da David Pellow con Amy J. Fitzgerald[51], offre una genealogia intellettuale preziosa, che indaga i diversi campi di studio che hanno dato origine al modello di

[48] *Ivi*, 59.
[49] *Ibidem*.
[50] Fitzgerald, Pellow, *op. cit.*
[51] Amy J. Fitzgerald è una sociologa canadese specializzata in studi ambientali e diritti animali, è nota principalmente per le sue ricerche sull'intreccio tra violenza domestica e maltrattamento animale e per il suo contributo alla criminologia verde e agli studi intersezionali.

Liberazione Totale, successivamente sistematizzato nella sua forma più completa in *Total Liberation*.

È importante contestualizzare il progetto di Pellow all'interno del suo campo di riferimento accademico, ossia quello dei *Critical Animal Studies* (CAS): un'area di ricerca che mira a smantellare lo sfruttamento animale attraverso una lente di giustizia sociale e teoria critica. A differenza degli *Animal Studies* tradizionali, i CAS non si limitano a considerare nella loro riflessione gli animali, ma si impegnano esplicitamente in un progetto politico di liberazione, abbracciando una prospettiva militante, intersezionale e trasformativa. È per queste ragioni che il modello di Pellow rappresenta una delle proposte più olistiche e intersezionali all'interno di questo campo, proprio perché cerca di unire la lotta antispecista a tutte le altre lotte di liberazione.

Il presupposto fondamentale su cui si poggia l'intera riflessione di Pellow – e che questo lavoro di tesi assume – è che lo specismo sia una forma di oppressione strutturale, analoga e interconnessa al razzismo, al sessismo e all'abilismo. Sebbene il parallelismo tra queste oppressioni sia oggetto di un vasto e talvolta controverso dibattito[52] – che qui non verrà ulteriormente analizzato per non deviare dal focus principale – per Pellow, così come per questo lavoro, esso costituisce la base irrinunciabile per qualsiasi analisi intersezionale. Come sottolineano Pellow e Fitzgerald, lo specismo è cruciale per la loro riflessione e per l'elaborazione del modello di liberazione principale per due ragioni. La prima è che ci ricorda costantemente l'interconnessione tra tutte le forme di dominio subite da umani e non umani. La seconda è che:

> il danno inflitto agli animali si estende oltre le azioni individuali e socialmente proibite – esso è istituzionalizzato, e in molti casi socialmente accettato. Come il razzismo, il sessismo e il classismo, questo tipo di oppressione istituzionalizzata legittima l'uso e l'abuso dei meno potenti[53].

Su queste basi, Pellow attinge ad un impianto teorico già consolidato. Il sociologo riconosce il contributo pioneristico della tradizione femminista, che, come si è visto nel secondo capitolo con la riflessione di Carol J. Adams, ha per prima svelato le profonde connessioni tra patriarcato e sfruttamento animale[54]. Allo stesso modo, anche il concetto di intersezionalità, non viene solamente ripreso, ma diventa il motore analitico della sua riflessione. Anche l'idea di relazionalità, debitrice delle teorie femministe, diventa cruciale per superare quel «pluralismo vuoto»[55] o, come scrive Kim «insensato»[56], e per comprendere come le diverse categorie sociali

[52] Cfr. Fitzgerald, Pellow, *op. cit.*, 30. Al di là delle obiezioni sollevate rispetto a questo parallelismo i sociologi scrivono: «La ricerca scientifica, comunque, sta continuamente dimostrando che gli animali non umani hanno delle capacità che prima pensavamo non avessero e che scegliere delle qualità che presumibilmente distinguono umani da non umani appare come un operazione arbitraria».
[53] *Ivi*, 30.
[54] Si veda cap. II, 56.
[55] Fitzgerald, Pellow, *op. cit.*, 32.
[56] Kim, *op. cit.*, 19.

– inclusa quella di "specie" come già notato da Kim – vengono costruite e definite in relazione reciproca. Anche in questo caso Pellow, come Kim, parte da una premessa di costruttivismo sociale, rifiutando l'idea che categorie come "razza" o "specie" siano dati naturali.

Fitzgerald e Pellow, allora, riprendono e integrano questi concetti fondamentali – intersezionalità, relazionalità, costruzione sociale, critica alla dicotomia umano/non umano per arrivare ad elaborare un progetto di giustizia sociale inclusiva ed olistica che riconosca le interconnessioni tra le diverse forme di oppressione. La loro originalità sta nel sintetizzare questi strumenti, ereditati da diverse tradizioni critiche, in un unico modello coerente. Si procederà ora in una breve analisi di come la Liberazione Totale si nutra specificatamente dell'eredità del femminismo critico ed ecofemminismo, della teoria critica della razza, della giustizia ambientale e della criminologia verde per costruire la proposta di una comprensione olistica dell'oppressione.

3.1. L'eredità del femminismo critico ed ecofemminismo

Come già ampiamente discusso nei capitoli precedenti, la tradizione del femminismo critico e, in particolare, dell'ecofemminismo ha fornito le fondamenta concettuali su cui è stato possibile erigere un progetto di giustizia multispecie. Questa corrente di pensiero analizza le strutture di potere attraverso le lenti del genere e delle sue intersezioni con altre categorie come quella di razza, classe e specie. Per David Pellow e Amy Fitzgerald, autori di *Ecological defense for Animal Liberation*, i concetti sviluppati dalla tradizione femminista ed eco femminista forniscono la base teorica indispensabile per l'elaborazione del modello di Liberazione Totale.

Il contributo più significativo è senza dubbio l'intersezionalità. L'originalità di Pellow, come anticipato, risiede nel radicalizzare questo strumento, trasformandolo da lente analitica a principio politico-organizzativo. Non si tratta più solo di comprendere che le oppressioni sono interconnesse –come ha magistralmente dimostrato Claire Jean Kim – ma di agire sulla base di questa comprensione della realtà per poter costruire un progetto di giustizia che sia realmente multispecie. Strettamente legati all'intersezionalità sono anche i concetti di relazionalità e costruttivismo sociale. La relazionalità si rivela cruciale per superare quel «pluralismo insensato» come lo definisce Kim – o «vuoto» come lo definisce Pellow – e per comprendere come le diverse categorie sociali – inclusa quella di "specie" - «vengono sviluppate, definite e valutate in relazione le une alle altre»[57]. Il costruttivismo sociale, a sua volta, ci ricorda che queste categorie non sono dati naturali, ma costruzioni sociali, storiche politiche e culturali. Come sintetizzano Pellow e Fitzgerald, riassumendo i contributi della teoria femminista intersezionale e multirazziale:

> In sintesi, le femministe intersezionali-multirazziali hanno contribuito alla nostra comprensione delle disuguaglianze articolando come l'intersezione delle forme di oppressione significhi che le persone sono situate

[57] *Ivi*, 33.

in modo diverso nella società in relazione al potere. Hanno enfatizzato l'importanza di esaminare le categorie non marcate [come 'bianco' o 'umano'], il ruolo della relazionalità, hanno delineato come i significati dati a queste categorie siano socialmente costruiti, e hanno sfidato il pensiero dicotomico che reifica queste forme intersecanti di disuguaglianza[58].

Per Pellow e Fitzgerald è stata quindi la tradizione eco femminista ad aver applicato in modo più sistematico questi concetti alla questione animale, colmando così una lacuna cruciale del pensiero intersezionale tradizionale, spesso fermatosi ai confini dell'umano[59]. In particolare, pensatrici come Carol J. Adams, analizzando il nesso tra patriarcato e specismo, hanno aperto la strada per una riflessione intersezionale oltre la specie. Il progetto di Liberazione Totale riprende e approfondisce questa analisi, focalizzandosi anche sulla critica alla dicotomia cultura/natura – indagata anche dall'ecofemminismo – e considerata la matrice ideologica di ogni forma di dominio. Smantellare questa gerarchia, che «sostiene numerose forme di oppressione umana…così come l'oppressione degli animali non umani»[60], diventa quindi un obiettivo primario del modello elaborato da Pellow.

In conclusione, il contributo del pensiero femminista ed eco-femminista è stato fondamentale per il progetto di Liberazione Totale. Da un lato, hanno fornito la metodologia essenziale per comprendere come sessismo e specismo – e le altre forme di oppressione – sono interrelate, «sia concettualmente che nelle pratiche applicate»[61]. Dall'altro, svela il ruolo pericoloso del dualismo umano/non-umano, questa dicotomia viene ulteriormente esplorata anche da altre prospettive critiche da cui è sorto il paradigma di Liberazione Totale.

3.2. L'eredità della teoria critica della razza

La seconda tradizione di pensiero fondamentale dalla quale il modello di Liberazione Totale trae fondamento è quello della *Critical Race Theory* (CRT). Nata in ambito giuridico statunitense, questa corrente analizza il razzismo non come un mero pregiudizio individuale ma come un fenomeno sistemico e istituzionale, una delle «forze normali, centrali e motrici della società»[62]. Per la CRT, il razzismo è profondamente radicato nelle leggi, nelle istituzioni e nel funzionamento standard della società. A partire da questa tradizione Pellow eredita una considerazione cruciale: se il potere oppressivo non consiste in un'anomalia da correggere, ma il modo stesso in cui il sistema funziona, allora un approccio riformista risulta inadeguato e insufficiente ma è necessario abbracciare una strategia radicalmente trasformativa.

[58] *Ibidem*.
[59] *Ivi*, 34.
[60] *Ivi,* 33.
[61] *Ivi*, 34.
[62] *Ivi*, 36.

Oltre a questo presupposto, sul quale si fonda il modello di Pellow, la CRT fornisce anche lo strumento storico-analitico che comprende il meccanismo dell'animalizzazione come tecnologia del potere. Come già discusso nel secondo capitolo, questa pratica consiste nell'associare gruppi umani a caratteristiche "animalesche" con l'obiettivo di giustificarne la deumanizzazione e l'oppressione. Riprendendo questa riflessione, e in linea con l'analisi di Kim, i due sociologi arrivano ad un'importante conclusione: se l'animalizzazione è uno dei principali meccanismi che perpetuano il razzismo, allora non si potrà combattere efficacemente il razzismo senza combattere anche lo specismo, ovvero il sistema ideologico che conferisce all'animalizzazione stessa il suo potere discriminatorio.

Inoltre, Pellow e Fitzgerald traggono spunto dal celebre concetto elaborato da Lani Guinier e Gerard Torres in *The Miner's Canary*[63], secondo cui le esperienze delle persone razzializzare fungono da "canarino nella miniera", cioè da indicatori precoci di problemi sistemici che minacciano l'intera società. Pellow e Fitzgerald, tuttavia, non si limitano a riprendere questa metafora, ma la radicalizzano e la estendono:

> Potremmo espandere la nozione del canarino nella miniera di Guinier e Torres per includere gli esseri umani vulnerabili, le specie non umane e gli ecosistemi. In un certo senso, sosteniamo di estendere letteralmente quella metafora per includere il minatore, il canarino, la miniera stessa e l'ecosistema in cui tutti e tre sono situati[64].

Attingendo da questa idea, i due sociologi arrivano a considerare la sofferenza animale e la distruzione degli ecosistemi come il "canarino nella miniera". Fuor di metafora, per gli autori vuol dire considerare la violenza inflitta al mondo non umano, non più come una questione secondaria o separata, ma il segnale inequivocabile che l'intero sistema socio-ecologico è tossico e insostenibile per tutti, umani inclusi. La CRT, quindi, fornisce alla Liberazione Totale, non solo la comprensione del razzismo come potere strutturale, ma anche la chiave per leggere la crisi ecologica come una crisi profondamente radicata nelle stesse logiche di gerarchizzazione razziale.

3.3. L'eredità della giustizia ambientale

La terza e forse più diretta fonte intellettuale che ha originato il modello di Liberazione Totale è il campo della Giustizia Ambientale (*Environmental Justice*), l'ambito principale da cui trae origine la riflessione di David Pellow. Come già accennato nel primo capitolo[65], il movimento per la Giustizia Ambientale nasce per denunciare la distribuzione diseguale dei rischi e dei danni ambientali, che colpiscono in modo sproporzionato le comunità di colore, a basso reddito, e indigene. Come scrivono i sociologi, la premessa da cui parte la Giustizia Ambientale è che «le

[63] Lani Guinier, Gerald Torres, *Miner's Canary: Enlisting Race, Resisting Power, Transforming Democracy*, Nathan I. Huggins Lectures, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
[64] *Ivi*, 37.
[65] Si veda cap. I, 34-35.

comunità umane che sperimentano marginalizzazione politica, culturale, sociale ed economica tendono anche a confrontarsi con un'esposizione sproporzionatamente intensa all'inquinamento e ad altri rischi associati all'industrializzazione»[66].

Tra i concetti principali ereditati da questo campo di studi è sicuramente l'inseparabilità tra la "questione sociale" e la "questione ecologica". La Giustizia Ambientale, infatti, ha rotto con l'ambientalismo tradizionale, dimostrando che la salvaguardia dell'ambiente non può ignorare questioni sociali come il razzismo, la povertà e le diseguaglianze. Pellow, non solo adotta questo principio, ma si inserisce in quella che definisce la *Critical Environmental Justice*, ossia una «seconda generazione» di studi che espande ulteriormente l'analisi. A differenza della prima ondata, quest'ultima, non si limita a documentare le disuguaglianze, ma «mette in discussione gli assunti e punti ciechi dei lavori precedenti», abbracciando una maggiore interdisciplinarità ed estende l'analisi per includere «una più forte attenzione a genere, sessualità e, in modo crescente alle nature non umane»[67].

È proprio in questa evoluzione critica che Fitzgerald e Pellow individuano un terreno comune tra la *Environmental Justice* (EJ) e i *Critical Animal Studies* (CAS); anche se i loro focus primari appaiono diversi – la salute delle comunità umane da un lato e la liberazione animale dall'altro – in realtà hanno molto in comune:

> Entrambi i movimenti sfidano e si oppongono a una miriade di forme di gerarchia, disuguaglianza e dominio, che possono includere razzismo, nativismo, classismo, eterosessismo, patriarcato, colonialismo, specismo e naturismo-dominionismo. Non solo rifiutano queste molteplici forme di gerarchia, ma sfidano anche la violenza che tali gerarchie incarnano e autorizzano[68].

Inoltre, un secondo elemento che il modello di Liberazione Totale eredita da questo campo di studi è il suo radicamento materiale. Infatti, sia Pellow che Fitzgerald riconoscono che la EJ non si occupa di concetti astratti, ma analizza come le strutture di potere si manifestino nelle comunità e in luoghi specifici. Allo stesso modo Pellow applica questo approccio per studiare lo specismo, non in astratto, ma come esso si concretizza in luoghi come allevamenti, laboratorio o territori inquinanti che danneggiano simultaneamente umani e non umani.

Infine, gli autori citano i Principi della Giustizia Ambientale, dimostrando come questi in realtà mostrassero già, seppur in nuce, una certa sensibilità multispecie. Infatti, come già notato anche nel capitolo primo[69], si afferma l'«interdipendenza di tutte le specie», dimostrando un impegno a proteggere tutte le forme di vita[70]. In conclusione, come scrivono i sociologi, sia i CAS che l'EJ

[66] Fitzgerald, Pellow, *op. cit.*, 37.
[67] *Ivi*, 38.
[68] *Ibidem*.
[69] Si veda cap. I, 31.
[70] *Ivi*, 39.

sono «attori importanti negli sforzi più ampi per attribuire responsabilità per i danni inflitti agli ecosistemi, ai non umani e alle persone marginalizzate»[71], ponendo così le basi per una convergenza che la Criminologia Verde o *Green Criminology* aiuterà a definire ulteriormente.

3.4. L'eredità della criminologia verde

Infine, Pellow e Fitzgerald inseriscono la Criminologia Verde come quarto fondamento che ha dato origine al framework della Liberazione Totale. Questo campo di studi come analizza i danni contro l'umanità, l'ambiente e gli animali non umani, focalizzandosi non solo sugli atti illegali, ma soprattutto sui danni sistemici causati da attori potenti come le corporation e gli Stati, che spesso operano in modo del tutto legale. Il modello di Liberazione Totale eredita da questa prospettiva tre concetti fondamentali.

Il primo elemento ereditato dalla *Green Criminology* per Pellow e Fitzgerald è dato dallo spostamento del focus analitico dal crimine (*crime*) al danno (*harm*). Infatti, la Criminologia Verde insiste sul fatto che è «importante esaminare i danni socialmente approvati e persino istituzionalizzati contro l'ambiente e gli animali, e non concentrarsi solo su atti individuali di crudeltà»[72]. Questo cambio di prospettiva dal "crimine" al "danno", proseguono gli autori, permette di definire come "violenza" le pratiche legali dell'industria zootecnica o farmaceutica e, al contempo, di inquadrare le azioni legali degli attivisti non come "terrorismo", ma come atti di "giustizia" o "difesa ecologica".

Il secondo elemento ereditato dal modello di Liberazione Totale è dato dalla intrinseca dedizione alla prassi della *Green Criminology*, che si pone come questione centrale: «come possiamo generare un sistema di regolamentazione e intervento umano che fornisca il miglior risultato per l'umano e il non-umano»[73]. Questo orientamento pratico e trasformativo si allinea perfettamente con gli obiettivi prefissati dal modello di Liberazione Totale, che non solo intende comprendere il mondo ma anche cambiarlo attivamente.

Infine, il terzo contributo importante per i sociologi è dato dalla sua analisi critica politico-economica, che fornisce gli strumenti per mappare le strutture di potere. Un concetto chiave che Pellow eredita da questo campo e di cui discuterà ampiamente in *Total Liberation* è quello del «complesso animale-industriale» (*animal-industrial complex*) definito come:

---

[71] *Ibidem*.
[72] *Ivi*, 40.
[73] Rob White, *Crimes Against Nature Environmental Criminology and Ecological Justice*, Devon, Portland, 2008, citato in Fitzgerald, Pellow, 40.

> Una rete, in parte opaca e multipla, di relazioni tra il settore corporativo, i governi e la scienza pubblica e privata. Con le sue dimensioni economiche, culturali, sociali e affettive, essa comprende una vasta gamma di pratiche, tecnologie, immagini, identità e mercati[74].

Questo concetto diventa uno strumento analitico fondamentale per cogliere le reti di potere che legano governi, aziende e scienza nello sfruttamento istituzionalizzato degli animali. In questi termini, l'analisi della Criminologia Verde, quindi è «particolarmente utile per esaminare i vari attori del complesso animale-industriale e, inoltre, come i danni contro gli animali, l'ambiente e gruppi di persone siano strettamente integrati e derivino dalle stesse fonti»[75].

All'interno del saggio *Ecological Defense of Animal Liberation*, infine, viene riportato un esempio significativo che consente di comprendere come la Criminologia Verde permetta di analizzare questi nessi. Nel caso della produzione e del consumo di carne, infatti, è possibile esaminare sia i danni socialmente approvati (cioè, le condizioni degli allevamenti intensivi) sia quelli disapprovati (la crudeltà individuale). Ragionare su questi due piani differenti permette, secondo gli autori, di interrogarsi sul ruolo della politica che sta dietro tali definizioni e di mettere in discussione il ruolo dello Stato nel regolare (o non regolare) tali danni, il tutto all'interno di un'analisi critica politico-economica[76]. È proprio questo approccio a fornire alla Liberazione Totale l'ultimo strumento necessario per una critica completa e sistemica allo sfruttamento animale.

3.5. Un'unica lotta: l'eco delle oppressioni nella teoria della Liberazione Totale

L'analisi appena svolta delle diverse tradizioni critiche rivela come il modello della Liberazione Totale non sia una semplice addizione di diverse prospettive, ma una sintesi organica di cui ogni ambito analizzato offre degli strumenti indispensabili. È infatti proprio dalla convergenza di queste tradizioni che emerge il paradigma di Liberazione Totale, capace di affrontare la natura sistemica e interconnessa delle oppressioni e disuguaglianze.

Se il femminismo critico ha offerto la metodologia fondamentale – l'intersezionalità –, la teoria critica della razza ci ha svelato i meccanismi analoghi che alimentano razzismo e specismo, dimostrando come siano co-costituiti e funzionali l'uno all'altro. La riflessione della Giustizia Ambientale ha ancorato questa analisi al territorio materiale e nei luoghi in cui la violenza socio-ecologica si manifesta. Infine, la Criminologia Verde ha fornito il linguaggio e gli strumenti per definire il conflitto, identificando nello Stato e nelle corporation i principali autori di un danno sistemico, spesso perpetuato nella piena legalità.

---

[74] Mark Twain, «A New American Democracy», *Journal of Deliberative Democracy*, vol. 3, fasc. 1, maggio 2007, citato in Fitzgerald, Pellow, 40.
[75] *Ibidem*.
[76] *Ivi*, 42.

L'emergere della Liberazione Totale non va dunque inteso come il risultato di un modello astratto e imposto dall'alto, ma come un processo teorico-politico che nasce direttamente dalle pratiche e dalle consapevolezze maturate nei movimenti stessi. A partire dagli anni '90, le ali più radicali dell'attivismo ambientalista e animalista hanno iniziato ad assorbire l'influenza delle politiche di giustizia sociale: concetti come l'intersezionalità e il privilegio sociale hanno progressivamente trasformato il linguaggio e le pratiche degli attivisti, portando alla consapevolezza fondamentale che: «non possiamo più comprendere, analizzare o resiste a una singola orma di oppressione in isolamento dalle altre»[77].

Questo nuovo fermento politico, come riportato dai sociologi, ha trovato una sua prima formalizzazione nelle parole dell'attivista e accademico Steven Best, che nel 2010, all'International Meeting for Environmental Ethics, ha utilizzato il termine «Liberazione Totale» per descrivere questo nuovo orizzonte, sintetizzandone perfettamente la portata:

> È fondamentale smettere di considerare la liberazione umana e quella animale come lotte separate. Dobbiamo invece parlare di liberazione totale. Con "liberazione totale" intendo sia il processo teorico di analisi dei movimenti sociali in relazione tra loro, al capitalismo e alle strutture di dominio, sia quello politico, volto a creare alleanze trasversali tra classi, razze, generi e confini nazionali, unendo i principi della giustizia sociale ai diritti degli animali. Un movimento veramente rivoluzionario per la giustizia sociale non può limitarsi a liberare gli esseri umani, ma deve includere tutti gli esseri viventi. Deve fondere la liberazione umana, animale e della Terra in un'unica lotta contro il capitalismo e ogni forma di oppressione. Questo percorso richiede lo smantellamento delle istituzioni e delle gerarchie, inclusa la supremazia umana, e il superamento di ogni forma di discriminazione: non solo razzismo, sessismo, omofobia e abilismo, ma anche le false credenze scientifiche alla base dello specismo[78].

Pellow e Fitzgerald sono consapevoli del fatto che questo percorso sia ancora in evoluzione e che i movimenti ambientalisti radicali, su questo fronte, abbiano raggiunto maggiori successi di quelli animalisti, tuttavia, notano anche che «ci sono significative evidenze che [ciò] sta cambiando»[79]. Esempi concreti dimostrano questa progressiva transizione: il movimento Earth First! Che ha adottato una Anti-Oppression Policy ufficiale che riconosce esplicitamente come le gerarchie della società permeino anche il movimento stesso; analogamente, la North American Animal Liberation press Office (NAALPO), nella sua dichiarazione "In Defense of Total Liberation" ha condannato il linguaggio razzista usato da alcuni attivisti, affermando che «le lotte sono interconnesse, la liberazione di uno non può essere raggiunta senza la liberazione

[77] *Ibidem*.
[78] Citato in Fitzgerald, Pellow, 42.
[79] *Ivi*, 43.

dell'altro»[80]. È proprio questa, infatti, la prospettiva che consente di sfidare efficacemente le relazioni di potere che hanno istituzionalizzato lo specismo e l'antropocentrismo[81].

In questo contesto, per Pellow e Fitzgerald, il framework della Liberazione Totale si pone in continuità e come un'estensione di molti concetti chiave tipici dei CAS, ma con una differenza cruciale: il modello di Liberazione Totale è forgiato e si fonda dalla prassi. Comprendere questa genealogia e i suoi fondamenti teorici permetteranno ora di approfondire con un'analisi più dettagliata dei suoi quattro pilastri – giustizia anti-oppressiva, anticapitalismo, anarchismo e azione diretta – che sono la manifestazione diretta di questo progetto politico radicale.

4. Pilastri della Liberazione Totale

4.1. La ridefinizione della disuguaglianza

Il punto di partenza iniziale da cui ha origine la riflessione di David Pellow in *Total Liberation* è il concetto di disuguaglianza, un tema che, tuttavia, è stato tradizionalmente limitato quasi esclusivamente alle dinamiche umane. L'intento di Pellow è proprio quello di superare questo limite affinché possa essere compreso anche nel mondo non umano:

> La mia ricerca si è sempre concentrata sull'intersezione tra disuguaglianze sociali e politica ecologica, e il mio obiettivo qui è espandere la nostra comprensione della disuguaglianza dando un senso alle relazioni, spesso tese e violente, tra esseri umani, ecosistemi e specie animali non umane[82].

Inoltre, nota il sociologo, che la disuguaglianza non riguarda semplicemente una questione di accesso alle risorse o ai privilegi, ma include anche il valore stesso della vita. Chi, infatti, si trova in una posizione di superiorità rispetto ad altri, non solo detiene più potere materiale, ma secondo Pellow la sua esistenza assume un valore intrinsecamente maggiore all'interno delle gerarchie sociali. Scrive Pellow:

> Ma, cosa più importante — e dal punto di vista della politica ecologica — la tua elevazione al di sopra degli altri significa anche che la tua vita ha un valore maggiore di quella degli altri [...]. Probabilmente possiedi o controlli [...] una parte maggiore del pianeta e dei suoi ecosistemi costituenti rispetto ad altri, probabilmente possiedi o controlli più esseri viventi (e quindi probabilmente produci più morte) di altri, e probabilmente controlli e trai beneficio dai sistemi ideologici che danno significato e legittimità a tali dinamiche[83].

Quindi Pellow, per cercare di superare questi limiti, introduce un concetto originale e cardine del modello di Liberazione Totale, ossia la disuguaglianza socio ecologica (SEI). Questa, a differenza della "disuguaglianza ambientale" – focalizzata unicamente sui danni all'ambiente – e della "disuguaglianza sociale" – focalizzata unicamente sugli esseri umani – analizza le relazioni

---

[80] Nicoal R. Sheen, «In Defense of Total Liberation: A Response to Animal Liberation Canada/USA's Racialized Rhetoric», North American Animal Liberation Press Office, dicembre 4, 2011, https://animalliberationpressoffice.org/NAALPO/2011/12/04/in-defense-of-total-liberation-a-response-to-animal-liberation-canadausas-racialized-rhetoric. Citato in Fitzgerald, Pellow, 45.
[81] *Ibidem*.
[82] *Ivi*, 6.
[83] *Ibidem*.

gerarchiche che intercorrono tra umani, non umani ed ecosistemi. La particolarità di questo modo di intendere la disuguaglianza è data dal fatto che questa riconosce che i danni che producono queste tre sfere sono interconnesse. È infatti questa il vero motore della sua argomentazione:

> Questa è la base di ciò che chiamo disuguaglianza socioecologica; cioè, i modi in cui umani, non umani ed ecosistemi si intersecano per produrre gerarchie — privilegi e svantaggi — all'interno e tra le specie e lo spazio, che alla fine mettono ciascuno a grande rischio[84].

Inoltre, Pellow individua il funzionamento della SEI attraverso tre vettori interdipendenti:

1. Lo *sfruttamento degli ecosistemi* da parte degli esseri umani che danneggia sia gli animali sia gli stessi esseri umani.
2. Lo *sfruttamento di altri esseri umani*, che danneggia sia gli animali che gli ecosistemi.
3. Lo *sfruttamento degli animali non umani*, che danneggia sia gli esseri umani che gli ecosistemi.

Queste dinamiche, sebbene vissute in modo diverso, sono intrinsecamente collegate, rendendo la disuguaglianza «una forma di dominio e controllo su persone, non umani, ecosistemi, il pianeta e la vita stessa»[85] rendendo la lotta contro di essa una questione fondamentale. Per queste ragioni Pellow la definisce un costrutto «innaturale», che richiede un'enorme energia sociale per essere mantenuto e normalizzato.

> La disuguaglianza è, soprattutto, innaturale nel senso che non 'accade e basta' — richiede una grande quantità di energia, lavoro e sforzo istituzionale per produrre e mantenere società diseguali. Questo punto è cruciale perché c'è anche tantissima energia investita nel far sembrare le disuguaglianze uno stato di cose naturale[86].

Ma ancora più problematiche rispetto alle sue manifestazioni pratiche, prosegue Pellow, sono le idee e la cultura che legittimano le disuguaglianze. Il reale bersaglio dei movimenti radicali infatti è proprio questo apparato ideologico che si intende abbattere:

> Non è solo la pratica della disuguaglianza a contribuire alla violenza ambientale e trans-specie; è la costruzione e la persistenza di idee che mantengono queste disuguaglianze [...]. Trovo che le idee che legittimano e supportano la disuguaglianza siano altrettanto consequenziali, se non di più, della disuguaglianza materiale stessa. Quelle idee sono, in definitiva, ciò che questi movimenti sociali stanno combattendo[87].

È dunque su questo concetto originario che si fonda l'intero studio di Pellow. La sua ridefinizione di diseguaglianza, ampliata anche al mono non umano, rappresenta il filo conduttore della sua riflessione e rende il modello della Liberazione Totale, non solo una scelta politica, ma anche una necessità logica per chiunque intenda combattere l'oppressione in tutte le sue forme. Tuttavia, Pellow è consapevole che la semplice riflessione sul modello abolizionista non è

[84] *Ivi*, 7.
[85] *Ivi*, 10.
[86] *Ivi*, 7.
[87] *Ivi*, 10.

sufficiente: per realizzare la sua promessa «i movimenti per la liberazione della terra e degli animali devono affrontare le gerarchie sia all'esterno che al loro interno»[88].

La forza del quadro teorico di Pellow allora, risiede proprio in questa complessità: collega le oppressioni tra specie diverse, adotta una posizione anarchica e anticapitalistica che rifiuta le soluzioni statali tradizionali, e promuove l'azione diretta. È per queste ragioni che in definitiva il modello di Liberazione Totale di Pellow si costituisca come soluzione alle domande che hanno originato questo lavoro di tesi: Pellow elabora un modello di giustizia sociale multispecie che grazie all'imprescindibile ruolo dell'intersezionalità, è capace di fornire un apparato teorico e politico robusto per combattere le lotte contemporanee.

4.2. Liberazione come prassi: etica, anarchismo, anticapitalismo e azione diretta

Il concetto di disuguaglianza socio-ecologica, come appena delineato, costituisce dunque il punto d'origine su cui si innesta il modello di Liberazione Totale elaborato da David Naguib Pellow, fulcro conclusivo di questo lavoro. Il percorso argomentativo svolto finora – dalla necessità di una giustizia multispecie, all'analisi delle diverse tradizioni critiche, fino alla diagnosi intersezionale di Kim – ci conduce al nucleo centrale del lavoro: l'esplorazione e la costituzione del modello abolizionista proposto da Pellow. Come si è visto, questo modello non nasce da un'astrazione filosofica, ma viene sistematizzato e approfondito dal sociologo statunitense a partire da una graduale consapevolezza acquisita dai movimenti ambientalisti e animalisti radicali sulla natura sistemica e interconnessa di tutte le forme di oppressione. Sebbene, come appena citato, sia stato l'attivista e accademico Steven Best a formalizzare il termine, è Pellow a fornire l'analisi più dettagliata e completa, radicando la Liberazione Totale sul campo e trasformando l'intuizione prefigurativa di Best in uno robusto apparato teorico.

Tutte le riflessioni fin qui condotte convergono dunque in una tesi di fondo che questo lavoro, seguendo Pellow, intende affermare in modo definitivo: l'oppressione degli animali non umani non è un fenomeno isolato, ma è intrinsecamente e inestricabilmente legato ad altre forme di oppressione. Le stesse strutture di potere – lo Stato, il capitalismo, la supremazia bianca, il patriarcato, l'abilismo – che sfruttano e opprimono le persone, in particolare le comunità marginalizzare, sono responsabili dello sfruttamento e dell'oppressione del mondo non umano. Di conseguenza, la lotta per la liberazione animale non può che essere parte di una più ampia lotta di liberazione, di *tutti* gli esseri da *tutte* le forme di gerarchia e dominio.

La Liberazione Totale, perciò, diventa la lente attraverso cui analizzare l'origine e il significato dei movimenti di liberazione della terra degli animali. Come discusso nelle sezioni precedenti,

[88] *Ivi*, 11.

questo paradigma emerge in risposta a diverse cause: la crescente minaccia all'sostenibilità del pianeta, l'elitarismo e il riformismo dei movimenti *mainstream*, e infine la potente influenza di altre lotte per la giustizia sociale.

Ora che sono state chiarite la tesi fondamentale, le premesse dai cui questo modelli emerge e i suoi fondamenti teorici e critici è possibile considerare il cuore dell'argomentazione di Pellow. Partendo infatti da questa base teorica e da questo contesto, il sociologo identifica quattro pilastri fondamentali che costituiscono l'impianto della Liberazione Totale. A ciascuno di essi sarà dedicata una sezione, con un'attenzione particolare riservata all'azione diretta, che rappresenta la manifestazione più concreta e probabilmente più controversa di questo progetto politico. I pilastri della Liberazione Totale sono:

1) Un'*etica di giustizia e anti-oppressione* che includa esseri umani, animali non umani ed ecosistemi.
2) L'*anarchismo* come rifiuto del potere stata e di tutte le strutture gerarchiche.
3) L'*anticapitalismo*, basato sulla convinzione che il capitalismo sia una delle principali cause della distruzione socio-ecologica.
4) L'*azione diretta*, intesa come tattiche di confronto, sabotaggio e proposte di alternative politiche.

4.3. Un'etica di giustizia e anti-oppressione per tutti gli esseri

Il primo pilastro su cui si fonda il modello di Liberazione Totale è l'adozione di un'etica di giustizia e anti-oppressione per tutti gli esseri. Questo principio non significa semplicemente estendere la giustizia ad un numero maggiore di soggetti, ma rappresenta una rottura significativa rispetto alle tradizionali ideologie di molti movimenti ecologisti e animalisti. Pellow inizia la sua analisi criticando aspramente nelle narrazioni del tipo «(non)human nature first»[89], ovvero tutte quelle prospettive che, mettendo al primo posto la "natura" o gli "animali", risultano insensibili, se non apertamente ostili, alle questioni di giustizia sociale. Questa critica si intreccia strettamente con quella rivolta all'approccio *single-issue*, già individuato come uno dei limiti dei movimenti *mainstream*. In merito, Pellow osserva:

> L'orientamento 'nature first', basato su un singolo tema (il non umano), riflette una grave assenza di attenzione verso le questioni di giustizia sociale e ambientale, ed è una delle ragioni principali per la nascita del framework della liberazione totale, che articola una sfida più trasformativa: l'oppressione degli umani, dei non umani e degli ecosistemi è interconnessa e deve essere abbattuta simultaneamente[90].

Tuttavia, per Pellow, questa prospettiva oltre ad essere limitante, viene vista come il prodotto diretto del privilegio bianco. L'omogeneità sociale di questi movimenti, come già discusso, li

[89] *Ivi*, 62.
[90] *Ivi*, 66.

porta a ignorare le lotte delle comunità marginalizzate, come evidenziato nel caso del mercato di Chinatown a San Francisco, analizzato da Claire Jean Kim[91]. Nella sua forma più estrema, la narrazione "nature first", priva di un'analisi intersezionale, può condurre a posizioni apertamente razziste, come il nativismo anti-immigrati di alcuni pionieri di Earth First! o la disumanizzazione implicita in chi vede le pandemie che colpiscono il Sud del mondo come una "soluzione" alla sovrappopolazione[92]. L'etica di giustizia e anti-oppressione nasce allora come una risposta necessaria a questa cecità morale, rifiutando la falsa separazione tra una giustizia solo umana e una giustizia solo animale e proponendo un modello in cui la giustizia per gli ecosistemi è inseparabile da quella per gli umani e gli animali.

Inoltre, questa proposta etica realizza politicamente un'intuizione che trova un potente parallelo nell'etica del riconoscimento (*ethics of mutual avowal*) analizzata da Claire Jean Kim[93].

Se in *Dangerous Crossing*, Kim conclude con la necessità di un'etica basata sul riconoscimento reciproco delle proprie vulnerabilità e privilegi, Pellow sembra accogliere questa prospettiva, trasformandola in un'istanza politica attiva. È in questo senso che l'etica di giustizia e anti-oppressione può essere letta come l'incarnazione politica dell'etica del riconoscimento di Kim, dove il "riconoscimento" diventa sia il riconoscimento di un nemico comune – la matrice di potere sistemico –, sia un riconoscimento esteso che include gli animali e gli ecosistemi non come oggetti passivi, ma come soggetti attivi.

Se quindi Kim ci ha mostrato la necessità etica di "riconoscerci" a vicenda, Pellow, attraverso la sua analisi, documenta come questa pratica stia già emergendo nell'attivismo radicale. Egli nota infatti, che a partire dalla fine degli anni '90, vi è stata una crescente «convergenza tra gli attivisti radicali della terra e della liberazione animale attorno a un appello per la giustizia e una politica anti-oppressione focalizzata su persone, animali non umani ed ecosistemi»[94].

Questi attivisti, conclude Pellow: «cercavano di riconoscere i danni che gli umani perpetrano regolarmente contro gli ecosistemi e gli animali non umani come un riflesso e un collegamento ai sistemi di oppressione all'interno della società umana»[95].

---

[91] Si veda cap. III, 88.

[92] Pellow, *op. cit.*, 62-63. La critica di Pellow a queste prospettive è documentata da posizioni realmente esistite all'interno del movimento ambientalista radicale Earth First!. In particolare, Pellow riporta alcuni episodi in cui sono state promosse tesi nativiste e anti-immigrati in cui si sosteneva che l'immigrazione dall'America Latina fosse una delle principali cause del degrado ambientale negli Stati Uniti. Questa logica malthusiana, che identifica la sovrappopolazione umana come il nemico principale, può raggiungere esiti estremi. Pellow riporta anche l'inquietante episodio di alcuni attivisti di Earth First! che, durante un raduno, cantarono una canzone che celebrava la pandemia di Ebola come «la nostra salvezza», mostrando una profonda insensibilità razziale e disumanizzazione delle vittime africane della malattia. Questi esempi dimostrano come un approccio "Nature First" se privo di un'analisi intersezionale, rischia di produrre logiche razziste.

[93] Si veda cap. III, 99.

[94] Pellow, *op. cit.*, 66.

[95] *Ibidem*.

La Liberazione Totale allora, lontana dall'essere un'utopia, diventa la formalizzazione di una consapevolezza crescente che estende questo riconoscimento a tutti gli esseri viventi, ponendo le basi per una giustizia "per tutti" che sia *realmente* multispecie.

Ma cosa si intende concretamente per "giustizia per tutti gli esseri"? In filosofia, le generalizzazioni universalistiche sono sempre rischiose. Pellow ne è consapevole e, pur proponendo un orizzonte radicalmente inclusivo, lo fa con cautela, evitando definizioni astratte. Al contrario, la sua concezione di giustizia è intrinsecamente legata alla prassi dei movimenti radicali e si definisce in termini negativi, ovvero come una forma di «rimozione dell'ingiustizia», come egli stesso scrive:

> Esistono infiniti modi per definire la giustizia, ma se i movimenti radicali mirano a confrontarsi con le radici di un problema, ne consegue che la giustizia potrebbe essere descritta come l'eliminazione o la prevenzione delle condizioni che producono l'ingiustizia[96].

Questa definizione, pragmatica e orientata all'azione, permette a Pellow di evitare le trappole di una teoria ideale, focalizzandosi sull'identificare e smantellare ciò che *produce* l'ingiustizia. Su questa base, egli scompone il concetto di "giustizia totale" nelle sue dimensioni: la giustizia per gli ecosistemi, per gli animali non umani e per gli esseri umani.

4.3.1. Giustizia per gli ecosistemi

Il primo livello di questa giustizia totale si fonda su un presupposto ecocentrico, che riconosce un valore intrinseco agli ecosistemi, indipendentemente dalla loro utilità per gli esseri umani. Questa visione, che accoglie le intuizioni della *Deep Ecology*[97], sposta il centro morale dall'uomo alla comunità biotica nel suo complesso. Vengono riportate le parole di alcuni attivisti che hanno espresso l'importanza di questa prospettiva, ad esempio come la testimonianza di un attivista in una lettera all' Earth First! Journal in cui scrive: «dobbiamo squarciare il velo del lavaggio del cervello per vedere il mondo per come è veramente – profondamente complesso, meraviglioso, interconnesso e interdipendente – e per vedere il nostro posto al suo interno»[98].

Tuttavia, Pellow sottolinea una differenza cruciale tra questa prospettiva e il pensiero ecologico tradizionale: mentre il linguaggio assomiglia fortemente a quello della *Deep Ecology*, «all'interno dei circoli ambientalisti radicali, esso porta con sé un'urgenza e un appello all'azione diretta generalmente assenti dagli scritti tradizionali sulla Deep Ecology»[99]. Questa convinzione etica

---

[96] *Ivi*, 67.
[97] La *Deep Ecology* è una corrente filosofica introdotta da Arne Naess negli anni Settanta che propone un approccio ecocentrico alla questione ambientale. Tale corrente filosofica si distingue per una critica radicale all'antropocentrismo moderno, sostenendo il valore intrinseco di ogni forma di vita.
[98] *Ibidem*.
[99] *Ibidem*.

quindi, non si esaurisce nella riflessione teorica, ma si traduce immediatamente in un imperativo per l'azione.

Questa visione olistica è ciò che lega indissolubilmente la giustizia per gli ecosistemi a quella per gli animali non umani. Vengono riportate da Pellow le parole dell'attivista Nik Hensey che ha espresso magistralmente questa connessione, mostrando come il riconoscimento del valore intrinseco funga da principio unificante.

> Penso che l'ambiente, il pianeta, la natura abbiano un valore intrinseco, separato dal valore finanziario che gli viene attribuito. Esattamente allo stesso modo in cui un animale ha una vita e un valore indipendenti da quanto valga la sua pelle o quanto latte possa produrre. Adottare questo approccio... significa necessariamente avere una filosofia che cerca di raggiungere una liberazione completa, la libertà o la cessazione dello sfruttamento[100].

La giustizia per gli ecosistemi allora, nel quadro della Liberazione Totale, riconosce il diritto del mondo vivente ad esistere e prosperare liberamente, un principio che, come espresso da Hensey, conduce logicamente alla necessità di una liberazione totale da ogni forma di sfruttamento.

4.3.2. Giustizia per i non umani

La seconda sfera della giustizia considerata da Pellow è una conseguenza logica della prima: la cura per gli ecosistemi si estende naturalmente a quella per i singoli animali che li abitano. Come emerge dalle parole degli attivisti citati da Pellow, la lotta contro lo specismo si fonda su un principio di parità morale: le vite degli animali, la loro sofferenza e la loro ricerca della gioia contano tanto quanto le nostre, eppure ogni costume e istituzione della nostra società è schierata contro di loro. È questa ingiustizia fondamentale che gli attivisti definiscono «un oltraggio»[101].

Pellow riporta alcune delle interviste fatte ad alcuni esponenti dei movimenti nei quali ha riscontrato una risposta unanime alla domanda su quale sia, secondo loro, la causa dello sfruttamento e della distruzione della vita non umana: «molti hanno affermato che la radice del problema è un profondo fenomeno culturale: lo specismo, o un'attitudine di avere *bias* in favore degli interessi dei membri della propria specie contro le altre specie»[102]. Le testimonianze raccolte nel suo libro descrivono lo specismo come un'ideologia pervasiva, profondamente radica, difficile da sfidare, e la cui portata è talmente vasta da risultare schiacciante[103]. Particolarmente significativa è la riflessione dell'attivista Josh Harper, che descrive la frustrazione nel vivere in un mondo strutturalmente specista:

---

[100] *Ivi*, 68.
[101] Ivi, 69.
[102] *Ibidem.*
[103] *Ivi*, 69.

> Voglio dire, arrivi a un punto, come attivista per i diritti degli animali, in cui sei una parte statisticamente così insignificante della popolazione. Sai, ovunque vai, le persone sono avvolte nelle pelli di creature che tu consideri tue pari. Entri in un negozio, ed è una mostra di atrocità ovunque ti giri. Arrivi al punto in cui senti che a nessuno importa... perché non c'è mai stato un olocausto umano nella storia che possa essere paragonato al numero di vite animali spezzate in un solo anno... Uccidiamo più animali ogni singolo anno di quanti esseri umani abbiano mai camminato su questo pianeta[104].

Tuttavia, questa critica radicale allo specismo, all'interno del progetto di Liberazione Totale, non può e non deve esaurirsi in una lotta separata per i soli animali. Infatti, come conclude Pellow, per gli attivisti che abbracciano questa visione olistica, quel «cerchio della vita»[105] deve necessariamente includere una richiesta di giustizia e di libertà anche per gli esseri umani. È proprio questa insistenza sull'inseparabilità delle lotte che ci conduce alla terza e più innovativa dimensione della giustizia totale.

4.3.3. Giustizia per gli umani

La terza dimensione della giustizia, forse la più originale e innovativa nel modello di Liberazione Totale, consiste nell'affermazione che non può esistere giustizia per la Terra e per gli animali senza una giustizia parallela per gli esseri umani. È in questo punto che il modello proposto da Pellow si distingue radicalmente da ogni prospettiva che escluda l'umano, evidenziando come gli attivisti radicali stiano progressivamente interiorizzando una visione intersezionale e inclusiva. Pellow evidenzia come:

> I movimenti per i diritti ambientali e animali sono stati giustamente accusati di dare priorità alla protezione degli animali non umani e degli ecosistemi rispetto ai bisogni degli esseri umani, in particolare delle comunità di colore, delle popolazioni della classe lavoratrice, degli immigrati e dei popoli indigeni. [...] Tuttavia, i membri delle ali radicali di ciascun movimento hanno recentemente iniziato a confrontarsi con questioni come la supremazia bianca, il razzismo, il patriarcato, le disuguaglianze di classe, l'omofobia, il nativismo e il privilegio sociale. In altre parole, questi attivisti stanno integrando una seria critica di giustizia sociale nelle loro politiche – un elemento centrale del framework della liberazione totale[106].

Questa integrazione non è un'aggiunta casuale, ma al contrario è una condizione di possibilità necessaria per una lotta di liberazione che sia efficace. Pellow, documenta come questa consapevolezza sia emersa proprio attraverso un doloroso ma necessario processo di auto-riflessione critica sul privilegio, in cui gli attivisti (prevalentemente bianchi) hanno iniziato a riconoscere come le loro stesse identità e pratiche potessero riprodurre forme di esclusione[107].

Questa auto-riflessione inoltre, prosegue Pellow, si è tradotta anche in pratiche concrete volte a trasformare la cultura interna dei movimenti[108]. Il sociologo continua l'analisi, evidenziando

---

[104] *Ivi*, 70.
[105] *Ibidem*.
[106] *Ivi*, 71.
[107] *Ivi*, 72.
[108] Tra gli esempi più significativi in ambito europeo e italiano possono essere citati il movimento transfemminista Non Una di Meno, che ha strutturato la sua azione politica su un piano esplicitamente intersezionale, legando la lotta contro la violenza di genere a quella antirazzista, anticapitalista e per i diritti delle persone LGBTQ+. Cfr. «Non una

come i molti attivisti stiano imparando dalle tensioni passate e presenti con le comunità indigene e di colore, giungendo alla consapevolezza che «uno degli approcci più importanti per la costruzione del movimento dovrebbe essere lo sviluppo dei principi e pratiche anti-oppressione e antirazziste all'interno dei loro ranghi[109]. Un esempio emblematico è quello già citato della costituzione della *Anti-Oppression Policy* ufficiale di Earth First!, creata per affrontare attivamente comportamenti razzisti, sessisti e omofobi.

Oltre al lavoro di trasformazione interna, questi movimenti si impegnano sempre più in pratiche di *alliance politics* e solidarietà attiva. Tuttavia, tale processo risulta spesso complesso, poiché «casi di omofobia, razzismo, patriarcato, insensibilità, elitarismo e cecità al privilegio» hanno storicamente minato le collaborazioni[110]. Tuttavia, molti attivisti stanno lavorando per cercare alleanze e questa solidarietà si manifesta in molteplici casi documentati da Pellow: dalla lotta antirazzista – come la collaborazione di Earth First! contro il Ku Klux Klan[111] - ad una crescente sensibilità verso le comunità LGBTQ[112].

Pellow, tuttavia, mette in guardia contro una solidarietà superficiale. Invocare o rivendicare solidarietà senza motivo senza un invito esplicito e un approccio rispettoso può, al contrario, «riflettere e rafforzare il privilegio bianco, la supremazia umana, l'arroganza e gli approcci coloniali»[113]. La vera solidarietà, quindi, richiede un lavoro costante di auto-critica e il riconoscimento della complessità e delle dinamiche di potere interne anche alle comunità oppresse. Nessuna comunità, infatti, è monolitica o omogenea, ma al suo interno possono coesistere posizioni opposte, come lo stesso Pellow scrive:

> È giunto il momento che le persone privilegiate nominino queste oppressioni e agiscano per contrastarle, ma devono farlo con rispetto. Ciò che rende la politica della solidarietà ancora più complessa è che nessuna comunità con cui si cerca solidarietà è uniformemente oppressa o omogenea; esistono sempre visioni multiple e conflittuali su ogni questione. Inoltre, all'interno di tali comunità vi sono spesso elementi privilegiati e oppressivi (alcuni membri possono essere pro-imperialisti, omofobi o patriarcali, ad esempio). Se sono proprio questi membri a estendere l'invito agli "esterni", tali pratiche possono essere considerate oppressive da altri membri della stessa comunità[114].

Questa consapevolezza, che rifiuta ogni idealizzazione delle comunità oppresse e invita a una solidarietà situata e riflessiva, costituisce il cuore pulsante del primo pilastro della Liberazione

---

di meno», https://nonunadimeno.wordpress.com/. Un altro episodio particolarmente significativo in contesto europeo è invece stato quello dell'occupazione della foresta di Hambach in Germania, dove gli attivisti ambientalisti hanno sviluppato protocolli formali per la gestione dei conflitti e la prevenzione di comportamenti sessisti e discriminatori, creando anche spazi dedicati e più sicuri per donne e persone non binarie. Cfr. Carina Liersch, Peter Stegmaier, «Keeping the forest above to phase out the coal below: The discursive politics and contested meaning of the Hambach Forest», *Energy Research & Social Science*, vol. 89, 2022, 102537.

[109] *Ivi*, 73.
[110] *Ivi*, 78.
[111] *Ivi*, 80.
[112] *Ivi*, 81.
[113] *Ivi*, 83.
[114] *Ivi*, 83.

Totale: un'etica della giustizia che non si accontenta di estendere diritti, ma che si interroga su come agire sulle relazioni di potere che li condizionano.

4.3.4. Connettere i punti: l'intersezionalità estesa come fondamento etico

In definitiva, le tre dimensioni della giustizia appena analizzate – per gli ecosistemi, per i non umani e per gli umani – non sono da considerare come delle sfere separate, ma aspetti interdipendenti di un'unica etica della giustizia. Per realizzare questa sintesi, è stato fondamentalo estendere la teoria dell'intersezionalità oltre i suoi confini tradizionali. Una delle intuizioni chiave di Pellow è che:

> Gli attivisti della liberazione della terra e degli animali articolano una teoria dell'intersezionalità che espande il concetto tradizionale oltre gli esseri umani per includere le specie non umane e gli ecosistemi. Essi sostengono che la relazione diseguale tra le società umane e gli ecosistemi sia rafforzata e riflessa nelle disuguaglianze sociali tra le persone[115].

In questa visione, quindi, non esiste una gerarchia delle lotte. La battaglia per gli animali, quella per gli ecosistemi e quella per la giustizia sociale umana non sono fronti separati, ma facce della stessa medaglia. Questa profonda convinzione della loro inseparabilità è il fulcro del modello della Liberazione Totale[116].

Questa intuizione trova la sua espressione più lucida nel pensiero eco femminista, come dimostrano le parole dell'attivista e studiosa pattrice jones[117] che possiamo considerare come emblematiche di questa visione olistica: «tutto è connesso a tutto il resto. Ciò significa che il vecchio slogan anarchico – 'nessuno è libero finché gli altri sono oppressi' – è letteralmente vero»[118].

Questo primo pilastro, quindi, fornisce la base etica indispensabile su cui si costruiranno gli altri pilastri – l'anticapitalismo, l'anarchismo e l'azione diretta – che caratterizzano il modello di Liberazione Totale. È, dunque, in definitiva, la comprensione che tutte le oppressioni sono interconnesse a rendere politicamente necessario un approccio che le sfidi tutte simultaneamente.

4.4. Anarchismo e anticapitalismo

Se il primo pilastro della Liberazione Totale fornisce la base etica e intersezionale del framework, il secondo e il terzo – l'anarchismo e l'anticapitalismo – ne costituiscono il nucleo politico e strutturale. Come Pellow sottolinea, questi due concetti sono tra di loro intrecciati, poiché entrambi si oppongono alle istituzioni centrali che alimentano la disuguaglianza socio-

---

[115] *Ibidem.*
[116] *Ivi*, 85.
[117] pattrice jones (scritto in minuscolo per esprimere orizzontalità e rifiuto delle gerarchie) è un'attivista eco-femminista e co-fondatrice del VINE Sanctuary. Le sue analisi collegano lo specismo ad altre forme di oppressione, promuovendo un approccio intersezionale alla giustizia.
[118] *Ibidem*.

ecologica: lo Stato Capitalista e il potere monopolistico[119]. Davanti a questa istituzionalizzazione dell'oppressione, i movimenti radicali rispondono con un orientamento anarchico e anticapitalista, ritenendo che le strategie tradizionali non siano più sufficienti. Al contrario, diventa necessario rifiutare questo tipo di sistema e promuovere alternative fondate sulla democrazia diretta e sul superamento dello sfruttamento politico. Pur essendo strettamente interconnessi, anarchismo e anticapitalismo verranno analizzati separatamente, in linea con l'impostazione metodologica adottata da Pellow.

4.4.1. Anarchismo

L'anarchismo, come emerge dall'analisi di Pellow, non va inteso in senso stereotipato ma come una teoria e una pratica politica antiautoritaria. Pellow chiarisce fin da subito che l'anarchismo espresso dagli attivisti radicali non è la "ribellione giovanile" spesso liquidata dai media, ma

> Questi anarchici si oppongono allo Stato, ma principalmente perché rifiutano il governo autoritario, la repressione e il primato dei diritti di proprietà sui bisogni di tutti gli esseri viventi. Al contrario, essi danno priorità al processo decisionale democratico, alla cooperazione, all'aiuto reciproco e alla costruzione di comunità tra la gente comune[120].

Questa tendenza anarchica, che Pellow descrive come in «grande crescita» all'interno dei movimenti radicali[121], non deve perciò essere intesa come una sovversione caotica, ma come una profonda critica allo Stato, inteso non solo come l'entità che, secondo Max Weber[122], detiene il «monopolio sull'uso legittimo della forza fisica, o della violenza»[123], ma anche come una struttura intrinsecamente gerarchica e corruttibile, il cui scopo è perpetuare la disuguaglianza.

Secondo l'analisi Pellow, i movimenti radicali identificano due strumenti principali attraverso cui lo Stato impone il suo potere oppressivo: la proprietà privata e la cittadinanza.

La prima, definita da Pierre-Joseph Proudhon[124] come un «furto»[125] è vista come la fonte primaria della disuguaglianza sociale. Tuttavia, il sociologo statunitense specifica che Proudhon non si riferiva al possesso personale, ma definiva il problema come la «somma dei suoi abusi: competizione, isolamento degli interessi, monopolio, privilegio, accumulazione di capitale... lo

---

[119] *Ivi*, 93.
[120] *Ivi*, 95.
[121] *Ivi*, 94.
[122] *Ibidem*.
[123] Max Weber, *The vocation lectures*, David Owen, Tracy B. Strong (a cura di), (tradotto da) Rodney Livingstone, Indianapolis Cambridge, Hackett Publishing Company, 2004. Citato in Pellow, *op. cit.*, 94. Con queste parole Weber intende che solamente lo Stato può esercitare la forza in modo riconosciuto come legittimo dal diritto, distinguendosi così da altre forme di potere non autorizzate. Per Weber, questa prerogativa è una condizione essenziale per la stabilità e il funzionamento dell'ordine politico moderno.
[124] Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), è considerato il padre dell'anarchismo moderno ed elaborò una critica radicale alla proprietà privata. La sua proposta si fonda sull'idea di una società basata su liberi accordi tra individui e cooperative, senza intervento statale, né sfruttamento capitalistico. Cfr. Proudhon, Pierre-Joseph, *Che cos'è la proprietà?*, (tradotto da) Spriano, Paolo, Milano, SE – Società Editrice, 2016.
[125] Pellow, *op. cit.*, ,95.

sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo»[126]. In questa visione, lo Stato esiste primariamente per proteggere questo sistema a scapito delle necessità della collettività.

Il secondo strumento di potere statale, la cittadinanza, diventa così un meccanismo di esclusione gerarchica. Pellow fa propria questa diagnosi anarchica, dimostrando come essa sia tutt'altro che un'idea marginale. A sostegno di ciò, egli nota che, per quanto riguarda gli Stati Uniti, un'intera tradizione di studi critici ha confermato questa realtà: «filosofi, storici, sociologi e studiosi di diritto critico hanno ampiamente dettagliato come lo Stato (usando la legge) abbia storicamente definito la cittadinanza statunitense in modi razzisti, classisti, eterosessisti, patriarcali, ageisti, politici e specisti»[127].

In questa prospettiva, gli animali non umani rappresentano l'esempio ultimo di esclusione dalla sfera della giustizi e ciò, come si è visto, era stato già ampiamente notato dal pensiero eco femminista e dagli studiosi degli *Animal Studies* che considerano l'umanità come uno «status privilegiato e immeritato, usato dallo Stato per escludere legalmente altre specie»[128]. Tuttavia, Pellow nota, che questa dinamica, non è limitata unicamente ai non umani:

> È bene chiarire: la non-umanità è un qualificatore importante non solo perché esclude gli animali non umani dall'avere diritti, ma anche perché è stata estesa, nel passato e nel presente, ad alcuni esseri umani visti come 'non pienamente umani'. Ciò ha incluso, tra gli altri, le persone incarcerate, vari gruppi di immigrati, le popolazioni razzializzate, le persone diversamente abili, le persone LGBTQ e i poveri[129].

Davanti, quindi, alla convinzione che lo Stato utilizzi la proprietà per generare disuguaglianza e la cittadinanza come strumento di esclusione, la prospettiva anarchica si propone come un ritorno alla libertà e alla giustizia per tutti. Pellow stesso lega questa visione anarchica alle prospettive critiche già considerate, in particolare quella dell'ecofemminismo, sottolineando come l'anarchismo diventi il veicolo politico per realizzare una giustizia totale:

> L'ecofemminismo e la teoria della Liberazione Totale lega l'ecologia politica alle categorie sociali della differenza invocando 'la fine di tutte le oppressioni, sostenendo che nessuno tentativo di liberare le donne (o qualsiasi altro gruppo oppresso) potrà avere successo senza un uguale impegno per la liberazione della natura'. L'anarchismo ci riconduce alla libertà e alla giustizia per tutti[130].

Tuttavia, la prospettiva anarchica non si esaurisce unicamente in una critica al potere costituito, ma ambisce anche ad un progetto costruttivo attraverso la creazione di forme di organizzazione sociale alternative. Questo ci conduce ad un concetto centrale della visione anarchica: la «politica prefigurativa»[131]. Con questo termine si intende un approccio in cui le pratiche interne di un movimento – come l'egualitarismo e il processo decisionale basato sul consenso – riflettono già

---

[126] *Ibidem.*
[127] *Ivi*, 96.
[128] *Ibidem*.
[129] *Ivi*, 97-98.
[130] *Ibidem.*
[131] *Ivi*, 99.

nel presente i valori della società futura che si desidera costruire. Pellow lo documenta attraverso esempi concreti quali il Common Ground Collective e le pratiche della Cascadia Forest Alliance[132].

La peculiarità della visione anarchica, inoltre, è che questa si traduce naturalmente in tattiche di azione diretta. Poiché gli attivisti non riconoscono la legittimità dello Stato, si sentono giustificati a violarne le leggi per prevenire danni maggiori. Questo, a sua volta, innesca la repressione statale, creando un circolo che alimenta e conferma le convinzioni anarchiche. Il fenomeno del *Green Scare*, già menzionato, è visto dagli attivisti come la prova definitiva dell'oppressività intrinseca dello Stato.

È in questo contesto di lotta e resistenza che, secondo Pellow, l'anarchismo si rivela il quadro teorico più adatto a ospitare un'analisi pienamente intersezionale. A questo proposito, egli riporta la significativa testimonianza di Ashanti Alston, ex membro delle *Black Panthers*, che vede nella prospettiva anarchica un'apertura unica verso la comprensione di tutte le forme di oppressione:

> Anche all'interno della comunità anarchica bianca, sento davvero che, tra tutti i gruppi, la mentalità anarchica è ancora aperta a comprendere tutte le diverse oppressioni, che non sono bloccati sull'idea che 'è solo il sistema là fuori e devi cambiare il sistema'. [...] Già oggi, gli anarchici si confrontano con i movimenti che silenziano le persone queer, le persone di colore, anche a livello di età – l'ageismo, l'abilismo. E quando iniziamo a parlare di come abbiamo messo noi stessi come esseri umani al centro di tutto [specismo], penso che sia una cosa grandiosa[133].

L'anarchismo quindi, nella sua forma più evoluta, diventa il contenitore politico per un'etica radicalmente inclusiva. Come sintetizza Pellow dopo aver presentato questo pilastro, la prospettiva anarchica si pone come l'antitesi politica di uno stato moderno intrinsecamente autoritario e fondato sull'esclusione:

> Se la formazione dello stato moderno è necessariamente autoritaria, monopolistica, razzista, specista/dominionista ed etero patriarcale, l'anarchismo è, in opposizione, un sostenitore di valori e pratiche che consentono la libertà e l'egualitarismo per tutti gli esseri – umani, non umani ed ecosistemici[134].

4.4.2. Anticapitalismo

Strettamente legato alla critica anarchica dello Stato è il terzo pilastro della Liberazione Totale: l'anticapitalismo. Come osserva Pellow, infatti, la teoria anarchica e i movimenti impegnati in una giustizia anti-oppressione sono «generalmente anche anticapitalisti»[135], poiché riconoscono

---

[132] Cfr. Pellow, *op. cit.*, 104-105. La Common Ground Collective è un'organizzazione anarchica co-fondata da scott crow a New Orleans dopo l'uragano Katrina (2005). Pellow la cita come esempio di mutuo soccorso e aiuto diretto fornito alla popolazione in assenza dello Stato, incarnando la prassi costruttiva dell'anarchismo. La Cascadia Forset Alliance è invece un gruppo radicale di difesa delle foreste noto per la sua struttura non gerarchica. Pellow la cita come esempio di politica prefigurativa, in quanto utilizzava il processo decisionale basato sul consenso per incarnare al suo interno i valori di democrazia diretta che il movimento promuove per la società.
[133] Pellow, *op. cit.,*109-110.
[134] Pellow, *op. cit.*, 99.
[135] *Ivi*, 111.

nello Stato l'apparato politico che protegge la logica economica dello sfruttamento[136]. La critica portata avanti dai movimenti radicali però non è generica, ma specifica e multiforme, e identifica il capitalismo come il sistema operativo che alimenta e connette tutte le forme di oppressione che il modello abolizionista propone di smantellare.

Il presupposto fondamentale che alimenta questa visione è dato dal fatto che il sistema capitalistico è ecologicamente e socialmente insostenibile, basato su uno sfruttamento infinito di risorse. Per meglio render conto dei danni sistemici che esso produce, Pellow si serve del concetto di matrice marxista della «spaccatura metabolica o ecologica» (*metabolic or ecological rift*)[137], che indica una frattura profonda tra i processi sociali umani e i cicli naturali, causata da un sistema di produzione capitalistica[138]. Ereditando quindi la critica marxista, vengono identificate due contraddizioni strutturali che ne evidenziano l'insostenibilità ecologica e sociale.

La prima contraddizione è la «legge generale assoluta dell'accumulazione capitalista»[139], ovvero quella tendenza intrinseca alla sovrapproduzione. Questo processo, come scrive Pellow, «risulta in vaste disuguaglianze, con grande ricchezza a un estremo dello spettro sociale e miseria e povertà all'altro»[140]. La seconda contraddizione invece, vista come conseguenza diretta della prima, viene definita da James O'Connor[141] come «la legge assoluta del degrado ambientale»[142]. L'accumulazione di ricchezza da parte di una minoranza, infatti, è resa possibile «dall'esaurimento degli ecosistemi, dalla distruzione degli habitat, dall'inquinamento, e dal danno al terreno socio-ecologico locale […]. In altre parole, il capitalismo deteriora in modo autodistruttivo le condizioni necessarie alla sua esistenza»[143].

Un modello dinamico che illustra emblematicamente questa logica è la teoria definita come il «*tapis roulant* della produzione» (*traedmill of production*)[144]. Questo concetto viene utilizzato per

---

[136] *Ibidem*.
[137] La «spaccatura metabolica» o «ecologica» è un concetto di matrice marxista, concettualizzato dal sociologo John Bellamy Foster, per descrivere la rottura dei cicli naturali e dello scambio materiale tra società e ambiente causata dalla logica produttiva del capitalismo. Secondo questa teoria, lo sfruttamento sociale e quello ecologico sono due facce della stessa frattura sistemica. Cfr. John Bellamy Foster (a cura di), *Marx's ecology: materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2010. Dello stesso autore, «Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology», *American Journal of Sociology*, vol. 105, fasc. 2, settembre 1999, pp. 366–405. Citato in Pellow, *op. cit.,* 111.
[138] *Ibidem*.
[139] John Bellamy Foster, Brett Clark, Richard York (a cura di), *The ecological rift: capitalism's war on the earth*, New York, Monthly Review Press, 2010 citati in Pellow, *op. cit.*, 111.
[140] *Ibidem*.
[141] James O'Connor è un sociologo e teorico dell'economia politica, ha formulato la teoria della "seconda contraddizione del capitalismo" secondo cui il sistema capitalistico non solo entra in crisi per contraddizioni interne tra capitale e lavoro, ma anche per degrado delle condizioni di produzione – come la natura, la forza lavoro e gli ecosistemi – che il capitale tratta come merci. Cfr. Martin O'Connor (a cura di), *Is capitalism sustainable? political economy and the politics of ecology*, Democracy and ecology, New York, Guilford Press, 1994.
[142] O'Connor, *op. cit.*, citato in Pellow, *op. cit.,* 111.
[143] *Ivi*, 112.
[144] *Ibidem*.

esemplificare il processo capitalista e la sua insostenibilità e il perché un atteggiamento riformista è destinato al fallimento. Questo ciclo è sostenuto attivamente dallo Stato, che ha bisogno della crescita economica per la propria legittimità, rafforzando così il legame inestricabile tra critica al capitale e critica allo Stato. A conferma della natura contraddittoria del modello, Pellow sottolinea:

> La logica di un tale sistema impone che investimenti sempre maggiori nella crescita economica porteranno a soluzioni per le crisi socio-ecologiche che il sistema stesso ha causato in primo luogo. Di conseguenza, investitori, stato, consumatori e popolazioni lavoratrici intensificano il loro impegno per la crescita economica [...] Queste azioni creano un ciclo autodistruttivo di logica torturata, in cui la soluzione al degrado ecologico consiste nell'approfondire l'investimento della società in un sistema che è intrinsecamente dannoso per l'ecologia[145].

Questo ciclo vizioso dimostra la natura paradossale e autodistruttiva del capitalismo, da qui diventa quindi necessario un radicale cambio di paradigma per riuscire a smantellare questo sistema e ambire alla creazione di un sistema alternativo: è questo quindi il terzo pilastro della Liberazione Totale.

Per Pellow, dunque, la prospettiva anticapitalistica non è una scelta ideologica, ma una conclusione logica: un sistema basato su una crescita infinita su un pianeta con risorse limitate è, per definizione, destinato al collasso. Metaforicamente, la Liberazione Totale intende scendere da questo «tapis roulant», prima che sia troppo tardi.

Un'altra caratteristica che rende il capitalismo particolarmente insidioso è la sua attiva protezione e promozione da parte dello Stato e delle grandi corporation, in particolare nel settore agroalimentare e biotecnologico[146]. Questa collusione tra potere statale e interessi privati rappresenta una delle ragioni principali per cui la critica anarchica e quella anticapitalista convergono in un fronte comune.

La critica al capitalismo si estende inevitabilmente a quella dell'imperialismo: poiché il capitalismo necessita costantemente di nuovi mercati e risorse da sfruttare, esso riproduce logiche coloniali su scala globale. Come si è visto, molti dei movimenti *mainstream* sono ciechi rispetto al «ruolo dell'impero nel plasmare sia il dominio sulla natura non umana, sia le loro stesse strategie miopi e problematiche»[147]. Al contrario, Pellow nota che invece all'interno dei movimenti radicali questa consapevolezza antimperialista si sta progressivamente consolidando.

Un esempio emblematico riportato da Pellow è quello dell'imperialismo "alimentare", ovvero l'imposizione di OGM ai Paesi del Sud del mondo da parte di corporation come Monsanto,

---

[145] *Ibidem*.

[146] Cfr. *ivi*, 114, 117. Pellow riporta casi specifici di collusione tra Stato e capitale, un caso emblematico è il caso Monsanto, i cui dirigenti hanno ricoperto ruoli chiave in agenzie governative come la FDA (Food and Drug Administration) e l'EPA (Environmental Protection Agency), influenzando le normative sugli OGM e i pesticidi a favore dell'azienda. Per approfondire si veda: Krimsky, Sheldon, «The Revolving Door in the US Food and Drug Administration», *International Journal of Health Services*, vol. 35, fasc. 1, 2005, pp. 95–116.

[147] Pellow, *op. cit.*, 118.

supportate da agenzie governative come USAID (United States Agency for International Development)[148]. Questa pratica è vista come una forma di colonialismo moderno che crea dipendenza economica e distrugge la sovranità agricola locale.

In sintesi, l'anticapitalismo risulta un pilastro fondamentale del modello di Liberazione Totale, dato che questo sistema oppressivo è strutturalmente sfruttatore, ecologicamente insostenibile, politicamente protetto dallo Stato e globalmente imperialista. Lottare per la Liberazione Totale, vuol dire allora, allearsi anche con l'anarchismo e cercare di smantellare l'architettura politica ed economica che alimenta l'intera matrice dell'oppressione.

4.5. Giustificazione dell'azione diretta

L'analisi dei primi tre pilastri ha delineato le principali articolazioni del modello della Liberazione Totale. Se il primo – l'etica di giustizia e anti-oppressione – ha stabilito il perché della lotta, ovvero l'orizzonte morale e politico di una giustizia multispecie, il secondo e il terzo – l'anarchismo e l'anticapitalismo – hanno identificato il contro chi, ovvero i sistemi strutturali dello Stato e del capitale che ostacolano la realizzazione di tale progetto. Alla luce di questa diagnosi i tre pilastri convergono su una conclusione ineludibile: se le istituzioni statali e le dinamiche capitalistiche non sono attori neutrali ma la radice stessa del problema, allora la strategia per il cambiamento non può basarsi sul dialogo o sulla negoziazione con esse. È proprio su questo punto che la Liberazione Totale si distacca dai movimenti *mainstream*, ampiamente contestati da Pellow, i quali, pur mettendo in discussione il capitalismo, ne accettano la legittimità di fondo, finendo spesso in partiche di collusione e *greenwashing.* Pellow critica aspramente l'illusione del «capitalismo verde» (*green capitalism*[149]), visto non come una soluzione ma come un tentativo del sistema di assorbire e neutralizzare la critica ecologista.

Il quarto e ultimo pilastro allora risponde alla domanda cruciale e probabilmente più controversa: come agire? Come Pellow documenta, è la stessa frustrazione verso l'inefficacia del riformismo che spinge i movimenti radicali a concludere che un cambiamento profondo richiede di andare oltre la sola analisi teorica. Come egli stesso sintetizza:

> Essi [i movimenti radicali] rifiutano qualsiasi sistema di commercio e governo che crei gerarchie e richieda l'appropriazione della vita e del lavoro per sostenersi. [...] E comprendono che un cambiamento sociale radicale

[148] Monsanto (oggi parte di Bayer) è una multinazionale nota per la produzione di sementi geneticamente modificate (OGM). La USAID è l'agenzia governativa statunitense per gli aiuti allo sviluppo. La critica evidenziata da Pellow riguarda l'uso di aiuti allo sviluppo da parte di USAID per introdurre le tecnologie di Monsanto nel Sud del mondo. Questa pratica è vista come una forma di "imperialismo alimentare" perché mina la sovranità agricola locale e crea dipendenza economica dalle corporazioni occidentali attraverso il sistema dei brevetti sulle sementi.

[149] Il *green capitalism* o eco-capitalismo è un modello economico che tenta di integrare la sostenibilità ambientale nella logica del mercato, promuovendo soluzioni ecologiche attraverso strumenti capitalistici. Tuttavia, questo sistema viene spesso criticato in quanto è accusato di mascherare le contraddizioni sistemiche del capitalismo.

> richiede di andare oltre l'analisi e le proclamazioni verso la componente finale del framework della liberazione totale: l'azione diretta[150].

L'azione diretta risulta, allora, non come una semplice scelta tattica, ma come la conseguenza pratica e coerente della diagnosi strutturale fornita dai pilastri precedenti ed è la strategia considerata capace di affrontare direttamente le manifestazioni materiali del potere capitalistico, di cui le istituzioni sono complici. Questo approccio può essere considerato come il più controverso aspetto della Liberazione Totale, poiché include un'ampia gamma di pratiche – spesso illegali – che verranno ora analizzate nel dettaglio.

Comprendere questa peculiarità del modello di Liberazione Totale, come conseguenza logica e coerente di un'analisi intersezionale, anarchica e anticapitalista, rivela come il modello di Pellow non sia semplicemente una forma di ambientalismo o animalismo più intenso, ma una trasformazione radicale del modo stesso di concepire la lotta politica per la giustizia socio-ecologica.

4.6. L'azione diretta come pratica di Liberazione Totale

4.6.1. Azione diretta: definizione, repertorio e motivazioni

L'analisi dei primi tre pilastri – l'etica anti-oppressiva, l'anarchismo e l'anticapitalismo – ci ha fornito la diagnosi strutturale e il fondamento morale della Liberazione Totale. Il quarto ed ultimo pilastro, come anticipato, è rappresentato dall'azione diretta, che ne costituisce una sua naturale conseguenza pratica. Come la definisce Pellow, essa non è semplicemente una strategia, ma un vero e proprio «repertorio tattico e filosofico»[151] che definisce la cultura di resistenza caratteristica dei movimenti radicali. Per "azione diretta", specifica il sociologo, non si intende un concetto fisso e unitario, ma al contrario:

> Può significare mobilitare idee, conoscenza, simboli e corpi per prevenire o sostenere una particolare pratica o politica (incatenarsi a un albero per impedirne l'abbattimento); [...] il confronto personale e il danneggiamento di proprietà (una protesta fuori dalla casa di un AD o l'hacking del sito di un'azienda); e la solidarietà con altri movimenti e popoli oppressi (esprimendo sostegno e alleandosi con altre cause). Queste azioni sono variamente orientate agli obiettivi di garantire giustizia per gli ecosistemi, gli animali non umani e gli esseri umani attraverso l'organizzazione anarchica e anticapitalista[152].

L'azione diretta, dunque, si articola in una pluralità di pratiche – talvolta anche illegali – che spazino dalle proteste legali alla solidarietà tra movimenti, fino al sabotaggio di proprietà. Tali azioni incarnano le idee e gli obiettivi dei movimenti radicali.

Pellow analizza anche le motivazioni che hanno spinto i movimenti radicali ambientalisti a scegliere l'azione diretta come modalità di intervento, che, come già evidenziato nei paragrafi precedenti, nascono principalmente dalla frustrazione per l'inefficacia delle strategie tradizionali.

---

[150] *Ivi*, 125.
[151] *Ivi*, 128.
[152] *Ibidem*.

Per molti attivisti, infatti, l'azione diretta rappresenta una risposta urgente alla delusione provocata dalle politiche riformiste, percepite come lente e insufficienti di fronte alla gravità delle ingiustizie ambientali e sociali. A sostegno di questa visione, Pellow riporta le parole di un attivista della SHAC[153] che ha affermato: «non conosco nessun movimento di giustizia sociale che si sia fatto strada verso la liberazione a colpi di volantini»[154]. Un sentimento analogo è espresso dalla potente metafora di Leslie James Pickering[155], che giustifica l'intervento diretto con una domanda provocatoria: «se qualcuno avesse le mani intorno alla tua gola, strangolandoti, raccoglieresti delle firme per chiedergli gentilmente di smettere?»[156]. È da questa percezione di una violenza sistemica e di una minaccia imminente, condivisa anche da molti movimenti radicali, che rende l'azione diretta non una semplice scelta strategica, ma un dovere etico di intervenire davanti ad un'ingiustizia.

Tuttavia, Pellow chiarisce fin da subito che l'azione diretta non ha solamente una funzione distruttiva, ma anche una dimensione costruttiva e prefigurativa. Sul piano costruttivo, il sociologo descrive gli attivisti radicali come «operai culturali» (*cultural workers*), poiché:

> Essi sviluppano idee, conoscenze, teorie, visioni, simboli e sistemi di significato che supportano le comunità di resistenza, immaginando e lavorando per un futuro veramente diverso. L'azione diretta, quindi, può essere vista come un'ampia gamma di pratiche che includono e si estendono oltre le forme materialiste di politica[157].

L'obiettivo allora delle azioni dirette dei movimenti radicali non è semplicemente quello di sovvertire il sistema, o come affermano alcuni attivisti di «capovolgere il mondo»[158] ma piuttosto, in linea con la visione anarchica e anticapitalista che li ispira, quello di «creare una comunità umana e non umana di eguali, senza élite dominanti». In questa prospettiva, l'azione diretta è intesa come una pratica attraverso cui «le persone si riappropriano del potere di nominare sé stesse e le proprie vite», fondata sulla convinzione condivisa che: «solo nell'azione c'è libertà»[159].

Sul piano prefigurativo, Pellow sottolinea come la struttura decentralizzata di alcuni dei gruppi radicali più noti – come l'ALF (Animal Liberation Front) e l'ELF (Earth Liberation Front) – non rappresenti soltanto una strategia di sicurezza e di gestione del movimento, ma venga soprattutto

---

[153] Per SHAC si intende la campagna di attivismo animale radicale Stup Huntingdon Animal Cruelty nata per protestare contro le attività del laboratorio Huntingdon Life Sciences accusato di maltrattamenti sugli animali. La campagna è stata conclusa nel 2014 in seguito ad una forte repressione governativa. Cfr. Rune Ellefsen, Joel Busher, «The Dynamics of Restraint in the Stop Huntingdon Animal Cruelty Campaign», *Perspectives on Terrorism*, vol. 14, fasc. 6, 2020, 165–179.
[154] *Ivi*, 128.
[155] Leslie James Pickering è un attivista statunitense, portavoce del Earth Liberation Front (ELF) dal 1997 al 2002.
[156] *Ivi*, 127.
[157] *Ivi*, 128.
[158] *Ibidem*.
[159] *Ibidem*.

concepita come «un modello di soluzione agli aspetti oppressivi della gerarchia in cui viviamo in questa società»[160]. In questo senso, l'azione diretta diventa anche una pratica prefigurativa, ovvero

> Un tentativo consapevole di mettere in pratica il tipo di cambiamento sociale che si vorrebbe veder fiorire nella società futura. Invece di aspettare, sperare o pretendere che Stati, aziende e altre istituzioni dominanti adottino la democrazia, il consenso decisionale e la costruzione di comunità, questi attivisti scelgono di farlo direttamente nei propri spazi attraverso l'azione diretta[161].

È quindi proprio grazie nell'azione diretta che il legame tra gli altri pilastri della Liberazione Totale emerge con forza: essa diventa l'espressione concreta della riflessione anarchica, poiché rifiuta la mediazione dello Stato e interviene direttamente sulle strutture di potere.

Allo stesso tempo, l'azione diretta si configura anche come manifestazione concreta di un'etica anti-oppressiva e di solidarietà. Come vedremo, le tattiche adottate dai movimenti radicali sono sempre più orientate a connettere le questioni ecologiche e animali con le lotte per la giustizia sociale umana, incarnando così l'essenza del progetto di Liberazione Totale.

Inoltre, nel corso della sua analisi, Pellow si interroga sulle motivazioni profonde che spingono gli attivisti a intraprendere una vita fondata sull'azione diretta, spesso illegale e rischiosa. Egli individua tre ragioni principali, tra loro interconnesse.

La prima, legata ai limiti dei movimenti tradizionali, è individuata nella frustrazione verso l'inefficacia delle proteste convenzionali. Infatti, come emerge da numerose interviste, la scelta dell'azione diretta è spesso una reazione alla percezione che le tattiche istituzionali siano insufficienti di fronte alla gravità delle ingiustizie.

La seconda ragione, invece, è data da una sfiducia strutturale verso le istituzioni statali e capitaliste. Molti attivisti ritengono che l'azione diretta sia necessaria, poiché «lavorare all'interno dell'sistema statale e capitalista non porterà mai a una liberazione totale, se quelle stesse istituzioni sono a un certo livello responsabili dell'oppressione»[162].

Infine, la terza ragione individuata è di natura etica: di fronte a un'ingiustizia percepita come intollerabile, l'azione diventa un imperativo morale. È comune, infatti, tra gli attivisti liberazionisti la convinzione di avere un «dovere di intervenire in un'ingiustizia quando sanno che sta accadendo introno a loro»[163].

In sintesi, quindi, gli attivisti scelgono l'azione diretta perché la considerano «efficace e necessaria»[164], oltreché moralmente urgente, in risposta alla minaccia imminente e alle strutture oppressive profondamente radicate nella società.

---

[160] *Ivi*, 135.
[161] *Ibidem*.
[162] *Ivi*, 130.
[163] *Ivi*, 128.
[164] *Ivi*, 131.

4.6.2. Pratiche e controversie: sabotaggio e ridefinizione della violenza

È proprio questo impegno, tuttavia, ad essere la principale ragione di frattura con i movimenti mainstream. L'azione diretta, infatti, spesso percepita come controversa e pericolosa, è generalmente vista come una minaccia per l'ordine statale e per le strutture di potere. Tuttavia, la tensione non si limita al piano esterno: l'azione diretta costituisce anche una linea di divisione interna ai movimenti stessi, accentuando la distanza tra le ali più moderate e quelle radicali dell'ambientalismo.

Se per i radicali l'azione diretta – inclusa la distruzione di proprietà – è considerata una tattica legittima e necessaria, una forma di difesa non violenza contro un sistema ritenuto intrinsecamente violento, per i *mainstream* essa presenta un punto di rottura ideologica fondamentale. Come documenta Pellow, questa divergenza non è soltanto tattica, ma anche filosofica: la condanna dell'azione diretta da parte delle organizzazioni più moderate contribuisce a isolare i radicali e a rafforzare la repressione statale, indebolendo così l'intero fronte della lotta per la giustizia socio-ecologica e multispecie. Pellow osserva:

> Le organizzazioni ambientaliste e animaliste mainstream si sono pubblicamente e frequentemente dissociate dalle loro controparti radicali, in particolare quando viene sollevata la questione della distruzione di proprietà. I movimenti radicali non accettano di buon grado queste denunce, suggerendo che i gruppi mainstream dovrebbero seguire una regola senza tempo: se non hai nulla di gentile da dire, è meglio non dire nulla[165].

Una delle pratiche più divisive e controverse documentate da Pellow è proprio la distruzione di proprietà, nota anche come sabotaggio o *monkey wrenching.* Egli la definisce come un «azione deliberatamente intrapresa da un difensore della Terra quando quasi tutte le altre misure hanno fallito»[166], specificando che essa è rivolta esclusivamente contro oggetti inanimati.

Una delle principali critiche che potrebbe essere rivolta ai movimenti radicali è quella di rispondere alla violenza con altra violenza. Tuttavia, secondo la prospettiva radicale, il sabotaggio non è considerato una forma di violenza, poiché – per definizione – la violenza può essere esercitata solo contro esseri senzienti, capaci di provare dolore e sofferenza. Questa visione è ben espressa dalle parole dell'attivista Kim McCoy[167] quando dichiara che: «non ho problemi con la distruzione della proprietà... e non la considero violenza. Penso che, per compiere un atto di violenza, sia necessario commetterlo contro un essere vivente e senziente»[168].

Da queste parole emerge una visione condivisa dai movimenti radicali che ridefiniscono e ribaltano la logica comune della violenza: l'azione diretta è concepita come una forma di difesa

---

[165] *Ivi*, 133.
[166] *Ivi*, 132.
[167] Kim McCoy è un'attivista per i diritti degli animali e cofondatrice della Sea Shepherd Conservation Society, organizzazione nota per le sue campagne dirette contro la pesca illegale e la distruzione degli ecosistemi marini. Ha sostenuto pubblicamente l'uso di tattiche non convenzionali, come il sabotaggio, nel contesto della difesa ambientale.
[168] *Ivi*, 133.

non violenza della vita contro la violenza sistemica perpetrata attraverso oggetti inanimati. Attaccare le proprietà, in questo contesto, non è visto come vandalismo, bensì come un atto di disarmo del nemico e di protezione. Si pensi, ad esempio, al sabotaggio di un bulldozer destinato a distruggere una foresta secolare: per i movimenti radicali, tale gesto rappresenta un intervento etico volto a preservare la vita e l'ecosistema.

4.6.3. La convergenza dei pilastri: il caso studio di Minnehaha Free State

Giunti a questo punto pare necessario mostrare come l'azione diretta non sia solo una tattica usata dai movimenti radicali, ma diventi il terreno pratico in cui si manifesta l'approccio intersezionale e dove i diversi pilastri della Liberazione Totale convergono. David Pellow dedica ampio spazi a casi studio che dimostrano questa dinamica, è tra questi, la campagna Minnehaha Free State emerge come l'esempio più emblematico[169].

Svoltasi a Minneapolis tra il 1998 e il 2000, questa occupazione di terra urbana, si oppose al progetto del Dipartimento dei Trasporti del Minnesota di deviare un'autostrada attraverso un'area considerata ecologicamente e culturalmente sacra. La forza della campagna risiedette nella sua capacità di unire istanze diverse in un'unica lotta, creando un perfetto esempio di *alliance politics*[170]. L'alleanza, infatti, vedeva collaborare attivisti indigeni dell'American Indian Movement (AIM) e leader spirituali del popolo Dakota, ambientalisti radicali di Earth Firsth!, attivisti per la liberazione animali e persino altri gruppi spirituali.

Questa coalizione intersezionale mise in campo un repertorio completo di azioni dirette, sia pubbliche che clandestine: dall'occupazione permanente della terra con la creazione di un «Free State», al *tree-sitting* (accampamenti sugli alberi), fino alla celebrazione di pratiche spirituali e culturali per affermarne la sacralità. Quando la repressione statale si intensificò, la lotta si radicalizzò ulteriormente: l'Earth Liberation Front (ELF) intervenne con azioni di sabotaggio clandestino, distruggendo macchinari da cantiere e collegando la propria azione sia difesa sia dell'ecologia sia della sovranità Dakota[171]. La risposta dello stato fu sproporzionata e repressiva – un esempio concreto del già citato *Green Scare* – culminando in una delle più grandi operazioni di polizia nella storia del Minnesota per sgombrare l'accampamento. Nonostante ciò, l'esito fu

[169] L'analisi dettagliata di questa campagna si trova in *ivi*, 142-147. Pellow a sua volta, si basa sull'opera monografica di Maria Losure, *Our Way or the Highway: inside the Minnehaha Free State* (2002), che offre un resoconto completo della vicenda. Altri casi studio significativi analizzati da Pellow includono la lotta contro il Ku Klux Klan nel Tennesse orientale e le azioni di solidarietà con i movimenti per i diritti degli immigrati. Si veda *ivi*, 80, 136).

[170] *Ivi*, 78. Con questo termine Pellow fa riferimento ad una forma di solidarietà strategia e intersezionale che va oltre il semplice supporto, per diventare una vera e propria pratica di costruzione di movimenti unificati.

[171] I Dakota sono uno dei principali gruppi etnici nativi americani, nel caso della portata la comunità era principalmente rappresentata dalla *Mendota Mdewakanton Dakota Tribal Community*.

una vittoria parziale: sebbene parte del sito sia andato distrutto, gli attivisti riuscirono a salvare la scara sorgente di Coldwater Spring.

Al di là degli esiti di questo episodio, tuttavia, è interessante notare come l'esempio di Minnehaha Free State dimostri come l'azione diretta non sia unicamente un atto isolato e *single-issued* ma il punto di convergenza in cui i quattro pilastri della Liberazione Totale si sono incarnati simultaneamente.

1) L'etica dell'anti-oppressione si è manifestata nella solidarietà concreta tra attivisti bianchi e comunità indigene, traducendosi in una pratica anti-coloniale e anti-razzista.
2) L'anarchismo ha preso forma nella creazione di un "Free State", un esperimento di auto-organizzazione che ha sfidato direttamente le autorità e il controllo dello Stato sul territorio.
3) L'anticapitalismo si è concretizzato nella lotta contro un progetto infrastrutturale visto come un simbolo dello sviluppo capitalista insostenibile, che sacrifica la terra e la cultura in nome del profitto.
4) L'azione diretta stessa, infine, ha dimostrato la sua flessibilità e potenza, unendo tattiche spirituali, di occupazione e di sabotaggio in un'unica, coerente campagna di resistenza.

Questo caso studio, quindi, non solo illustra la natura intersezionale dell'azione diretta, ma dimostra come essa sia la conseguenza pratica e inevitabile di un'analisi che vede tutte le forme di oppressione come inestricabilmente connesse.

4.6.4. Una lotta per la liberazione congiunta

L'azione diretta allora, nel contesto dell'attivismo radicale, non è soltanto una pratica intersezionale, ma anche l'espressione di una filosofia che mira a superare la visione paternalistica che ha al lungo caratterizzato i movimenti ambientalisti e animalisti. L'attivista animalista, infatti, viene tradizionalmente considerato come colui che «lotta per chi non ha voce» (*voice for the voiceless*), un'idea che, seppur ben intenzionata, è oggetto di critiche da parte di Pellow. Secondo il sociologo, infatti, questa concezione viene criticata in quanto perpetuerebbe una gerarchia tra un soggetto umano attivo e un (presunto) oggetto non umano passivo.

La sua analisi sociologica rivela invece dinamiche relazionali ben più complesse: gli attivisti non agiscono soltanto in seguito ad una scelta razionale, ma spesso si sentono in dovere di rispondere a una «chiamata»[172] (*interpellation*) proveniente dal mondo non umano. Le testimonianze raccolte da Pellow, infatti, evidenziano come l'azione nasca frequentemente da una risposta emotiva e relazionale a un episodio percepito come ingiusto, piuttosto che da un mero

[172] *Ivi*, 128.

calcolo strategico. Come osserva Pellow commentando la testimonianza dell'attivista Gina Lynn[173], a chiamare non sono solo gli animali «ma l'azione, l'atto di liberazione in sé»[174].

In questa luce, l'azione diretta, più che una pratica sovversiva, viene vista come una forma di dialogo e di risposta ad un'istanza di aiuto che proviene dal mondo non umano. Questa prospettiva allora ribalta la tradizionale visione dell'animale come vittima «impotente» e lo ridefinisce come un soggetto attivo che resiste e lotta per la propria liberazione. Questa visione è esplicitata dalla rivista *Bite Back*[175], le cui parole vengono riportate da Pellow:

> Spesso la nostra retorica sui diritti animali proclama che noi dobbiamo essere la voce per chi non ha voce. Sebbene gli animali sfruttati abbiano certamente bisogno del nostro intervento e della nostra azione, essi non sono sempre impotenti. La nostra forma preferita di 'violenza' viene dai loro stessi denti, zampe, pinne e circonferenza. A tutti coloro che sono indecisi sulla tattica: provate a condannare questo[176].

Tale percezione è condivisa anche da movimenti come Earth First!, che documentano casi di animali «arrabbiati» che si ribellano attivamente allo stato di oppressione; questi episodi rafforzano l'idea che gli attivisti non stiano iniziando una lotta, ma si stiano unendo a una resistenza già in atto:

> Gli animali sono arrabbiati – e stanno contrattaccando. Dalla Cina, dove sei orsi neri tenuti in gabbie anguste... si sono coalizzati contro il loro guardiano e lo hanno mangiato, all'Uganda, dove dei babbuini hanno vendicato la morte di un membro del branco tendendo un'imboscata al contadino colpevole e strappandogli il cuore... gli animali si stanno sollevando in ribellione contro i loro oppressori umani. [...] Gli attivisti per i diritti degli animali possono rincuorarsi del fatto che le vittime che cercano di liberare stanno lottando sempre di più per liberare sé stesse. Intensificare la lotta di liberazione congiunta non può che portare beneficio a tutte le specie, umani inclusi[177].

Di conseguenza, il ruolo stesso dell'attivista subisce una ridefinizione radicale: da «salvatore» paternalista ad un «alleato»[178]. In questa lotta quindi, se gli animali già cercano di resistere a loro modo davanti all'oppressione, l'azione umana diventa un atto di solidarietà che si affianca a una «lotta di liberazione congiunta»[179] già in corso. Pellow sottolinea come gli attivisti non si vedano più solo come dei "protettori", ma come dei «collaboratori in un progetto di liberazione congiunta o totale»[180] che coinvolge tutte le specie. Questa visione trova piena espressione nelle parole di

---

[173] Gina Lynn è attivista per la Liberazione Animale e collaboratrice della rivista antispecista e liberazionista *Bite Back*, è nota per il suo sostegno all'azione diretta e per la sua attività di documentazione e diffusione delle campagne dell'Animal Liberation Front.
[174] *Ivi*, 158.
[175] *Bite Back* è una rivista online di matrice antispecista e di azione diretta, che promuove la causa dei movimenti di liberazione animale ed in particolare l'ALF (Animal Liberation Front).
[176] *Ivi*, 158.
[177] *Ivi*, 159.
[178] *Ivi*, 79.
[179] *Ibidem*.
[180] *Ibidem*.

Rod Coronado[181], che si definisce come parte di una comunità di oppressi che include umani e non umani.

> Quando ci uniamo alla secolare resistenza sacra contro la distruzione di tutta la vita sulla Terra, ci uniamo a legioni di oppressi, siano essi umani o non umani, che sono morti... lottando per le stesse cose in cui noi ora crediamo e per cui lottiamo[182].

In definitiva, l'azione diretta diventa il manifesto di un'alleanza multispecie in cui l'umano non si pone al di sopra della lotta, ma dentro di essa, al fianco di altre specie che resistono all'oppressione. Si delinea così una protesta che potrebbe essere definita come post-umanista, che trascende le categorie di "specie", "umano" e "animale" per trasformare la giustizia in un progetto collaborativo di Liberazione Totale.

5. Un abolizionismo per il XXI secolo? Bilancio e prospettive

Giunti al termine di questo percorso analitico è tempo di «ricomporre i pezzi»[183] e tracciare un bilancio delle questioni esplorate. Il punto di partenza è stata la diagnosi illuminante di Claire Jean Kim, la quale, svelando la co-costituzione di razza e specie, ci ha fornito una mappa precisa del problema, lasciandoci però di fronte una domanda cruciale: *che fare*? Questo capitolo ha affrontato tale interrogativo, cercando di fornire una risposta, attraverso l'analisi del progetto politico della Liberazione Totale di David Pellow. Si è argomentato come il suo modello non sia una mera continuazione delle intuizioni di Kim – un legame che questa analisi ha cercato di rendere più esplicito – ma rappresenti il passaggio fondamentale dalla teoria alla prassi, dalla diagnosi a un vero e proprio programma trasformativo.

Questo programma culmina in quella che possiamo definire una democrazia abolizionista multispecie. L'uso di tale termine trova la sua giustificazione nei pilastri stessi del pensiero di Pellow. È "democratica" perché emerge "dal basso", dalle pratiche dei movimenti sociali, e mira a estendere la partecipazione e la considerazione politica oltre la sfera umana, sfidando le gerarchie esistenti. È "abolizionista" perché, rifiutando soluzioni riformiste, ambisce allo smantellamento radicale delle strutture oppressive. Infine, è intrinsecamente "multispecie" perché riconosce che una giustizia autentica non può essere frammentata, ma deve necessariamente includere, oltre a quella umana, anche la liberazione degli animali non umani e degli ecosistemi, considerandoli dei soggetti integrali all'interno della stessa lotta.

La scelta di dedicare questo capitolo alla riflessione di Pellow, tra le varie voci abolizioniste, non è stata casuale, ma strategica. A differenza degli approcci *single-issued* che rischiano di

---

[181] Rod Coronado è un'attivista statunitense noto per il suo coinvolgimento nell'azione diretta ecologista e antispecista, tra i fondatori del gruppo Earth First! ed è una figura centrale del movimento Animal Liberation Front anni '90.
[182] *Ibidem*.
[183] *Ivi,* 245.

isolare le lotte, la forza del suo modello risiede nella capacità di analizzare lo specismo come un nodo cruciale all'interno di un'unica matrice di dominio che include razzismo, sessismo e abilismo. È questa cornice intrinsecamente intersezionale, radicata in una ridefinizione della disuguaglianza (SEI) che trascende i confini di specie, a rendere il suo pensiero indispensabile per gli obiettivi di questo lavoro.

Inoltre, come si è mostrato, i quattro pilastri che sorreggono la Liberazione Totale – un'etica di giustizia e anti-oppressione, l'anarchismo, la critica al capitalismo e la legittimazione dell'azione diretta – non sono un'elaborazione astratta. Essi emergono infatti, dal vissuto concreto dei movimenti radicali, spesso emarginati e bollati come "estremisti". L'enfasi sull'azione diretta, tuttavia, ci costringe a confrontarci con le questioni più spinose del modello di Pellow. Atti come i sabotaggi o le occupazioni, esemplificati dal caso del *Minnehaha Free State*, sono spesso oggetto di acceso dibattito. La domanda che Pellow ci spinge a porci, e che questo capitolo lascia volutamente aperta, è cruciale: quando i canali convenzionali si dimostrano sordi, quali forme di lotta diventano legittime? Se i toni "pacati" vengono ignorati, forse è necessario, come suggeriscono questi movimenti, "urlare" per essere finalmente ascoltati?

Nati dalla disillusione verso le pratiche tradizionali e dall'urgenza imposta dalle crisi socio-ecologiche, questi gruppi offrono una prospettiva tanto scomoda quanto fondamentale. La loro radicalità, infatti, non è fine a sé stessa, ma è una risposta lucida e coerente ai fallimenti dei paradigmi esistenti. In questo senso, la prospettiva "dal basso" di Pellow non solo conferisce dignità teorica a queste lotte, ma insegna anche che il cambiamento sociale può e deve nascere dalle azioni di chi è ai margini, infondendo speranza in un'epoca di diffusa sfiducia verso le istituzioni.

Tuttavia, abbracciare il modello di Pellow non significa accettarlo in modo acritico. Lo stesso Pellow, con notevole onestà intellettuale, è consapevole dei limiti e delle tensioni interne. Senza la pretesa di un'analisi esaustiva, che esulerebbe dagli obiettivi di questo lavoro, è fondamentale accennare ad alcune di queste aporie individuate dal sociologo per restituire la complessità del suo pensiero[184]. In primo luogo, emerge la contraddizione tra la prassi anarchica e l'inevitabile confronto con lo Stato: pur professandosi anti-istituzionali, gli attivisti si trovano costantemente a interagire con l'apparato statale, dimostrando l'impossibilità di operare in un totale vuoto politico. In secondo luogo, si manifesta il rischio di riprodurre il «naturalismo», ovvero quelle teorie sull'umanità che attribuiscono ai non europei e alle donne una condizione intrinseca di inferiorità, fondata su presunte caratteristiche sub-umane, considerate «animali» o «naturali»[185].

[184] Per un'analisi dettagliata di queste tensioni si veda, *ivi,* 274-277.
[185] *Ivi*, 251.

Infine, Pellow evidenzia il paradosso del "privilegio bianco", sottolineando come i movimenti, pur ispirandosi all'ideale di abolire ogni forma di privilegio, siano composti in prevalenza da persone bianche, eterosessuali e di classe media, le quali, in una certa misura, ne privilegiano.

Queste tensioni, tuttavia, non invalidano il progetto. Al contrario, ne dimostrano la vitalità e la complessità. La vera forza della Liberazione Totale, infatti, non risiede nella sua presunta coerenza assoluta, ma proprio nella sua capacità di funzionare come orizzonte critico e provocatorio. È un modello che ci offre una lettura intersezionale per comprendere le oppressioni, indicandoci al contempo una direzione politica per agire e spingendoci a immaginare un futuro in cui la giustizia non sia frammentata, ma realmente multispecie.

La visione radicale di Pellow, formulata quasi un decennio fa, si impone oggi come una risposta necessaria. Le crisi recenti – dalla pandemia di COVID-19 – una zoonosi che ha messo in luce la fragilità e l'interconnessione di un sistema globale fondato sullo sfruttamento animale – e l'inesorabile aggravarsi della catastrofe climatica rendono la sua analisi straordinariamente attuale. La teoria della Liberazione Totale, infatti, ci fornisce gli strumenti per leggere queste emergenze non come degli incidenti isolati, ma come sintomi interconnessi della stessa matrice di dominio che Pellow intende smantellare. La sua proposta, dunque, non appare oggi come un'utopia lontana, ma come una risposta lucida e commisurata alla gravità della situazione che stiamo vivendo.

Da questo capitolo così traiamo una lezione fondamentale: un cambiamento sociale profondo non solo è possibile, ma richiede il coraggio di abbracciare la radicalità che viene imposta dalla realtà circostante. Comprendiamo che la vera integrazione del mondo non umano nelle teorie di giustizia non può avvenire per semplice addizione o attraverso riforme superficiali e spesso inefficaci. Al contrario, essa esige un progetto abolizionista: lo smantellamento sistemico delle strutture che producono violenza e dominio.

In definitiva, la domanda che ha guidato l'intera tesi – se sia possibile una giustizia realmente multispecie – non solo è possibile, ma esiste già come orizzonte politico grazie agli strumenti forniti da Pellow, tra cui, quello imprescindibile dell'intersezionalità. Il progetto di Pellow, pur con le sue complessità e limiti, ci consegna la consapevolezza che la lotta per la liberazione umana, animale, e della Terra, non sono battaglie separate, ma un'unica indivisibile lotta. Una lotta in cui tutti i soggetti coinvolti sono visti come «partner in uno sforzo collaborativo per il sostentamento reciproco»[186].

[186] *Ivi,* 258.

Conclusioni

Il presente lavoro si conclude in un'epoca storica definita da crisi convergenti – ecologica, sociale e politica – che rendono manifesta con urgenza l'insostenibilità dei paradigmi antropocentrici. L'interrogativo che ha dato avvio a questa ricerca – se e come sia possibile pensare una giustizia oltre i confini della specie – si è rivelato essere soltanto il punto di partenza. La reale questione emersa nel corso dell'analisi non riguarda infatti la mera possibilità di tale estensione, ma piuttosto quali fondamenta concettuali debbano essere decostruite e riedificate affinché un simile progetto non si riduca ad un'inclusione superficiale del non umano. È emerso, infatti, che non si tratta semplicemente di allargare i confini della giustizia ma di ripensarne la nozione stessa e le sue fondamenta. Tale rifondazione non si è rivelata unicamente come una possibilità etica, ma come una necessità logica e politica in risposta alle sfide del nostro tempo.

Strumento analitico decisivo in questo percorso è stata la prospettiva intersezionale, rivelatasi indispensabile per decostruire le basi speciste del pensiero politico e per leggere le diverse crisi non come fenomeni separati, ma come sintomi della medesima logica di oppressione. Da una simile diagnosi, l'approdo ad un orizzonte politico come l'abolizionismo democratico di David Pellow non rappresenta un'opzione tra le tante, bensì l'esito più coerente del percorso critico intrapreso. Il suo modello, pur non configurandosi come l'unica soluzione possibile, incarna una forma di radicalità che non deriva da una scelta ideologica, ma si pone come una risposta adeguata alla profondità e alla problematicità delle questioni analizzate, a partire dall'evidente insufficienza dei modelli di giustizia tradizionali.

Il punto di arrivo di questa ricerca, tuttavia, non rappresenta un approdo definitivo. Esso si configura piuttosto come un punto di osservazione privilegiato dal quale l'orizzonte problematico appare più vasto e complesso rispetto a quello di partenza. Proprio la portata e la radicalità della tesi sostenuta impongono di confrontarsi con le sue implicazioni più complesse e di rivolgere lo sguardo alle nuove sfide che pone. Le questioni aperte che ne derivano non rappresentano un fallimento del percorso, ma al contrario, ne costituiscono la sua parte più autentica e produttiva, poiché indicano le direzioni future verso cui il dibattito su una giustizia multispecie dovrà necessariamente orientarsi.

Un primo nodo critico emerge dalla decisione di adottare la prospettiva intersezionale che non è esente da limiti. Pur rivelandosi infatti l'approccio analitico più fertile e adatto all'analisi delle radici comuni delle oppressioni, la sua importante validità teorica non si traduce automaticamente in una prassi politica solidale e coerente. La consapevolezza di una logica di dominio condivisa, infatti, non garantisce una cooperazione effettiva tra diversi movimenti sociali. Al contrario, le dinamiche conflittuali che emergono nella realtà mostrano come le varie istanze – comprese

quelle animaliste – possano entrare in tensione tra loro. Agende politiche, esigenze economiche, priorità strategiche e prospettive di diversi gruppi oppressi possono divergere, generando incomprensioni e ostacolando la costruzione di alleanze. Questo divario è stato reso ancora più evidente dal fatto che, al di fuori di ambienti specifici ed esperienze locali, una prospettiva genuinamente intersezionale fatichi ad imporsi come priorità dei grandi movimenti sociali, siano essi ambientalisti, animalisti o umanitari.

La sfida che ne segue è dunque eminentemente politica e pratica: come passare dalla consapevolezza dell'interconnessione ad una prassi della solidarietà? Quali pratiche di dialogo, mediazione e azione condivisa possono prevenire la frammentazione delle lotte in nome di una "liberazione totale" che rischia altrimenti di rimanere un ideale astratto? Un futuro di giustizia multispecie, in ultima analisi, non dipenderà unicamente dalla sua solidità filosofica, ma anche dalla sua evoluzione e dalla sua capacità concreta di riuscire a navigare queste complesse dinamiche di coalizione.

A questo ostacolo politico si lega strettamente un secondo nodo irrisolto: il divario tra la radicalità della teoria e la sua concreta attuazione. Se il percorso fin qui tracciato ha chiarito i presupposti teorici di una giustizia multispecie, il passaggio alla sua dimensione pratica solleva interrogativi complessi. In particolare, le proposte di rottura sistemica del modello abolizionista, lasciano aperte questioni cruciali riguardanti la *governance* di una società multispecie, la mediazione dei conflitti in assenza di strutture statali e l'identificazione dei soggetti politici che ne rappresenterebbero gli attori principali. Tali questioni rimangono in larga parte inesplorate e tracciano una direzione ineludibile per gli sviluppi futuri della ricerca. Essa, infatti, non potrà limitarsi ad un'ulteriore elaborazione teorica, ma dovrà necessariamente indagare le condizioni materiali e le forme istituzionali alternative necessarie a tradurre in una pratica politica sostenibile un ideale di giustizia multispecie.

Inoltre, il divario tra teoria e prassi si manifesta nella sua forma più acuta quando si esamina la natura stessa dell'azione diretta proposta dal modello abolizionista. Pratiche come il boicottaggio, forme di dissenso attivo – spesso non legali – e iniziative che mettono in discussione il principio di proprietà privata costituiscono un terreno intrinsecamente problematico della teoria presentata in questo lavoro. Se da un lato esse incarnano una profonda coerenza etica con la diagnosi di un sistema intrinsecamente violento – rispondendo a un'ingiustizia strutturale con una rottura altrettanto strutturale – dall'altro aprono a interrogativi strategici ed etici di enorme portata. Questo lavoro non ha la pretesa di risolvere tali dilemmi, ma li riconosce come un campo di tensione ineludibile, un dibattito interno allo stesso pensiero abolizionista e radicale che richiede

una riflessione critica tanto approfondita quanto quella dedicata ai fondamenti filosofici che lo sorreggono.

Una terza, e forse più pervasiva, obiezione mossa ad un simile progetto riguarda la sua realizzabilità. Di fronte all'enorme sproporzione tra la potenza dello Stato e del capitale e la forza limitata dei movimenti sociali, lo scetticismo appare giustificato. A tale legittima obiezione, tuttavia, il pensiero abolizionista contrappone il potente concetto di politica prefigurativa. L'essenza di questo approccio consiste in uno spostamento radicale dell'orizzonte temporale: non si attende un'ipotetica rivoluzione futura ma si costruiscono alternative concrete nel presente. In questa prospettiva, pratiche come la creazione di un santuario di animali liberi, di collettivi non gerarchici e intersezionali o scelte di consumo consapevoli non sono più intese come semplici tattiche strumentali, ma come la prefigurazione stessa del mondo desiderato, diventando il cambiamento in atto. Queste azioni concrete non costituiscono il traguardo finale, ma rappresentano delle pratiche di liberazione realizzabili nel qui e ora. Questa visione, sostenuta anche dall'argomento storico della caduta di sistemi di oppressione in passato apparentemente invincibili, permette di ribaltare l'accusa di utopia.

La domanda fondamentale, infatti, non è più se il progetto di Liberazione Totale sia realizzabile, bensì se sia ancora realistico continuare a sostenere il sistema attuale. Non è forse più utopico ritenere che un modello basato sulla crescita infinita in un pianeta finito e su forme di dominio sistemico possa essere sostenibile? Non è più illusorio pensare di poter risolvere le crisi attuali – tra cui lo sfruttamento inarrestabile del mondo non umano – senza metterne in discussione le fondamenta? Da questo punto di vista allora, l'adesione al modello vigente si rivela la vera utopia distopica. La proposta abolizionista, pur con i suoi limiti, allora non si sottrae alla realtà: al contrario cerca di affrontarla con serietà, riconoscendone la sua complessità profonda.

Un'ultima area di indagine, che il presente lavoro ha volutamente lasciato ai margini per concentrarsi maggiormente sulla «questione animale» riguarda l'estensione della giustizia anche ad altre forme di vita, oltre a quella degli animali (umani e non umani). È fondamentale sottolineare che l'approdo al modello di Liberazione Totale di David Pellow implica un orizzonte ben più vasto di quello prevalentemente esplorato in questa tesi. Il suo quadro teorico, infatti, nasce proprio da una saldatura tra giustizia sociale, animale e ambientale includendo anche la Terra e gli ecosistemi a pieno titolo. Pertanto, se la questione non è stata esplorata in maniera approfondita ed esaustiva in questa sede è perché si è scelto di privilegiare un'analisi del confine umano-animale come punto di accesso iniziale alla critica antropocentrica.

Rimane, infine, una domanda fondamentale. Se, come si è sostenuto in questa tesi, le categorie di razza e specie sono costrutti sociali da decostruire e l'eccezionalismo umano va abbandonato, allora su cosa si fonda la nostra identità? È in questa domanda che risiede il senso ultimo di questo lavoro. La giustizia multispecie si rivela, in ultima analisi, non solo un progetto politico per porre fine allo sfruttamento animale e alle diverse oppressioni subite dal mondo non umano, ma un percorso di trasformazione che mette in discussione ciò che significa essere umano. È la ricerca di una nuova identità fondata non più sulla gerarchia, ma sulla relazione, sulla coesistenza e sulla vulnerabilità condivisa con tutte le altre forme di vita. La liberazione animale è inseparabile da altre forme di liberazione, e la liberazione totale è inseparabile da una ridefinizione di noi stessi in quanto esseri umani.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

Adams, Carol J., *Carne da macello: la politica sessuale della carne: una teoria critica femminista vegetariana*, Milano, Vanda, 2020.

Aloe, Francesco, «Intersezioni conflittuali di razza e specie», *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, vol. 24, 2015, pp. 67–70.

Arfini, Elia A.G., *Che cos'è l'intersezionalità*, Roma, Carocci, 2024.

Bello, Barbara Giovanna, *Intersezionalità: teorie e pratiche tra diritto e società*, Milano, FrancoAngeli, 2020.

Bello, Barbara Giovanna, Mancini Letizia, «Talking about intersectionality. Interview with Kimberlé W. Crenshaw», *Sociologia del diritto*, fasc. 2, 2016, pp. 11–21.

Celermajer, Danielle, Chatterjee Sria, et al., «Justice Through a Multispecies Lens», *Contemporary Political Theory*, vol. 19, fasc. 3, 2020, pp. 475–512.

Celermajer, Danielle, Schlosberg David, et al., «Multispecies justice: theories, challenges, and a research agenda for environmental politics», *Environmental Politics*, vol. 30, nn. 1-2, 2021, pp. 119-140.

Chao, Sophie, Celermajer Danielle, «Multispecies Justice», *Cultural Politics*, vol. 19, fasc. 1, 2023, pp. 1–17.

Cochrane, Alasdair, *Animal Rights without Liberation: Applied Ethics and Human Obligations*, New York, Columbia University Press, 2012.

———, «Cosmozoopolis: the Case Against Group-Differentiated Animal Rights», *Law, Ethics and Philosophy*, 2013, pp. 127–141.

Crenshaw, Kimberlé, «Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics», *University of Chicago Legal Forum*, 1989, pp. 139–167.

———, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, vol. 43, fasc. 6, 1991, pp. 1241–1299.

Donaldson, Sue, Kymlicka Will, *Zoopolis: a Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Fitzgerald, Amy J., Pellow, David, «Ecological Defense for Animal Liberation: A Holistic Understanding of the World», *Counterpoints*, vol. 448, 2014, pp. 28–48.

Haraway, Donna, *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

———, *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2012.

———, *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene,* Durham-London, Duke University Press, 2016.

Hill Collins, Patricia, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the politics of Empowerment*, New York-London, Routledge, 2009.

Hill Collins, Patricia, Bilge Sirma, *Intersectionality*, Cambridge-Malden, Polity Press, 2016.

Kim, Claire Jean, *Dangerous crossings: race, species, and nature in a multicultural age*, New York, Cambridge University Press, 2015.

Kim, Claire Jean, Freccero Carla, «Introduction: A Dialogue», *American Quarterly*, vol. 65, fasc. 3, 2013, pp. 461–479.

Kirksey, Eben, Chao Sophie, «Who Benefits from Multispecies Justice?», in Kirksey E. ed., *The Promise of Multispecies Justice*, Durham, Duke University Press, 2022, pp. 1-28.

Maurizi, Marco, *Antispecismo politico: scritti sulla liberazione animale*, Aprilia, Ortica Editrice, 2022.

Meijer, Eva, «Animal Rights, without Liberation?», *Society & Animals*, vol. 24, fasc. 3, 2016, pp. 317–319.

———, *Animal languages*, Cambridge Mass., The MIT Press, 2019.

———, «Global injustice and animals: towards a multispecies social connection model», *International relations*, vol. 37, fasc. 3, 2023, pp. 497–513.

Nussbaum, Martha C., *Le nuove frontiere della giustizia: disabilità, nazionalità, appartenenza di specie,* Bologna, Il mulino, 2007 (ed. or. *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge, Belknap Press, 2007).

———, «The Capabilities Approach and Animal Entitlements», in Beauchamp Tom L., G. Frey R. eds., *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 299-320.

———, *Justice for animals: our collective responsibility*, New York, Simon & Schuster Paperbacks, 2024.

Ortolani, Elisa, *Politiche dell'antispecismo: superare lo specismo con un approccio intersezionale*, Verona, Ombre Corte, 2025.

Patterson, Charles D., *Un'eterna Treblinka: il massacro degli animali e l'Olocausto*, a cura e trad. di M. Filippi, Roma, Editori Riuniti, 2003.

Pellow, David, «Environmental Justice, Climate Justice, and Animal Liberation Movements: Confronting the Problems of Social Difference», in Sowers, Jeannie, VanDeveer Stacy D., Weinthal, Erika eds., *The Oxford Handbook of Comparative Environmental Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2022, pp. 263–280.

Pellow, David, *Total Liberation: The Power and Promise of Animal Rights and the Radical Earth Movement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

Regan, Tom, *The case for animal rights*, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

Reggio, Marco, *Cospirazione animale: tra azione diretta e intersezionalità*, Milano, Meltemi, 2022.

Singer, Peter, *Liberazione animale: il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, a cura di P. Cavalieri, Milano, Il Saggiatore, 2015 (ed or. Singer, Peter, *Animal Liberation*, New York, Random House, 1990).

Taylor, Sunaura, *Bestie da soma: disabilità e liberazione animale*, a cura di M. Reggio, trad. di Feminoska, Milano, Edizioni degli animali, 2021.

Timeto, Federica, *Animali si diventa: femminismi e liberazione animale*, Napoli, Tamu, 2024.

Volpato, Chiara, «La negazione dell'umanità: i percorsi della deumanizzazione», *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, vol. 3, n. 1, 2012, pp. 96–109.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Adorno, Theodor, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa.*, trad. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1979.

Allegri, Francesco, *Gli animali e l'etica*, Milano, Mimesis, 2015.

Animal Equality Italia, «Crudeltà negli allevamenti intensivi: un sistema spietato», *Animal Equality Italia* (blog), 23 settembre 2015. Disponibile su: https://animalequality.it/blog/perche-la-crudelta-e-gli-abusi-verso-gli-animali-negli-allevamenti-intensivi-fanno-parte/.

Aph Ko, Syl Ko, *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*, trad. di Feminoska, Milano, Vanda Edizioni, 2020.

Aristotele, *Parti degli animali, Riproduzione degli animali*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, vol. V. di *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

Bertuzzi, Niccolò, *Movimenti animalisti in Italia: strategie, politiche e pratiche di attivismo*, Milano, Meltemi, 2018.

Best, Steven, *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

Best, Steven, Nocella Anthony J. eds., *Terrorists or freedom fighters? Reflections on the liberation of animals*, New York, Lantern Books, 2004.

Calarco Matthew, *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Deridda*, a cura di M. Filippi e Filippo Trasatti, Milano-Udine, Mimesis, 2011.

Chicago, Judy ed., *Holocaust project: from darkness into light*, New York, Viking, 1993.

Civil Rights Act of 1964, Pub. L. No. 88-352, 78 Stat. 241, 1964.

Combahee River Collective, «A Black Feminist Statement», in Sheftall B. G. ed., *Words of fire: an anthology of african american feminist thought*, New York, The New Press, 1995, pp. 232-240.

Connor, Richard C., «Dolphin Social Intelligence: Complex Alliance Relationships in Bottlenose Dolphins and a Consideration of Selective Environments for Extreme Brain Size Evolution in Mammals», *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 362, fasc. 1480, 2007, pp. 587–602.

Consiglio dell'Unione Europea, *Direttiva 98/58/CE del Consiglio del 20 luglio 1998 relativa alla protezione degli animali negli allevamenti*, *98/58/CE*, 1998. Disponibile su https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:31998L0058.

Consiglio dell'Unione Europea, *Direttiva 2008/120/CE del 18 dicembre 2008 che stabilisce le norme minime per la protezione dei suini*, disponibile su https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX%3A32008L0120.

Cooper, Anna J., *A Voice from the South: By a Black Woman of the South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2017.

Corradi, Laura, *Il femminismo delle zingare: intersezionalità, alleanze, attivismo di genere e queer*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2018.

Davis, Angela, «Rivoluzione Animale», trad. di M. Filippi, *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, vol. 23, 2016, pp. 63–65.

Davis, Angela Y., *Women, race and class*, London, Penguin, 2019.

Davis, Kathy, «Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful», *Feminist Theory*, vol. 9, fasc. 1, 2008, pp. 67–85.

De Waal, Frans B. M. de, *Peacemaking among primates*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1989.

Delegates to the First National People of Color Environmental Leadership Summit, *Principi della giustizia ambientale*, 1991. Disponibile su https://www.ejnet.org/ej/principles.html.

Deutsche Welle (DW), «German Court Orders PETA to Halt Campaign», *dw.com*, 20 marzo 2004. Disponibile su: https://www.dw.com/en/german-court-orders-peta-to-halt-campaign/a-1146851

Dworkin, Gerald, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

EFSA Panel on Animal Health and Welfare (AHAW), Søren Saxmose Nielsen, Julio Alvarez, Dominique Joseph Bicout, Paolo Calistri, Klaus Depner, Julian Ashley Drewe, et al., «Welfare of pigs at slaughter», *European Food Safety Authority (EFSA) Journal*, vol. 18, fasc. 6, 2020, p. e06148.

Ellefsen, Rune, Joel Busher, «The Dynamics of Restraint in the Stop Huntingdon Animal Cruelty Campaign», *Perspectives on Terrorism*, vol. 14, fasc. 6, 2020, pp. 165–179.

Eyerman, Ron, Andrew Jamison, *Social movements: a cognitive approach*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1991.

Feminists for Animal Rights, *Feminists for Animal Rights* (sito web), Disponibile su: http://farinc.org/

Foster, John Bellamy, «Marx's Theory of Metabolic Rift: Classical Foundations for Environmental Sociology», *American Journal of Sociology*, vol. 105, fasc. 2, 1999, pp. 366–405.

———, *Marx's ecology: materialism and nature*, New York, Monthly Review Press, 2000.

Foster, John Bellamy, Clark Brett, York Richard eds., *The ecological rift: capitalism's war on the earth*, New York, Monthly Review Press, 2010.

Francione, Gary L., *Introduction to animal rights: your child or the dog?*, Philadelphia, Temple University Press, 2000.

Fuller, Richard, et al., «Pollution and health: a progress update», *The Lancet Planetary Health*, vol. 6, fasc. 6, 2022, pp. e535–e547.

Gaard, Greta ed., *Ecofeminism: women, animals, nature*. Ethics and action, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

Garner, Robert, O'Sullivan S. ed., *The political turn in animal ethics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2016.

Gines, Kathryn T., «Race Women, Race Men and Early Expressions of Proto-Intersectionality, 1830s–1930s», in Goswami Martin, O'Donovan Maeve M., Yount Lisa eds., *Why Race and Gender Still Matter: An Intersectional Approach*, New York, Routledge, 2014, pp. 13–25.

Girard, René, *La violenza e il sacro*. Milano, Adelphi, 1980.

Guinier, Lani, Torres Gerard, *Miner's Canary: Enlisting Race, Resisting Power, Transforming Democracy*. Nathan I. Huggins Lectures, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2003.

Herzog, Harold A., «Gender Differences in Human–Animal Interactions: A Review», *Anthrozoös*, vol. 20, fasc. 1, 2007, pp. 7–21.

Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, Boston, Houghton Mifflin, 1977.

hooks, bell, *Ain't I a woman: Black women and feminism*, New York-London, Routledge, 2015.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 2017.

Kim, Claire Jean, «The Racial Triangulation of Asian Americans», *Politics & Society*, vol.27, n.1, 1999, pp.103-136.

Kresh, Paul, *Isaac Bashevis Singer: the story of a Story Teller*, New York, Dutton, 1984.

Krimsky, Sheldon, «The Revolving Door in the US Food and Drug Administration», *International Journal of Health Services*, vol. 35, fasc. 1, 2005, pp. 95–116.

Leneman, Leah, «The awakened instinct: vegetarianism and the women's suffrage movement in Britain», *Women's History Review*, vol. 6, fasc. 2, giugno 1997, pp. 271–287.

Levi, Primo, *Se questo è un uomo*, a cura di C. Segre, Torino, Einaudi, 2015.

Liersch, Carina, Stegmaier Peter, «Keeping the forest above to phase out the coal below: The discursive politics and contested meaning of the Hambach Forest», *Energy Research & Social Science*, vol. 89, luglio 2022, 102537.

Lorde, Audre, *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA, Crossing Press, 2007

Mannucci, Erica Joy, *La cena di Pitagora: storia del vegetarianismo dall'antica Grecia a Internet*, Roma, Carocci, 2008.

Marchesini, Roberto, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Casale Monferrato, Edizioni Sonda, 2014.

Marchetti, Sabrina, Mascat Jamila M. H., Perilli Vincenza, *Femministe a parole: grovigli da districare*, Roma, Ediesse, 2012.

McCall, Leslie, «The Complexity of Intersectionality», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, fasc. 3, 2005, pp. 1771–1800.

Miller, Christine, «Holocaust on Your Plate: The Role of PETA Extremism in the Animal Rights Movement», *Iowa Journal of Communication*, vol. 39, fasc. 2, 2007, pp. 135–144.

Ministero della Salute, *Piano straordinario di catture, abbattimento e smaltimento dei cinghiali (Sus scrofa) e azioni strategiche per l'elaborazione dei piani di eradicazione nelle zone di restrizione da peste suina africana (PSA) 2023–2028*, 30 agosto 2023. Disponibile su: https://www.salute.gov.it/portale/pesteSuinaAfricana/dettaglioContenutiPSA.jsp?area=pesteSuinaAfricana&id=5956&lingua=italiano.

Missana, Eleonora (curatrice), *Donne si diventa. Antologia del pensiero femminista*, Milano, Feltrinelli, 2014.

Monceri, Flavia, *Etica e disabilità*, Brescia, Morcelliana, 2017.

Nolt, John, *Environmental ethics for the long term: an introduction*, London New York, Routledge, 2015.

———, *Incomparable values : analysis, axiomatics and applications*, New York, Routledge, 2022.

Non Una di Meno, *Non Una di Meno* (sito web). Disponibile su: https://nonunadimeno.wordpress.com/

O'Connor, James, «Is Sustainable Capitalism Possible?», in O'Connor M. ed., *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*, New York, Guilford Press, 1994, pp. 152–175.

Park, Lisa Sun-Hee, Pellow David N., *The slums of Aspen: immigrants vs. the environment in America's Eden*, New York, New York University Press, 2011.

Plumwood, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, London, Routledge, 2003.

Pörtner, Hans-O., et al. eds., *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Che cos'è la proprietà?*, trad. di P. Spriano, Milano, Società Editrice, 2016.

Puig de la Bellacasa, María, *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2017.

Rawls, John, *Liberalismo Politico*, a cura di S. Veca, Torino, Edizioni di Comunità, 1994.

———, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, trad. di U. Santini, Milano, Feltrinelli, 1982.

Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1988.

Schlosberg, David, *Defining environmental justice: theories, movements, and nature*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007.

———, «Multispecies Justice: A New Approach to a Growing Environmental Threat», *SEI Magazine*, fasc. 4, 2019.

Schmidt, Andreas T., «Why Animals have an Interest in Freedom», *Historical Social Research*, vol. 40, 2015, pp. 92-109.

Searle, John, *La costruzione della realtà sociale*, trad. di A. Bosco, Milano, Edizioni di Comunità, 1996.

Sen, Amartya, *Commodities and capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985.

Sheen Nicoal R., «In Defense of Total Liberation: A Response to Animal Liberation Canada/USA's Racialized Rhetoric», *North American Animal Liberation Press Office* (sito web), 4 dicembre 2011. Disponibile su https://animalliberationpressoffice.org/NAALPO/2011/12/04/in-defense-of-total-liberation-a-response-to-animal-liberation-canadausas-racialized-rhetoric.

Silverstein, Helena, *Unleashing Rights: Law, Meaning, and the Animal Rights Movement*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

Singer, Isaac B., *Nemici. Una storia d'amore*, Milano, Longanesi, 1974.

———, *Shosha*, Milano, Longanesi, 1978.

———, *Il certificato*, Milano, Longanesi, 1994.

———, *Meshugah*, New York, Straus and Giroux, 1994.

———, *Anime Perdute*, Milano, Longanesi, 1995.

———, «L'uomo che scriveva lettere», in *Racconti*, a cura di A. Nocerino, Milano, Mondadori, 1998.

Spiegel, Marjorie, *The dreaded comparison: human and animal slavery*, New York, Mirror Books, 1997.

Terragni, Claudia, Cesaroni Valeria, «Multispecies Justice and Human Inequalities: Risks in Theorizing Anti-Anthropocentric Politics», *The Journal of the Philosophy of Language, Mind and the Arts*, fasc. 2, dicembre 2023, pp. 317-346

Truth, Sojourner, «Ain't I a Woman?», in Gates Jr. Henry Louis, McKay Nellie Y. eds., *The Norton Anthology of African American Literature*, New York, W.W. Norton, 2004, pp. 221-222.

Tschakert, Petra, «More-than-human solidarity and multispecies justice in the climate crisis», *Environmental Politics*, vol. 31, fasc. 2, 2022, pp. 277–296.

Twain IV, Mark, «A New American Democracy», *Journal of Deliberative Democracy*, vol. 3, fasc. 1, 2007, pp. 1-28.

Union of the Physically Impaired Against Segregation (UPIAS), *Fundamental Principles of Disability*, London, 1976.

Vitali, Giacomo, «Sai che tutti gli animali negli allevamenti vengono mutilati senza anestesia?», *Essere Animali* (sito web), ottobre 2, 2019. Disponibile su https://www.essereanimali.org/2019/10/negli-allevamenti-mutilazioni-sugli-animali/.

Volpato, Chiara, *Deumanizzazione: come si legittima la violenza*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

Weber, Max, *The vocation lectures*, Owen David, B. Strong Tracy eds., trad. di R. Livingstone, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 2004.

Wells-Barnett, Ida B., *Southern horrors*, *Lynch Law in All Its Phases*, Seattle, Loki's Publishing, 1892.

Winter, Christine J, «Introduction: What's the value of multispecies justice?», *Environmental Politics*, vol. 31, fasc. 2, 2022, pp. 251–257.

Wollstonecraft Mary, *A Vindication of the Rights of Woman*, London, Penguin, 2004.

Worobey, Michael, et al., «The Huanan Seafood Wholesale Market in Wuhan Was the Early Epicenter of the COVID-19 Pandemic», *Science*, vol. 377, fasc. 6609, 2022, pp. 951–959.

Young, Iris Marion, *Le politiche della differenza: una teoria della giustizia multiculturale*. Traduzione di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 2000.

Zabonati, Annalisa, «Ecofemminismo e questione animale: una introduzione e una rassegna», *Liberazioni. Rivista di critica* antispecista, n.10, 2012, pp. 69-90.

FILMOGRAFIA

The Truman Show, regia di Peter Weir, Paramount Pictures, 1998.