



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DIPARTIMENTO DI STORIE CULTURE CIVILTÀ'

**CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN
GEOGRAFIA E PROCESSI TERRITORIALI**

**DECOSTRUIRE I BINARISMI: PRATICHE DI CURA,
INTERSEZIONALITÀ E GEOGRAFIE PIÙ CHE UMANE NEI
RIFUGI DI ANIMALI LIBERI**

Tesi di laurea magistrale in Geografie e Politiche dell'Ambiente

Relatore

Prof. Andrea Zinzani

Presentata da

Giulia Liguori

Correlatore

Prof. Annaclaudia Martini

Sessione marzo 2025

Anno Accademico 2023/2024

Indice

<i>Introduzione</i>	4
<i>Capitolo 1: Quadro teorico</i>	11
<i>1.1. Ecofemminismi: origini e prassi</i>	11
<i>1.1.1. Dualismo come sistema organizzativo</i>	14
<i>1.2. Lotte condivise: l'eco-veg-femminismo</i>	17
<i>1.2.1. Costruire categorie attraverso discorsi</i>	24
<i>1.2.2. Il lavoro (ri)produttivo animale</i>	27
<i>1.3. Geografie animali</i>	30
<i>1.3.1. Geografie più-che-umana e intersezionalità: decentramento dell'Uomo e reti multispecie</i>	33
<i>1.3.2. Antispecismo queer</i>	35
<i>Capitolo 2: metodologie e caso studio</i>	38
<i>2.1. Domande di ricerca</i>	39
<i>2.1.1. Presentazione e descrizione del quadro metodologico</i>	40
<i>2.2 Origine e ruolo dei rifugi per animali liberi</i>	46
<i>2.2.1. I rifugi: missione e attività</i>	48
<i>2.2.2. Finanziamento di questi spazi</i>	50
<i>2.2.3. Rapporto con le istituzioni e riconoscibilità giuridica dei Rifugi</i>	51
<i>2.2.4. Rete dei santuari</i>	52
<i>2.2.5 Relazione con l'industria della carne e derivati</i>	54
<i>2.3. I rifugi Capra Libera Tutti e Ippoasi</i>	57
<i>2.3.1. Capra Libera Tutti</i>	57
<i>2.3.2. Rifugio Ippoasi</i>	63
<i>Capitolo 3: Analisi dei dati</i>	67
<i>3.1. Quando i dati raccontano connessioni: guida metodologica all'analisi</i>	67
<i>3.2. La macchina produttiva e (ri)produttiva del patriarcato e dello specismo</i>	68
<i>3.3. Dispositivi di morte e biopotere: corpi docili e vite negate dell' 'altrā' animali" </i>	74
<i>3.4. Rifugi di animali liberi: utopie multispecie e resistenze al dominio</i>	83
<i>3.5. L'ascolto come forma di care</i>	94
<i>3.5. Antispecismo come politica intrinsecamente intersezionale</i>	101

<i>Conclusioni</i>	106
<i>Bibliografia</i>	112
<i>Sitografia</i>	117

Introduzione

La struttura dualistica rappresenta la base di tutte le forme di oppressione, che trovano nella categoria di natura - una categoria profondamente politica - un campo comune per l'esercizio dell'esclusione e del controllo ideologico e materiale, che ha caratterizzato la storia del pensiero occidentale e le sue pratiche (Plumwood, 2002). Le opposizioni binarie uomo/animale, ragione/natura, civile/barbaro, uomo/donna etc. plasmano la visione naturalizzata secondo cui una categoria domina sull'altra. La naturalizzazione delle categorie ha giustificato il dominio di una delle due componenti portando a ciò che le sorelle Ko (2020) definiscono come "ismi": il sessismo, lo specismo, il razzismo e l'abilismo.

Questo modello di pensiero ragiona contrapponendo la dimensione naturale a quella culturale, separando così l'umano dal non umano e instaurando una frattura insanabile tra la soggettività umana e l'oggettività animale (Rivera, 2010). In questo contesto il dualismo uomo/animale, piuttosto che semplicemente raddoppiare quello natura/cultura, lo complica perché moltiplica le divisioni e le catene di associazioni svalorizzanti e rivela che la naturalizzazione di cui l'animalizzazione è una forma, è una dinamica che investe l'animale umano e non umano (Timeto, 2024). L'animalizzazione di alcune soggettività, ha consentito di attribuire all'Altro schemi di inferiorità e al sé schemi di superiorità, legittimando così relazioni asimmetriche di potere. È fondamentale riconoscere che il dualismo uomo/animale – così come le altre dicotomie - natura/cultura, razionale/irrazionale, maschio/femmina - non rappresenta un ordine naturale preesistente, bensì un modello costruito storicamente. Questi modelli, profondamente intrecciati e inscindibili fra loro, sono invenzioni ideologiche che hanno permesso a una piccola élite di imporre, attraverso secoli di violenza e controllo, una visione del mondo volta a legittimare la propria supremazia. In questo senso, il pensiero dualistico diventa il fondamento da cui scaturiscono meccanismi di oppressione che travalicano il mero ambito del discorso teorico per tradursi in pratiche quotidiane di esclusione e sfruttamento.

Numerose discipline hanno messo in discussione le logiche e i dispositivi che sottendono alla creazione e perpetuazione di queste categorie. In particolare, la disciplina geografica ha assunto un ruolo chiave nel mettere in discussione la presunta neutralità e rigidità delle categorie di uomo e natura. A parte dagli anni Settanta del Novecento la disciplina geografia ha reinterpretato il significato di natura e società in chiave relazionale (Bonati, Tononi, Zanolin, 2021), cercando di superare il dualismo imposto dalle scienze moderne.

In passato, la visione determinista dominava lo studio geografico, enfatizzando il ruolo delle forze naturali nel determinare le società umane. Questo approccio è stato utilizzato per legittimare un'ideologia colonialista e imperialista: l'ambiente terrestre veniva studiato

esclusivamente con metodi e teorie delle scienze naturali, ignorando il ruolo delle dinamiche storico-sociali nella trasformazione degli ecosistemi e nella definizione delle gerarchie sociali (Magnani, Zinzani, 2022).

La geografia critica ha messo in luce come la concezione tradizionale della natura – intesa come entità autonoma e separata dall'uomo- favorisca la costruzione di gerarchie socio-ambientali. Smith (1984) evidenzia come questa dicotomia abbia permesso alle élite dominanti di appropriarsi delle risorse naturali, relegando a un ruolo secondario i processi socialmente prodotti. Castree e Braun (1998) hanno approfondito questo tema, dimostrando che la “costruzione sociale della natura” è funzionale al mantenimento di disuguaglianze preesistenti, mentre Harvey (1974) e Whatmore e Boucher (1993) hanno messo in evidenza come tali divisioni mascherino dinamiche di utilizzo sistemico. Come osserva Haraway (1992), la natura non esiste in uno stato predefinito, ma è costantemente plasmata da relazioni socio-culturali che ne determinano il significato e l'uso.

L'approccio sociale alla natura, tuttavia, non è esente da critiche: Demeritt (2001) avverte del rischio di un eccessivo relativismo che potrebbe sdoganare posizioni negazioniste rispetto ai problemi ambientali, mentre Whatmore (2002) evidenzia l'eccessiva centralità dell'azione umana. In risposta a queste problematiche, Castree (2001) propone un approccio “più-che-umano”, che enfatizza l'ibridazione di agenti socio-naturali e riconosce l'interazione dinamica tra elementi umani e non umani, superando la visione della natura come passiva e subordinata alla sfera sociale.

Un punto di svolta nel discorso critico sulle logiche di potere che hanno plasmato la produzione della natura è rappresentato dall'opera della biologa Rachel Carson. Il suo celebre libro *Silent Spring* (1962) ha offerto una delle prime analisi sull'impatto devastante del boom economico capitalistico, con particolare attenzione agli effetti distruttivi dell'uso massiccio di pesticidi - come il DDT – sull'equilibrio degli ecosistemi.

Da allora, sono proliferati studi critici sulle relazioni tra crescita capitalista, degrado ambientale, dominio coloniale e diritto alla terra e alle risorse. Un insieme di rivendicazioni socio-ambientali, studi critici da parte della geografia e di altre scienze sociali portano per la prima volta nel dibattito politico globale una riflessione sui limiti della crescita economica e sull'impatto umano sull'ambiente. La crisi ambientale viene, così interpretata come il risultato della logica capitalista di accumulo ed estrazione di valore dalle risorse naturali, all'interno delle quali venivano considerati anche gli animali.

A partire dagli anni Ottanta, la geografia radicale di ispirazione neo-marxista ha ulteriormente approfondito il carattere politico delle problematiche socio-ambientali (Robbins, 2004),

analizzando fenomeni come la deforestazione in America Latina e Asia sud-orientale, la desertificazione in Africa e i conflitti tra corporation multinazionali e comunità locali (Blaikie, 1985; Martinez-Alier, 2002). Nel 1982, David Harvey collega la teoria marxista alla geografia, sostenendo che la produzione capitalista delle risorse debba essere interpretata attraverso una prospettiva socio-naturale (Harvey, 1982). Neil Smith (1984) approfondisce questa visione concettualizzando la “produzione della natura” come un processo storico e geografico in cui società e ambiente si trasformano reciprocamente. Smith critica la visione dualistica tra natura e società, mostrando come l’“ideologia della natura” sia stata costruita per giustificare appropriazione e mercificazione dell’ambiente e delle soggettività marginalizzate. In questa prospettiva, la crisi ambientale non può essere letta solo in termini ecologici, ma come parte di un sistema più ampio di oppressione che connette il degrado ambientale con disuguaglianze sociali, razziali e di specie.

Le opposizioni binarie - uomo/animale, cultura/natura, razionale/irrazionale – sono state utilizzate storicamente per giustificare il dominio di alcuni gruppi su altri. La naturalizzazione di queste categorie ha portato alla creazione di sistemi oppressivi -come patriarcato, colonialismo e specismo- che si alimentano reciprocamente nella costruzione della realtà sociale e politica. All’interno di questa cornice teorica, le geografie animali (Philo & Wolch, 1998; Buller, 2013) e le geografie più-che-umane (Haraway, 2016; Whatmore, 2002) offrono strumenti critici per decostruire il dualismo antropocentrico. Esse mettono in evidenza come l’organizzazione dello spazio rifletta e rinforzi le relazioni di potere tra umani e non umani. Riconoscono l’*agency* degli animali non umani e la necessità di un approccio relazione alle dinamiche socio-ambientali, contribuiscono a ribaltare il sistema che ha da sempre inserito le animali nel mondo del naturale e quindi dell’appropriabile. Il contributo della geografia animale offre strumenti per ampliare l’analisi antispecista, sebbene gli studi sulle connessioni tra la questione animale e altre lotte di giustizia sociale siano ancora limitati. L’antispecismo, infatti, non si limita a essere una critica all’industria della carne e ai suoi effetti sull’ambiente, ma assume il carattere di una politica intersezionale che mira a demolire le gerarchie di specie, intersecandosi con i movimenti femministi, decoloniali e queer. Oltre ad impiegare le geografie animali e più-che-umane per decostruire il dualismo antropocentrico, la mia tesi si fonda sull’ecofemminismo antispecista, che si integra in modo sinergico con tali approcci. Esso affonda le sue radici nell’ecologia politica – un ambito didattico nel quale la geografia riveste un ruolo fondamentale – e che evidenzia come il dominio sulle animali faccia parte di una logica di oppressione che, storicamente, ha relegato donne e soggettività razzializzate alla sfera della natura, privandole di autonomia e riconoscimento politico. In questo modo, le geografie animali

non solo offrono gli strumenti analitici per comprendere la strutturazione dello spazio e delle relazioni di potere, ma trovano nella prospettiva ecofemminista antispecista una base teorica mirata per approfondire il rapporto tra specie e per proporre modelli alternativi di convivenza multispecie.

In questa cornice teorica, la presente tesi esplora come il dominio sulle soggettività, sia umane che non umane, sia costruito spazialmente e materialmente attraverso l'intreccio delle dinamiche dualistiche tipiche della modernità capitalista.

Sebbene l'antispecismo rappresenti una componente fondamentale nelle analisi intersezionali, esso viene spesso marginalizzato rispetto ad altre lotte sociali ed economiche. Questa tesi intende problematizzare tale marginalizzazione, evidenziando come il dominio sugli animali non possa essere scisso dalle altre forme di oppressione. Attraverso il caso studio dei rifugi di animali liberi, ho analizzato come questi spazi incarnino una resistenza pratica alle logiche di sfruttamento, offrendo un'alternativa concreta alle gerarchie di specie e alla logica produttivista capitalista. I rifugi per animali liberi, quali quelli analizzati in questo lavoro (Capra Libera Tutti e Ippoasi), rappresentano esempi concreti di come le teorie delle geografie animali e del pensiero intersezionale possano tradursi in pratiche innovative. Questi spazi, che in Italia esistono da circa dieci anni, non sono solo luoghi di accoglienza per animali salvati dallo sfruttamento, ma anche laboratori politici e sociali dove si sperimentano nuove forme di coesistenza multispecie basate sulla cura e sulla reciprocità. Studiare questi spazi significa indagare come le logiche di dominio e sfruttamento non riguardino soltanto il mondo umano, ma si estendono anche agli animali, evidenziando le connessioni tra le oppressioni di genere, razza, specie e ambiente. In questo modo, i rifugi offrono un contributo critico alla comprensione delle dinamiche di esclusione e marginalizzazione, promuovendo un modello alternativo, capace di ispirare nuove pratiche e politiche trasformative.

Adottando un approccio interdisciplinare che intreccia teorie ecofemministe, queer, postcoloniali e geografie animali, la ricerca si propone di dimostrare come il superamento del dualismo uomo/animale è fondamentale per una trasformazione radicale delle relazioni sociali ed ecologiche. In questo quadro, la geografia non è solo uno strumento analitico, ma una lente politica attraverso cui decostruire le narrazioni dominanti e immaginare forme di convivenza più giuste e sostenibili per tutti i esseri viventi.

L'obiettivo è quello di andare oltre la teoria, offrendo un contributo critico alla comprensione delle logiche di marginalizzazione delle soggettività non conformi sia umane che non umane e di indagare come le pratiche di resistenza possono trasformare tali dinamiche. Le domande di ricerca che guidano questo studio riguardano il ruolo dei rifugi di animali liberi come pratiche

ecofemministe di cura e riappropriazione territoriale, la capacità di tali spazi di reinterpretare le geografie animali e più-che-umane, favorendo una coesistenza multispecie e il contributo dell'attivismo antispecista nella decostruzione delle norme eteronormative, specie e antropocentriche.

Dal punto di vista metodologico, ho adottato un approccio qualitativo che integra l'analisi di documenti, interviste e osservazione partecipante. Questi metodi consentono di raccogliere dati empirici sulle pratiche quotidiane di coesistenza multispecie all'interno dei rifugi e di indagare come tali spazi si oppongano alle logiche di sfruttamento capitalistico e antropocentrico. Durante l'analisi delle interviste sono emersi numerosi macrotemi, i quali hanno fornito una struttura naturale per l'organizzazione del terzo capitolo. Questa organizzazione consente di evidenziare il legame tra dimensione teorica e applicazione concreta, mostrando come i concetti si articolino nei contesti reali e si connettano trasversalmente tra loro.

Il lavoro si articola in tre capitoli. Nel primo capitolo ho introdotto lo sviluppo storico e teorico degli ecofemminismi, analizzando come i binarismi cartesiani, radicati nella modernità capitalista, abbiano contribuito a instaurare strutture di dominio che intrecciano genere, specie e razza. In questo contesto ho approfondito la prospettiva dell'eco-veg-femminismo o ecofemminismo antispecista (Adams, 1991; Greta Gaard, 1993), una prospettiva che unisce rivendicazioni femministe e critiche antispeciste per decostruire le categorie imposte dalla cultura eteropatriarcale specista. Si esaminano inoltre i contributi delle geografie animali e delle geografie più-che-umane. Attraverso questi strumenti teorici, ho analizzato le relazioni interspecie e le pratiche spaziali che ne derivano, usando i rifugi di animali liberi come esempi spaziali alternativi che sfidano le logiche di dominio capitalista e antropocentrico.

Viene poi esaminato il dualismo come sistema organizzativo fondamentale del pensiero occidentale, evidenziando come le opposizioni binarie (natura/cultura, uomo/donna, umano/animale) abbiano giustificato gerarchie di potere e sfruttamento. Sono presenti le teorie di autrici come Maria Mies (1986) e Carolyn Merchant (1996), che collegano il patriarcato e il capitalismo alla costruzione delle categorie di natura e umanità. La naturalizzazione è presentata come un processo di de-umanizzazione funzionale allo sfruttamento economico e sociale, con un focus particolare sulle implicazioni per le donne e le animali non umane.

Ho poi esplorato il concetto di riproduzione sociale ed ecologica, evidenziando come il capitalismo abbia mercificato le attività riproduttive delle donne e delle animali non umane. Attraverso l'analisi del lavoro produttivo e (ri)produttivo delle animali da allevamento, si mette in luce la logica estrattivista che governa le relazioni interspecie e si propone una critica alla divisione biologica del lavoro.

Nel secondo capitolo l'attenzione si concentra sui rifugi di animali liberi, intesi come spazi di resistenza alle logiche di sfruttamento capitalistico e antropocentrico. Attraverso lo studio comparato di esempi concreti- in particolare il rifugio Capra Libera Tutti e rifugio Ippoasi – si analizzano le pratiche quotidiane e le modalità organizzative di questi spazi. I rifugi presi in considerazione non intendono rappresentare la totalità dei rifugi, poiché ognuno di essi si distingue per le proprie specificità, che includono attività, pratiche, ideologie e lotte che scelgono di portare avanti. Questi esempi servono solo come strumenti per comprendere le caratteristiche generali di queste realtà, senza pretesa di universalizzazione o uniformità tra i vari rifugi.

Il terzo capitolo è dedicato all'analisi delle interviste condotte con attiviste, ricercatrici, soggettività che gravitano attorno al mondo delle lotte controsistemiche e con le operatrici coinvolte nei rifugi per animali liberi. Le testimonianze raccolte sono state intrecciate con le teorie ecofemministe antispeciste, postcoloniali, LGBTQIA+ e delle geografie animali per offrire una prospettiva critica e sfaccettata sulle sfide e sulle potenzialità di tali spazi. In particolare, l'analisi, fortemente intersezionale, evidenzia come emergano tematiche quali la macchina produttiva e (ri)produttiva del patriarcato e dello specismo, portando esempi dei corpi degli animali geneticamente modificati che, all'interno dei rifugi di animali liberi, riscoprono sé stessi e cercano di resistere ad un corpo creato per morire. Successivamente ho fatto riferimento al biopotere come dispositivo di morte e dominio di corpi resi "docili" geneticamente per facilitarne lo sfruttamento. L'attuale sistema capitalistico che incorpora specismo, razzismo e sessismo, attraverso i dispositivi del biopotere (Foucault, 1975) si auto assume il potere di decidere sui corpi delle diverse soggettività sfruttate per il dominio dei diversi sistemi economici, politici ed ecologici. Ho poi descritto alcune nuove forme di socialità che si inseriscono al di fuori del sistema produttivista e capitalista, offrendo nuove prospettive di vita, trovando diverse analogie tra queste nuove realtà, ancora utopiche, e le pratiche dei rifugi di animali liberi. Le intervistate descrivono i rifugi come spazi di sperimentazioni per nuovi modelli di coesistenza multispecie (Haraway, 2016), dove la relazione tra umani e animali è basata su reciprocità e cura. Cura a cui ho dedicato un ulteriore sottocapitolo che analizza la centralità di questa pratica, radicale dei femminismi e di come essa venga praticata all'interno dei rifugi. Infine, il sottocapitolo sull'antispecismo esplora le visioni e le pratiche politiche antispeciste delle intervistate, dimostrando come la lotta antispecista non possa essere separata dalle battaglie contro altre forme di oppressione. Le testimonianze raccolte illustrano come i rifugi operino all'interno di una rete complessa di pratiche politiche e culturali, impegnandosi a costruire alleanze tra diversi movimenti.

I risultati della ricerca evidenziano come i rifugi di animali liberi costituiscano spazi di resistenza in cui le teorie delle geografie animali, dell'intersezionalità delle lotte e dell'antispecismo si concretizzano. In questi spazi, la costruzione dello spazio non è più vista come un fenomeno esclusivamente umano, ma come il risultato di relazioni multispecie che mettono in discussione le logiche antropocentriche. Gli animali, all'interno dei rifugi, cessano di essere considerati semplici oggetti di sfruttamento per diventare soggettività dotate di agenzia, capaci di ridefinire lo spazio e le pratiche di convivenza attraverso una politica della cura e del riconoscimento dell'alterità. L'intersezionalità delle lotte diventa evidente nel modo in cui i rifugi si configurano come laboratori politici, in cui la critica allo specismo si intreccia con la decostruzione delle gerarchie di genere, razza e classe.

In sintesi, l'analisi mostra come il dominio esercitato sugli animali non umani non possa essere compreso in maniera isolata, ma debba essere interpretato come parte integrante di un sistema di oppressioni interconnesse – che coinvolge anche le dimensioni di genere, razza, classe e ambiente. Attraverso le pratiche quotidiane nei rifugi, si sperimentano forme di resistenza che non solo contestano l'industria della carne e dello sfruttamento animale, ma anche le logiche estrattiviste e patriarcali che governano le relazioni sociali ed ecologiche. L'antispecismo, infine, emerge come un paradigma politico con un enorme potenziale trasformativo, ma ancora fortemente emarginato. I rifugi dimostrano come la lotta antispecista non sia una battaglia isolata, ma parte di un più ampio movimento per la giustizia sociale e ambientale. Attraverso la loro esistenza e le pratiche che promuovono, questi spazi suggeriscono la possibilità di un modello alternativo di convivenza, in cui il superamento dei binarismi antropocentrici e specisti possa aprire la strada a nuove forme di relazione tra umani e non umani, basata sulla cura, sul riconoscimento dell'alterità e sulla resistenza alle logiche di sfruttamento.

Capitolo 1: Quadro teorico

Nel presente capitolo esaminerò lo sviluppo dei pensieri ecofemministi (Mies, 1986; Merchant, 1996, Barca, 2024), i quali, in particolare a partire dagli anni Ottanta, con l'avvento del nuovo materialismo ecofemminista, hanno evidenziato come la costruzione dei vari binarismi cartesiani nella modernità capitalista siano intrecciati con dinamiche di sapere e potere, nonché con la produzione e (ri)produzione di valore all'interno di catene globali e locali. Successivamente, amplierò l'analisi affrontando l'eco-veg-femminismo o ecofemminismo antispecista (Adams, 1990; Timeto, 2024, Gaard, 1993), una prospettiva che adotta metodologie e pratiche profondamente intersezionale per indagare le forze di potere che hanno prodotto e plasmato i binarismi alla base dei saperi naturalizzati dalla cultura eteropatriarcale e specista, con particolare attenzione alla "costruzione" dell'animale non-umano, senza però tralasciare le «matrici» di potere (Quijano, 1991) e dominio nelle loro interdipendenze strutturali.

In questa prospettiva, parlerò del ruolo fondamentale svolto dalle geografie animali (Philo & Wolch, 1998; Sauer, 1969; Bennet, 1960; Wilbert, 2000; Buller, 2013) e dalle geografie più-umane (Gibbs, 2019; Usignolo, 2011; Burke, 2004; Valentino, 2007), che mettono in discussione il concetto di "spazio" come dominio esclusivamente umano. Queste discipline enfatizzano il ruolo attivo degli animali e delle altre forme di vita nella creazione di spazi condivisi, invitando a considerare la coesistenza interspecifica come elemento chiave per comprendere le dinamiche sociali e culturali, superando così la prospettiva antropocentrica dominante.

Per ultimo, mi soffermerò sull'antispecismo queer, il quale critica la separazione tra umano e non umano e le norme che rigidamente dividono specie, genere e sessualità. Decostruendo queste categorie binarie, l'antispecismo queer denuncia le strutture eteronormative e speciste, valorizzando le identità e i comportamenti non conformi di tutti gli esseri viventi (Reggio, 2024; Simonsen, 2014; Almiron, 2019; Filippi, 2023)

1.1. Ecofemminismi: origini e prassi

L'ecofemminismo, o femminismo ecologico, è un movimento politico e sociale che combina la riflessione critica sul mondo con l'impegno verso la sua trasformazione (Dal Gobbo, 2023).

Si può anche definire come un nuovo approccio nell'ambito dell'ecologia politica, un campo di ricerca interdisciplinare emerso nella prima metà degli anni Settanta, i cui concetti chiave - giustizia e conflitto - ne guidano le prospettive e gli approcci.

Gli approcci femministi all'ecologia politica, rispetto all'approccio classico, esplorano le interazioni tra ambienti e corpi analizzando come le dinamiche di dominio influenzano i

rapporti di genere, l'uso delle risorse, le esperienze incarnate nei territori e l'esposizione a rischi e benefici ambientali (Pellizzoni, 2023).

Dato l'ampio spettro di contributi e approcci dell'ecofemminismo, si parla più correttamente di *femminismi*, sottolineandone, così, la pluralità.

Gli ecofemminismi, così come l'ecomarxismo e il pensiero decoloniale, nati all'interno della nuova ecologia, propongono interpretazioni ampie della storia umana e della storia della biosfera, in cui i processi di dominio e potere coinvolgono tutte le forme di vita e le dinamiche politiche non possono più essere considerati separati da quelle ecologiche.

Il discorso sul potere ripreso più volte nella storia del pensiero ecologista viene inserito in un quadro differente in cui tutti i sistemi sociali sono anche sistemi ecologici. L'espansione europea, l'imperialismo ecologico (Crosby, 1986) e la ristrutturazione dei modelli di dominio patriarcale determinano la nascita della modernità capitalista, definendo le forme dell'organizzazione sociale e la visione del mondo.

All'interno di questo contesto, gli ecofemminismi si sviluppano come un insieme di concetti, azioni collettive e modi di vita tesi a trasformare le possibilità di potere che conferiscono agli uomini privilegi a discapito delle donne e delle soggettività non conformi alle forme di femminilità e mascolinità egemoniche (Connell, 1995), così come delle soggettività non-umane, relegate al mondo della natura e dunque, secondo il pensiero capitalista, sfruttabili gratuitamente.

Nel presente testo, dopo aver delineato la nascita degli ecofemminismi, mi concentrerò sulla nascita e sullo sviluppo dell'ecovegfemminismo, una delle molteplici correnti degli ecofemminismi. Introdotto per la prima volta nel dibattito da autrici come Greta Gaard con *Ecofeminism. Women, Animals, Nature* (1993) e Carol J. Adams con *Carne da macello* (1991), l'eco-veg-femminismo inserisce in maniera analitica e interessata la questione degli animali non-umani all'interno della critica al sistema post-industriale odierno. Questo sistema, relegando gli animali non-umani alla categoria di "Natura", li ha trasformati in esseri percepiti come non senzienti, privi di soggettività, incapaci di autodeterminarsi. In particolare, il mercato della carne esemplifica l'insostenibilità ambientale ed etica di tale approccio: la produzione intensiva di carne non solo contribuisce in modo significativo alla distruzione degli ecosistemi e al cambiamento climatico, ma implica anche un profondo disprezzo per la vita animale non umana, riducendo gli individui a semplici risorse da sfruttare. Così, il loro unico scopo diventa il consumo dei loro corpi come merce, all'interno di un sistema economico intensivo e insostenibile.

L'approccio adottato è intersezionale, in quanto analizza la crisi attraverso prospettive sensibili alle categorie di classe, specie, razza e genere, tutte accumulate dalla stessa condizione: al pari degli animali non-umani, infatti, anche queste categorie vengono relegate al dominio della "natura". Nel corso della modernità occidentale, con la cui eredità ci troviamo a fare i conti, il modello dominante dell'umano ha largamente coinciso con l'uomo bianco, un soggetto maschile che si vuole razionale e autosufficiente, in grado di usare gli strumenti della scienza e della tecnologia per controllare una natura potente e minacciosa fino ad addomesticarla e a farne una risorsa da cui estrarre valore. Per contro, alla natura sono state associate, seppur in modi diversi e non equivalenti, le donne e le persone razzializzate, esseri definiti dalla corporeità più che dalla ragione, assimilati a un'animalità svalutata, alla materialità biologica (Plumwood, 1993; Haraway, 1985; Jackson 2020).

Il termine ecofemminismo fu coniato per la prima volta dall'autrice e attivista Françoise d'Eaubonne a metà degli anni Settanta. Nel suo libro più famoso: *Le féminisme ou la mort* (1974), attribuisce la causa della distruzione ambientale all'appropriazione maschile della fertilità della terra e delle capacità riproduttive delle donne, all'interno di un capitalismo industriale da lei definito come "mortifero e superinquinante".

D'Eaubonne, fondò successivamente l'*Écologie-Féminisme Centre*, un centro dedicato alla ricerca e alla divulgazione di temi legati all'ecofemminismo e nel 1978, creò il movimento di riflessione *Écologie-Féminisme*, non con l'intento di opporsi semplicemente al potere maschile, ma per demolire l'intero sistema di dominio e sfruttamento. La sua visione si distanziava profondamente dall'approccio dell'ambientalismo tradizionale che si era sviluppato qualche anno prima, che puntava a proteggere e preservare la natura (Deriu, 2019), proponendo invece una nuova convivenza solidale tra le specie.

Da quel momento, le traiettorie dei femminismi ecologici attraversarono un'evoluzione tutt'altro che lineare. Si passa dall'ingenuità del primo ecofemminismo, che vedeva le donne come categoria tendenzialmente omogenea e concentrata sulle economie di sussistenza, all'emergere di saperi più complessi attraverso la rilettura delle categorie fondamentali del dibattito ecologico e alla costruzione di un discorso in cui la crisi ecologica è strettamente legata alle forme di oppressione sociale e patriarcale.

Di fatto, gli ecofemminismi sono un movimento in costante trasformazione, con una vocazione rivoluzionaria che ascolta tutte le voci dei soggetti oppressi, fornendo uno spazio di ribellione attraverso prassi politiche quotidiane volte a contrastarne il potere e trovare pratiche alternative di convivenza tra esseri umani e non umani (Kim, 2015).

Essi propongono una riflessione critica sull'uso politico del concetto di colonizzazione, che coinvolge sia i corpi femminili, umani e non umani, sia i gruppi di "esclusi/e". Aspira a demolire le divisioni dualiste, a partire dalla dicotomia "natura-cultura", che ha sostenuto una struttura sociale basata sulla naturalizzazione di forme di dominio, gerarchia e appropriazione tipiche della modernità capitalista, patriarcale e antropocentrica (Ko & Ko, 2020).

Negli ultimi decenni la crescita dei saperi femministi, antirazzisti e antispecisti ha sfidato queste gerarchie dimostrando come siano frutto di rapporti di forza contrastabili. Le ecofemministe, infatti, contribuiscono a decostruire la presunta naturalità della subordinazione delle donne e di altri soggetti oppressi, cercando di politicizzare la categoria di "natura" e sottolineando la sua dimensione sia materiale che discorsiva (Pellizzoni, 2023).

Rifiutando il dualismo gerarchico tra società e natura, i femminismi ecologici sostengono che corpi e ambienti, erroneamente considerati separati dalla modernità occidentale, sono invece interconnessi e si trasformano reciprocamente (Timeto, 2024).

1.1.1. Dualismo come sistema organizzativo

Uno degli obiettivi principali dei movimenti ecofemministi è quindi cercare di uscire dalla grammatica dualistica che, per secoli, non solo ha permeato le pratiche del potere in occidente, ma è stata cruciale nel determinare valori, ruoli, lavori, posizioni e gerarchie tra soggetti umani e non umani.

Si può dire che il pensiero europeo moderno può essere reinterpretato come un campo conflittuale animato da diversi tentativi di costruire forme di giustificazione delle strutture gerarchiche o di tentativi di appropriazione del mondo, realizzati attraverso la produzione di nuove categorie attorno all'idea di "naturalità". Una parte del dibattito ha attribuito alla fase in cui sono state introdotte le grandi dicotomie cartesiane, come uomo/natura, mente/copro, la principale responsabilità della separazione con la natura (Moore, 2015).

È proprio attraverso la naturalizzazione delle contrapposizioni che il sistema capitalistico e patriarcale ha potuto giustificare l'oppressione di quelle categorie che hanno sostenuto l'impianto dei modelli di dominio moderni (Torre, 2023). L'idea di "natura" è servita, quindi, a costruire un modello di dominio in cui la razionalità occidentale aveva lo specifico compito di portare ordine e sovrintendere ai destini del pianeta (Quijano, 1992; Cusicanqui, 2010).

In questo contesto l'idea di "natura" è considerata spesso una categoria costruita a sostegno delle gerarchie di potere coloniale (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016) oppure un progetto politico (Moore, 2019).

Secondo la sociologa e attivista ecofemminista Maria Mies (1986), parlando di naturalizzazione ci si riferisce ad un momento decisivo nel matrimonio tra il patriarcato e il capitalismo. Quella tra i due, infatti, sarebbe una coesistenza inevitabile poiché senza il primo, dunque senza la “sottotrama invisibile” (Mies, 1986, p.38) del patriarcato, il capitalismo non si sarebbe né potuto originare né mantenere così a lungo. Si può dire che esso esiste a patto che persistano precise strutture divisorie, le *colonizing division* tipiche del patriarcato: uomini e donne, umani e non umani, cultura e natura, nord e sud, centri e periferie, produzione e riproduzione. Una lista che potrebbe proseguire a lungo, come l’eco del discorso dell’Età Moderna, quando sia la natura che tutto ciò a essa assimilato erano visti come risorse sterili da cui estrarre valore economico (De Joannon, 2021).

La naturalizzazione, quindi, descrive una de-umanizzazione agita ai fini dello sfruttamento necessario all’accumulazione del capitale e della forza lavoro, sia nella fase originaria che in tutte quelle successive. L’animale è la categoria in cui vengono intrappolati determinati corpi quando si vuole giustificare la violenza nei loro confronti, ed è il motivo per cui la liberazione dell’animale riguarda tutt’altro che coloro che sono minorizzati, perché basta un attimo per diventare “un’animale” ed essere considerato sacrificabile (Ko; Ko, 2020).

Naturalizzazione, quindi de-umanizzazione, quindi rimozione nell’ombra dell’umano per eccellenza: l’Uomo, colui che ha fatto e fa la Storia, il bianco europeo che porta civiltà nei nuovi mondi conquistati e il progresso in quelli da conquistare.

Insieme ad alcuni passi della filosofa e storica ecofemminista Carolyn Merchant, Maria Mies (1986) rilegge le trasformazioni delle forme di relazione, produzione e potere sotto la lente triangolare del patriarcato, del capitalismo e del colonialismo, dalle prime società agricole fino agli anni Ottanta del secolo scorso. È proprio nel passaggio dal feudalesimo al capitalismo che secondo la sociologa e femminista marxista Mies si è concretizzata la divisione delle comunità in classi sociali, delle terre in proprietà private, dell’umano in parti razionali e in parti naturali. Espropriazione, sfruttamento, violenza, disciplinamento, schiavitù nel segno della natura sono le parole che configurano i nuovi rapporti di potere su cui il capitalismo si struttura. I corpi, e in particolare i corpi delle persone socializzate come donne, ma come vedremo anche quello dell’animale non-umano, iniziano ad essere assimilati alle terre dei proprietari, al bestiale dell’immaginario collettivo, fino alla creazione della strega e alla sua caccia (Federici, 2016) che, come la schiavitù, la privatizzazione, il colonialismo, e aggiungo lo specismo, è stata una delle declinazioni del processo di naturalizzazione.

Attraverso il dualismo gli uomini, gli esseri umani, la civiltà, la cultura e la razionalità sono immaginati come i detentori di una serie di caratteristiche particolari, relegando le donne, le

animali, le emozioni, la natura selvaggia, i corpi, il mondo materiale e l'intuizione in una categoria separata e inferiore.

Il problema segnalato dagli studi postcoloniali e decoloniali è che l'appello illuminista alla Ragione ha incorporato «l'ineguaglianza delle razze, la subordinazione delle culture inferiori, l'acquiescenza di quanti non possono rappresentare sé stessi e devono pertanto essere rappresentati da altri» (Said, 1993, pag. 305). In altri termini, «il linguaggio del progresso e dello sviluppo è il linguaggio dell'oppressione e del dominio per due terzi della popolazione mondiale» (Allen, 2016, pag. 185). Per «illuminismo», nota però Michel Foucault, si può intendere non tanto l'individuazione di una Ragione universale quanto un *ethos*: un progetto di interrogazione del presente attraverso la denuncia degli effetti di potere prodotti da verità comunemente accettate e delle pretese di verità provenienti da autorità riconosciute.

Le ecofemministe hanno notato come il dualismo non era solo una divisione di individui e cose in categorie separate ma uguali, ma che ogni persona e cosa appartenente alla categoria “non A” era considerata reciprocamente interconnessa e inferiore (Kemmerer, 2013).

Carol Adams usa i termini A e non A per descrivere questa categorizzazione dualistica: coloro che si immaginano appartenenti alla categoria A sono considerati come la spina dorsale della civiltà e l'epitome della ragione e della cultura, mentre, coloro che appartengono alla categoria “non A” - le donne, le animali non umane e le altre minoranze- tendono a essere intesi più come corpi che come menti, più come emozioni che come ragioni, e naturalmente più vicini alla natura “madre” di quanto non lo siano gli uomini.

Nonostante la mancanza di qualsiasi distinzione moralmente evidente tra maschi e non maschi, le civiltà umane e il resto della natura, e tra gli esseri umani e il resto del mondo animale, i maschi e gli esseri umani occupano un posto di privilegio e potere, controllando e manipolando le altre e il mondo che li circonda. Questa è la definizione di sessismo, antropocentrismo e specismo: tutti gli esseri e le cose che sono stati raggruppati nella categoria non A sono ingiustamente denigrati e oppressi da, per conto e in relazione, a coloro che appartengono alla categoria A.

Le società che hanno adottato una prospettiva eurocentrica nelle relazioni socio-naturali hanno quindi fondato il proprio progresso sul duplice dominio della natura: il dominio della natura “esterna”, come le animali e della natura “interna” degli esseri umani (Bujok, 2013). Il dominio della natura interiore sotto forma di autocontrollo, razionalizzazione della vita e della soppressione delle pulsioni e degli impulsi mimetici è stato considerato dalla società eurocentrica come essenziale per la civilizzazione e soprattutto per lo sviluppo economico secondo gli interessi del potere.

Questi “principi di visione di divisione” (Bourdieu, 2007, pg.11), definiti così per descrivere “il programma sociale incarnato di percezione che viene applicato a tutte le cose del mondo”, seguono le strutture sociali di gerarchizzazione degli esseri viventi nell’opposizione verticale alto/basso.

Per le ecofemministe è quindi fondamentale trattare in maniera orizzontale le diverse forme di oppressione, legate dalle stesse matrici dominanti. Le disuguaglianze e le dipendenze sociali che ne derivano sono istituzionalmente garantite e legittimate, ad esempio da misure politiche e norme di legge, da credenze religiose e ideologiche. Poiché è la classe dominante a determinare le regole, emerge l’intera portata delle relazioni di potere.

1.2. Lotte condivise: l’eco-veg-femminismo

Negli anni Settanta del secolo scorso i femminismi della cosiddetta seconda ondata, in particolare i movimenti ecofemministi, iniziano a porsi per prime il problema dello specismo. Ma è solo con il passaggio ad un’analisi sistemica delle strutture dell’oppressione che l’ecofemminismo fa dell’antispecismo una prassi per contrastare allo stesso tempo l’oppressione dell’umano inferiorizzato e dell’animali non umane. Nei primi anni Novanta del Novecento inviano ad essere pubblicati i primi libri fondativi dell’ecovegfemminismo come *Carne da macello* di Carol J Adams del 1991 o *Ecofeminism, women, nature* di Greta Gaard del 1993.

Gli anni Settanta sono stati anni di fermento sociale, caratterizzati da una forte spinta teorica, che porta alcuni gruppi e istanze sociopolitiche a radicalizzarsi. La seconda ondata del femminismo è infatti rivoluzionaria per la sua attenzione all’intersezionalità: con la crescita di una consapevolezza collettiva tra minoranze e identità discriminate a livello globale, le femministe di fine secolo collegano la subordinazione delle donne a strutture sistemiche come il patriarcato e il capitalismo. Comincia così a diffondere l’idea di liberarsi dall’oppressione, superando ruoli imposti e costruzioni sociali dell’Occidente; nel dibattito pubblico si fa sempre più spazio alla visione dell’interconnessione tra oppressioni legate al genere, alla razza e alla classe (Ko & Ko, 2020).

L’assunzione che le donne e le animali, così come molti soggetti razzializzati, siano assimilabili alla natura ha permesso lo sfruttamento e la “legittimità” di poter usufruire anche dei corpi di questo ultimo e in quegli anni queste connessioni entravano lentamente all’interno delle discussioni femministe.

L’eco-veg-femminismo cerca di superare queste dicotomie naturalizzanti e configurare nuove connessioni e possibilità nella loro eterogenea pluralità. È un movimento che cerca di includere

all'interno delle sue lotte gli antispecismi, l'attivismo contro lo sfruttamento neoliberale e le conseguenze dei cambiamenti climatici, il revival dei saperi indigeni e di cosmovisioni non dualistiche (Corazza, 2013). Offre nuove prospettive sulle ideologie che determinano i quadri politici ed etici secondo cui alcune forme di vita sono in grado di prosperare mentre altre sono oppresse (Gruen & Weil, 2010, pag. 127).

“Uno dei punti di forza del pensiero ecofemminista è che non riguarda mai “solo” le donne: è un discorso critico che tende a porre domande scomode su tutto” (Birke). L'ecofemminismo vegano, in più, mette in atto l'intuizione femminista secondo cui “il personale è politico” ed esamina i contesti politici delle scelte alimentari, nonché le scelte strategiche e operatrici in campo economico (Gaard, 2002).

Il passaggio dall'ecofemminismo all'eco-veg-femminismo è la connessione fatta da queste ultime tra specifici oggetti di oppressione (l'animali e le persone razzializzate, le donne e l'animali, o l'animali e l'ambiente), crescendo fino ad includere le associazioni tra diversi oggetti di oppressione (gli animali, le persone razzializzate, le donne, le comunità LGBTQIA+ e la natura).

La tesi centrale di questa ramificazione del femminismo è, ancora una volta, la riappropriazione e la decostruzione del modello di sviluppo industriale novecentesco, lo stesso modello che depauperava le risorse naturali e le persone categorizzate come naturali causando la nascita di nuove discriminazioni sociali ed esasperandone le già esistenti.

Fin dall'inizio, le ecofemministe vegane erano intenzionate a dimostrare che la considerazione delle specie era una componente interna dell'analisi ecofemminista, insieme alla razza, alla classe, al genere e alla natura, e che l'inclusione dell'animali non-umani aveva il potenziale di trasformare la forma della teoria ecofemminista. Nominare lo specismo come categoria di analisi aggiuntiva ed esplicita era necessario in quanto il problema dell'oppressione delle specie non era incluso nel concetto di natura dell'ecofemminismo (Timeto, 2024).

Sarà Angela Davis (2012), figura principale del femminismo nero e americano degli anni Settanta, ad essere una delle prime a dare voce e spazio alle rivendicazioni animaliste, collegandole a loro volta alle istanze antirazziste e femministe. Davis, femminista di stampo marxista, si è esposta più volte sull'importanza della lotta congiunta di liberazione animale e dei diritti delle minoranze, affermando pubblicamente di essere vegana. In una discussione tenutasi alla Berkeley University, infatti dice:

Credo che la mancanza di coinvolgimento critico con il cibo che mangiamo dimostri che la forma di merce, di prodotto, sia diventata il modo principale in cui vediamo il mondo. Che sia il cibo che mangiamo, i vestiti che indossiamo o i dispositivi elettronici che

utilizziamo, non andiamo oltre a ciò che Marx ha chiamato il ‘valore di scambio’ di una merce, non pensiamo alle relazioni che quella merce rappresenta e che sono funzionali alla produzione di quell’oggetto. Questo sarebbe veramente rivoluzionario: sfidare l’intera forma capitalistica ed industriale di produzione del cibo sviluppando un’abitudine ad immaginare tutte le implicazioni umane e non umane dietro la produzione di merce e oggetti che formano il contesto in cui viviamo”¹.

L’eco-veg-femminismo, inoltre, affonda le sue radici attingendo alle teorie temporanee di liberazione animale, ai movimenti controculturali degli anni Sessanta e Settanta e a decenni di attivismo e pensiero nel femminismo, quindi, inizia ad affrontare “la questione animale” già in quegli anni, sempre più consapevole delle connessioni tra le varie forme di dominio.

Nei primi anni Ottanta si è costituito il *Feminist for Animal Rights*. L’associazione così si presentava alle lettrici:

Feminists for Animal Rights seeks to raise the consciousness of the feminist community, the animal rights community, and the general public regarding the connections between the objectification, exploitation, and abuse of both women and animals in patriarchal society. As ecofeminists, we also are concerned about cultural and racial injustice and the devaluation and destruction of nature and the earth. We view patriarchy as a system of hierarchical domination, a system that works for the powerful against the powerless. FAR promotes vegetarianism and is vegan in orientation. FAR is dedicated to abolishing all forms of abuse against women and animals.

La prima antologia, *Ecofeminism, Women, Animals, Nature*, che raccoglie alcuni scritti pionieristici è del 1993, a cura di Greta Gaard. Si tratta di una raccolta degli interventi dell’incontro annuale della *National Women’s Studies Association*, avvenuto nel 1989, con l’intenzione di gettare le basi per una unione tra le attiviste impegnate sui vari fronti: ambientalismo/ecologismo, liberazione animale/femminismo (Gaard, 1993). L’eco-veg-femminismo, quale campo transdisciplinare, osserva come il dualismo uomo/non uomo-animale funzioni in modi paralleli ai dualismi cultura/natura, ragione/emozione e maschile/femminile (Gaard, 2002).

Qualche anno più tardi, 1995, è uscita un’altra importante antologia curata da Carol J. Adams e Josephine Donovan, *Animals and Women. Feminist Theoretica Exploration*. Il fulcro della raccolta è l’inevitabilità della riflessione sulla condizione animale da parte delle donne che

¹ A. Davis, (2012), *On Revolution: A Conversation Between Grace Lee Boggs and Angela Davis* in occasione della ventisettesima edizione della *Empowering Women of Color Conference*, University of California, Berkeley

riconosce nell'ecofemminismo la matrice della lettura critica del rapporto tra animali umani e non-umani.

L'eco-veg-femminismo è interpretato come una "filosofia trasformativa" che prefigura un diverso modo di accostarsi alla natura, alla vita, ai vari soggetti viventi, alla terra. Riconosce l'interconnessione tra le varie forme di oppressione e ricorda che nessuna creatura sarà libera fino a che tutte non siamo libere. L'intreccio storico delle sofferenze patite dalle donne e dagli animali continuerà fino a che la "mentalità del dominio" non finirà (Adams; Donovan, 1996). Il pensiero che traspare da questa opera collettiva è che "*to observe in silence is to be complicit*". È la sfida lanciata dal femminismo: parlare, dire, raccontare, nominare, dare voce.

Alcune autrici hanno così gettato le basi di una nuova declinazione dell'ecofemminismo: l'ecovegfemminismo, termine che abbraccia le teorie ecofemministe vegane e femministe animaliste.

Una delle parole chiave di questo movimento è proprio l'*intersezionalità* delle lotte.

L'*intersezionalità* è una categoria analitica nata negli Stati Uniti dall'esperienza e dall'analisi politica del femminismo afrodiscendente (Crenshaw, 1989). Questo tipo di analisi viene usata in modo crescente nell'ecologia politica femminista per interrogare le forme di oppressione multiple e simultanee che influiscono sull'esposizioni ai rischi ambientali, sull'accesso alle risorse e sulla partecipazione ai processi decisionali in materia di politica ambientale (Pellizzoni, 2023).

L'intersezionalità permette di osservare come le disuguaglianze agiscono insieme per produrre e mantenere potere, privilegi e subordinazione in situazioni di ingiustizia ambientale (Kaijser e Kronsell, 2014; Pellow, 2018). L'enfasi è posta su come le identità o le relazioni si verificano nelle intersezioni piuttosto che su componenti stabili o date della differenza sociale (West e Fenstermaker, 1995)

All'interno dei diversi collettivi, tavole di discussione femministe ed ecofemministe si è collettivamente preso atto che movimenti universalistici ed essenzialisti, i quali individuano un solo asse di oppressione come totalizzante, abbiano un'attitudine a marginalizzare le altre istanze. È per questa ragione che la quarta ondata di femminismo avvia un tanto atteso processo di abbandono di una visione politica basata sull'identità per aprirsi ad una politica delle alleanze.

Sono analisi che partono dai corpi, mettono a fuoco le emozioni e il vissuto di soggetti e comunità svalutate, per poi connetterli in maniera multiscalare a problemi di dimensione planetaria.

Nel quotidiano, invece, si svolgono le attività di riproduzione sociale ed ecologica della vita, si rafforzano e si contestano ruoli, gerarchie e relazioni di potere, si sperimentano modalità inedite di convivenza intraumane e tra animali umani e non umani (Pruvost, 2021).

Carol J. Adams, in un altro libro intitolato *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory* propone un attivismo impegnato nel cambiamento della struttura sociale e ideologica basata sulla reificazione, la violenza e l'uccisione, espresse da lei attraverso la "politica sessuale della carne", cioè l'animalizzazione delle donne e la femminizzazione e sessualizzazione dei non umani (Adams, 1990). L'alimentazione, cultura e organizzazione sociale occidentale sono formulate, secondo l'autrice, attorno al concetto di virilità, prima espressione della politica patriarcale. Il paradigma androcentrico sottomette donne, non-umani, migranti, classi subalterne.

Adams è convinta che questo potere controlli l'accesso all'alimentazione, producendo la monocultura carnea, e controllando i corpi. Tutto ciò produce la mitologizzazione della forza maschile e la falsa affermazione della libertà sessuale femminile, riconducibile al "consumo" maschile della sessualità femminile. Questa condizione di sfruttamento è impressa in modo estremo nei corpi delle femmine non-umane, impiegate sia per le loro "proteine femminizzate" (latte e uova), sia per la riproduzione di altri animali non-umani da sfruttare e infine uccidere per mangiarne la carne (Ivi, p.21).

Le economie basate sull'allevamento si caratterizzano per la segregazione sessuale, l'affidamento esclusivo alle donne della cura della prole e degli anziani, il culto dei beni maschili, la patrilinearità. Sembra invece che le culture di tipo più egualitario, quali quelle di sussistenza sulla base della raccolta, riconoscano la dipendenza delle comunità dalle occupazioni femminili, e ciò condurrebbe a una certa autonomia e autosufficienza delle donne. L'organizzazione sociale attorno allo sfruttamento degli animali non-umani, ha la sua controprova nello sfruttamento delle donne.

Allevamento e macellazione degli animali divengono così un paradigma basato sul principio del *referente assente*, che consente di rimuovere l'identità indipendente dei soggetti (non-umani e donne), facilitando il compito di trasformarli simbolicamente e materialmente in oggetti parziali. Adams individua nella struttura del referente assente un aspetto essenziale del patriarcato, che ha lo scopo di giustificare la violenza, trasformarla in metafora controllata e controllabile.

Il ricorso al meccanismo del referente assente, da un lato consente di allontanare la consapevolezza di comportamenti e atteggiamenti verso soggetti e gruppi oppressi- estendendo

così il tema dello sfruttamento dei non-umani, a quello delle donne, dei migranti, dei popoli nativi – e dall'altro diviene uno strumento di deresponsabilizzazione.

Da questi presupposti si può quindi dedurre che l'eco-veg-femminismo e l'antispecismo abbiano moltissimi punti in comune. Entrambi sono approcci etici, politici e sociali che, estendendo il proprio campo d'interesse alle dimensioni spaziali e temporali dell'intero ambiente in cui e su cui agisce l'essere umano, e decentrando (anche solo parzialmente) il discorso dalle agenti umani, si interrogano sull'eticità del nostro modo di relazionarci, direttamente o indirettamente, con gli enti non-umani e le dinamiche naturali. Si pongono quindi domande sullo status morale di questi ultimi e sulla possibilità di possedere un valore intrinseco, indipendente dal nostro giudizio o, quantomeno, dalla nostra utilità.

Come gli ecofemminismi, con tutte le loro diverse declinazioni, hanno origine da periodi di rivolte, movimenti di giustizia sociale ed ambientale, anche l'antispecismo può essere considerato storicamente come una naturale evoluzione delle lotte per i diritti civili e la liberazione umana. Tuttavia, non si tratta di una loro derivazione diretta, poiché queste lotte sono in gran parte antropocentriche. L'antispecismo, così come i movimenti di giustizia sociale ed ambientale, si pone in netta antitesi rispetto a visioni xenofobe, discriminatorie e, più in generale, rispetto a fascismi, autoritarismi e totalitarismi di qualsiasi orientamento politico o natura, poiché esse sono veicoli dell'ideologia del dominio, dell'oppressione e della repressione.

Inoltre, gli ecofemminismi si incastrano completamente con gli ideali antispecisti, così come con le geografie animali, per il loro desiderio congiunto di costruire e mettere in atto nuove pratiche politiche, di creare contro-culture che vadano a contrastare la cultura maschilista dominante e lo sviluppo di stampo capitalista, nonché la causa dell'industrialismo inquinatore. Entrambi i movimenti si curano della tutela e salvaguardia dell'ambiente e delle risorse naturali presenti nei nostri ecosistemi, il primo attraverso lotte e rivendicazioni ambientaliste, pacifiste, antinucleariste come nel caso italiano e il secondo opponendosi all'esistenza di luoghi quali gli allevamenti intensivi. Le ragioni di questa rigida opposizione da parte degli antispecisti, oltre a indubbi motivi etici, sono di natura climatica: gli allevamenti intensivi, secondo l'ultimo report di Greenpeace risalente a Marzo 2023 analizza come il sistema zootecnico intensivo europeo, compreso quello italiano richiede enormi risorse naturali e produce livelli molto alti di inquinamento, con gravi effetti ambientali, sociali e sanitari, soprattutto nelle aree a forte concentrazione di allevamenti, come la Pianura Padana. Questo sistema dipende da input esterni come mangimi ed energia, rendendolo fragile e bisognoso di continui aiuti pubblici nazionali e internazionali come la PAC (Politica Agricola Comune). Circa due terzi dei finanziamenti per

l'agricoltura in Europa sono destinati al sistema degli allevamenti intensivi, mangimistica inclusa. L'80% di questi finanziamenti, destinati all'agricoltura italiana, finisce nelle casse di una minoranza privilegiata (il 20% dei beneficiari). Questo sistema, infatti, penalizza le piccole aziende e favorisce quelle più grandi: secondo i dati Eurostat, l'Italia ha perso oltre 320 mila aziende in poco più di 10 anni (tra il 2004 e il 2016), con un calo del 38% tra le "piccole" a fronte di un aumento del 21% delle aziende "molto grandi" e del 23% di quelle grandi.

Inoltre, gli allevamenti intensivi richiedono un grande uso di risorse che invece potrebbero essere destinate al consumo umano diretto. Circa due terzi dei cereali commercializzati in Europa si trasformano in mangime, e circa il 70% dei terreni agricoli europei sono destinati all'alimentazione animale, basata principalmente su coltivazioni di mais che richiedono un grande uso di acqua.

Inoltre, la dipendenza dall'importazione di mangimi, come soia e mais da paesi come Brasile e Argentina, contribuisce alla deforestazione e alla perdita di biodiversità² (Greenpeace, 2024), portando a movimenti indigeni di giustizia ambientale per la difesa delle foreste sempre più minacciate dall'industria della carne e derivati.

Quest'industria è inoltre molto pericolosa per la salute umana in quanto l'ammoniaca liberata in atmosfera si combina con alcune componenti (ossidi di azoto e di zolfo) generando le polveri fini, molto pericolose per la salute.

In Italia gli allevamenti intensivi sono la seconda causa di formazione del particolato fine, essendo responsabili di quasi il 17% del PM 2,5 (più del settore industriale, che ne emette il 10%). Le percentuali sono anche più alte in regioni come Lombardia, proprio per il gran numero di allevamenti intensivi presenti, responsabili dell'88% delle emissioni di ammoniaca regionali. Secondo l'EEA (l'Agenzia Europea per l'Ambiente), il PM 2,5 è stato responsabile di 46.800 morti premature in Italia solo nel 2021³.

Per ultimo, ma non per importanza, le condizioni igienico-sanitarie e salutari degli animali non-umani prigionieri negli allevamenti intensivi, come è stato dimostrato dal documentario *Food for Profit* di Giulia Innocenti e Pablo D'Ambrosi, sono a dir poco fuori dagli standard minimi consentiti dall'Unione Europea.

Pertanto, donne e uomini ecofemministi e antispecicisti si misurano sull'impatto negativo che queste attività hanno sull'ambiente, combinando le loro lotte sia su un piano teorico, sia,

² Quasi il 60% dei cereali e delle farine proteiche impiegate per produrre mangimi sono importati da Paesi extra UE

³ Questi dati posizionano l'Italia al secondo posto in Unione Europea per morti premature causate dall'esposizione al PM 2,5

gradualmente, attraverso la militanza, riconoscendo la necessità di affrontare la questione animale, ambientale e sociale in maniera interconnessa e interdisciplinare.

1.2.1. Costruire categorie attraverso discorsi

Nel libro *La bella, la bestia e l'Umano* (2010), Annamaria Rivera analizza le diverse analogie, intrecci, peculiarità e divergenze fra i tre sistemi di dominio - sessismo, razzismo e specismo-, tutti basati per lo più su processi di naturalizzazione (Rivera, 2010). Il mio interesse, rispetto all'argomento trattato nella tesi, si rivolge, però, soprattutto sull'analogia fra sfruttamento del corpo animale e quello delle persone socializzate donne, così come sulla naturalizzazione e conseguente svalutazione che il sistema capitalistico e patriarcale ha prodotto.

Secondo l'autrice è un'ipotesi alquanto fondata che il dominio sulla natura abbia innescato il processo di svalutazione degli altri viventi e del genere femminile, anch'esso percepito e trattato come natura ostile, da soggiogare e fecondare. La "bestialità" di coloro che sono in posizione dominata o subordinata diviene così la garanzia dell'umanità di coloro che sono in posizione dominante. La messa a distanza e l'assegnazione al campo "inferiore" della natura degli animali, delle donne e degli "estranei" si riflette tutt'oggi nei sistemi teorici e nei lessici dello specismo, sessismo e razzismo, nei quali i riferimenti alla natura sono così centrali e ricorrenti da configurarsi come universali.

In tutti questi universi, scrive Etienne Balibar, scopriamo l'esistenza di un'unica questione: la differenza fra umanità e animalità, il cui carattere problematico è riutilizzato per interpretare i conflitti della società e della storia (Balibar, 1991, pg. 68). Secondo il filosofo una delle rappresentazioni che stanno al centro del razzismo teorico è quella di un'umanità eternamente in uscita dall'animalità.

Interessante è anche la teoria delle sorelle Ko (2020), le quali rileggono lo specismo e il razzismo da una prospettiva decoloniale, che vede l'origine delle diverse forme di dominio nella creazione della "razza". L'introduzione della razza come mezzo per comprendere le identità geoculturali, sociali e individuali ha mutato il panorama concettuale e continua ad avere una profonda influenza sulla comprensione di noi stessi, gli altri e il mondo in generale. L'invenzione della razza ha configurato anche l'"Uomo" e l'umano, i cui termini indicano semplicemente la modalità concettuale usata per contrassegnare il territorio della bianchezza europea come tipo ideale di homo sapiens. Ciò significa che le concezioni di umanità e umano, animalità e animale sono state costruite secondo linee razziali. Ciò che veniva considerato come biologico si rivela, in realtà, l'idea che avevano di sé – e del resto del mondo naturale – i bianchi europei al fine di renderla una verità (Ko; Ko 2020).

L'imposizione di una visione dell'Altro, in contrapposizione con l'Io egemonico è stata portata avanti non solo attraverso l'uso della violenza fisica ma anche attraverso la lenta ma costante violenza discorsiva.

Esistono idee particolari su dove appartengono individui e specie diverse, dove dovrebbero andare, cosa dovrebbero fare, come dovrebbero comportarsi e quale valore d'uso hanno. Queste idee o soggettività prendono forma attraverso il discorso quotidiano e assumono un'espressione spaziale che a sua volta riproduce le concettualizzazioni dominanti dei gruppi sociali, riaffermando la loro posizione e plasmando le loro circostanze e scelte quotidiane. Pertanto, il privilegio e l'alterità sulla base del genere e della specie nascono dalle stesse pratiche socio-spaziali che assegnano lo status sociale, immaginano ruoli e comportamenti appropriati, stabilizzano confini fisici e modellano l'esistenza materiale (Hovorka, 2012).

La naturalizzazione forzata della categoria A e della categoria non A, utilizzando le parole della Adams (1991), hanno trovato il loro mezzo attraverso la parola e la metafora. In questo senso il mondo dei non-umani, delle donne e soprattutto di altre categorie razzializzate si intrecciano, mantenendo sempre però la propria unicità di percorso.

Nella semantica occidentale dei rapporti di dominio, il ricorso alla metafora dell'animalità è una tendenza frequente. Per denigrare, delegittimare, stigmatizzare e inferiorizzare gli altri e il genere femminile è frequente il ricorso alle figure metaforiche dell'infra-umanità o, peggio, della sub-umanità, elaborate sulla base del riferimento all'animalità, per meglio dire alla bestialità, cioè alla parte più oscura, pericolosa e negativa attribuita agli animali, a loro volta bestializzati (Burgat 1999, pg. 47)

Gli animali vengono così utilizzati come metafore per giustificare violenze o razzismi. Durante il razzismo coloniale, ad esempio, la donna veniva collocata al culmine della scala della bestialità delle "razze negre", come si può dedurre dall'affermazione di uno degli antropologi al servizio del colonialismo fascista: "nelle razze negre, l'inferiorità mentale della donna confina spesso con una vera e propria deficienza: anzi, almeno in Africa, certi contegni femminili vengono a perdere molto dell'umano, per portarsi assai prossimi a quello degli animali" (Cipriani, 1935, p.181).

A dare continuità tra specismo, sessismo e razzismo è anche un altro dispositivo comune: la tendenza a negare a coloro che appartengono a gruppi alterizzati (che siano animali, donne, collettività di "estranei") ogni forma di individualità, singolarità, soggettività. Quando è colto individualmente, viene considerato nient'altro che un esemplare tipico e intercambiabile di un'entità collettiva omogenea (l'animalità, il sesso, la razza, l'etnia, la cultura), in ogni caso utile ad affrontare, per contrasto l'identità del noi (Rivera, 2010).

In particolare, per gli animali ci si riferisce con un termine generale, onnicomprensivo e astratto: “l’animalità” o “l’animale” (Guillaumin, 1992; Derrida, 2006), categorie che includono e banalizzano la varietà delle specie non umane per contrapporle a un’unica specie, quella umana. È il medesimo dispositivo alla base del razzismo e del sessismo: noi (maschi, occidentali, dominanti, bianchi) opposti a tutti gli altri.

Insomma, nell’ordine semantico, culturale e sociale dominante, il maschile maggioritario è sia il referente e la misura di tutte le cose, sia il neutro universale che le incorpora, le contiene, le riassume, le definisce tutte. Il noi maggioritario definisce anche la norma della sessualità, istituendo l’eterosessualità come metro a partire dal quale vanno commisurate tutte le altre forme di orientamento sessuale. Di conseguenza, l’ordine sessuale costituito dal sessismo implica non solo la subordinazione del femminile al maschile ma anche la gerarchizzazione della sessualità, fondamento dell’omofobia (Borrillo, 2009, pg.26).

La naturalizzazione, l’essenzializzazione o la reificazione delle donne, degli altri, degli animali- al livello dell’ideologia come delle pratiche sociali- è possibile anche perché i socialmente dominanti si considerano come coloro che dominano la stessa Natura, cosa che evidentemente ai loro occhi non riguarda i dominati, i quali, per l’appunto, non sono altro che gli elementi pre-programmati di tale Natura (Guillaumin 1992, p.49).

Basti banalmente pensare alla secolare concezione meccanicistica della Natura, con un linguaggio di dominio che evoca la “conquista” di una natura definita quasi sempre come “vergine”, ed è il medesimo concetto che si può applicare allo stretto rapporto, anche lessicologico, creatosi tra il corpo delle donne e la capacità riproduttiva degli animali non umani (Cima & Marcomin, 2017).

Anche qui la lingua supporta questa tesi: i termini denigratori usati per riferirsi alle donne sono spesso usati contemporaneamente per riferirsi agli animali non umani come vacca, gallina, scrofa, maiala. In confronto, i maschi hanno pochi riferimenti agli animali, e tra questi, una buona parte sono positivo, come “stallone”, un animale forte, virile e bello che è generalmente tenuto in alta considerazione nelle società occidentali (Kemmerer, 2013).

Le donne sono anche collegate visivamente agli animali non umani, ai corpi (in contrapposizione alle menti) e alla natura quando sono ritratte come oggetti sessuali come la sirena e la coniglietta di PlayBoy.

Gli animali, invece, soprattutto quelli sfruttati come merci, sono raffigurati con tratti fisici decisamente femminili “sexy”, con occhi grandi, ciglia che battono, gambe lisce e i corpi sinuosi, come dimostrato con forza in “the pornography of meat” (Adams, 2010).

1.2.2. Il lavoro (ri)produttivo animale

Il femminismo marxista ha da tempo identificato le attività storicamente assegnate alle donne (la pulizia della casa e la preparazione del cibo, l'educazione della prole, la cura delle persone anziane) con una forma di lavoro non remunerato che rigenera la forza lavoro all'interno della famiglia patriarcale e dunque rende possibile la «riproduzione sociale» del capitalismo (Dalla Costa, 1972). L'ecofemminismo materialista ha ampliato il concetto di *riproduzione* sostenendo che l'espansione del capitalismo si è poggiata, oltre che sullo sfruttamento del lavoro salariato, sull'appropriazione simultanea del lavoro delle donne, delle risorse naturali, delle colonie e degli animali non-umani (Mies, 1986). Elisa Bosisio centra pienamente il concetto, connettendo lo sfruttamento del tempo domestico a cui sono asservite le casalinghe con la “vita” degli animali, costrette a riprodursi nel ciclo economico del capitale. Il dispositivo prodotto da questi due tipi di sfruttamento, che si specchiano uno nell'altro, funziona come un congegno naturalizzante: le donne e le *animalesse* sono “naturalmente” destinate alla cura e alla riproduzione della vita.

Maria Mies e Silvia Federici, in particolare, hanno mostrato come a partire dal XVI secolo, in concomitanza con l'inizio dello sviluppo capitalistico, si abbia un processo di progressiva *divisione sessuale del lavoro* che confina le donne nello spazio domestico, privandole della possibilità di accedere all'indipendenza economica e politica. La presunta naturalità del lavoro domestico rappresenta un elemento cruciale nel processo storico di spolticizzazione dello sfruttamento femminile.

In altre parole, la riduzione della natura a risorsa nella modernità occidentale è andata di pari passo con la svalutazione delle attività riproduttive rispetto alla produzione di merci (Mies e Shiva 1993; Federici 2004). Questa prospettiva permette di cogliere il nesso tra l'appropriazione delle attività che rispondono ai bisogni umani di cura e sostentamento, presentate come «vocazione» femminile, e le attività della biosfera che forniscono materia ed energia, oltre alla riproduzione animale, pensata come naturale. Pensate come esterne alla sfera economica e non contabilizzate nell'economia ufficiale, le attività riproduttive sono cruciali per il processo di accumulazione e sono ciò da cui il capitalismo dipende, ma verso cui mostra totale irresponsabilità.

In questo senso per le teoriche del femminismo materialista la discriminazione tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo, tra lavoro sociale e naturale, ricade nella medesima logica estrattivista del produttivismo capitalista.

Nancy Fraser (2016) parla di «contraddizione» tra capitalismo e riproduzione perché con il neoliberalismo la riproduzione sociale è diventata sempre più difficile. Inoltre, sempre secondo

Fraser (2022), il «capitalismo cannibale» ha destabilizzato il pianeta con deforestazioni, nocività industriali ed emissioni incontrollate di anidride carbonica. Questi processi sembrano erodere le stesse condizioni di possibilità socioecologica dello stesso capitalismo e aprono una serie di conflitti dalle conseguenze difficilmente prevedibili. Mentre Fraser usa il concetto di «riproduzione» per descrivere processi che riguardano il sostegno alla vita umana, le ecologie politiche femministe lo estendono per sottolineare il nesso tra la svalutazione di soggetti femminilizzati e razzializzati e quella delle ecologie non umane (Di Chiro 2008; Collard e Dempsey 2018; Rispoli e Tola 2020). In questo senso, la messa a valore animale e l'investimento economico e politico degli Stati moderni sulle produzioni animali a cui si assiste tra il XVII e XIX secolo, può essere considerato come parte integrante di tale processo di capitalizzazione e invisibilizzazione del lavoro riproduttivo.

Non a caso Stefania Barca (2020) chiama «forze di riproduzione» il complesso di attività di attori umani e non umani che rendono possibile il fiorire della vita sul pianeta ma vengono appropriate e mercificate.

La collocazione animale tra le forze il cui utilizzo è stato indispensabile per lo sviluppo capitalistico è indubbia, ma allo stesso tempo di difficile definizione per le femministe materialiste. Gli animali non-umani sono stati cruciali come forza lavoro, non solo nei campi ma anche nelle fabbriche. Non è un caso se, ancora nel XIX secolo, l'emancipazione dell'uomo dal lavoro materiale è stata pensata da alcuni socialisti attraverso la messa a lavoro degli animali prima ancora delle macchine (Meunier, 1886).

All'interno delle strutture di allevamento, d'altronde, gli animali soprattutto valorizzati per le loro capacità riproduttive, e lo statuto degli animali da «riproduzione» si è progressivamente reso autonomo rispetto ad altre funzioni loro assegnate. L'importanza economica di tale funzione riproduttiva si è rafforzata negli anni, come dimostra il prezzo esorbitante raggiunto da alcuni capi di bestiame «da riproduzione» sul mercato, fenomeno che ha portato Harriet Titvo a coniare il concetto di «capitale genetico» (1995).

Infine, gli animali rappresentano per il sistema capitalistico una merce, nella misura in cui il loro corpo, smembrato in pelle, carne, pelliccia, uova e latte, diviene un bene di consumo commerciabile sul mercato.

Jason Hribal, che ha analizzato la storia dello sfruttamento animale come classe lavoratrice e ha sottolineato le molteplici funzioni animali nel capitalismo, afferma: «Le moderne trasformazioni agricole, industriali, commerciali e urbane non furono imprese esclusivamente umane. La storia dell'accumulazione capitalista è molto più che la storia dell'umanità (Hribal, 2010).

È in questo senso che il concetto di “divisione del lavoro”, di cui il femminismo ha indagato la differenziazione sessuale e gli studi post-coloniali la differenziazione razziale, può essere declinata anche nella sua differenziazione di specie, parlando così di una più generale divisione biologica del lavoro, in riferimento allo sfruttamento differenziale del lavoro secondo diversi assi di categorizzazione biologica, siano essi razziali, sessuali o specie-specifici.

Come evidenziato dalla critica femminista, la “naturalizzazione” delle funzioni sociali femminili è il risultato di processi e conflitti storici. Allo stesso modo, sebbene le razze selezionate dalla zootecnica possano a posteriori apparire “ottimizzate” per determinate funzioni economiche, esse rappresentano in realtà il prodotto di un lungo, travagliato e violento processo storico e (bio)politico (Foucault, 1975).

Questo dimostra l’infondatezza della “naturalità” o “organicismo” della divisione sociale del lavoro (sia tra esseri umani che tra animali non-umani) e suggerisce l’opportunità di estendere questo approccio storico e sociale all’analisi dello sfruttamento degli animali non-umani.

Secondo tale divisione biologica del lavoro, non solo ogni specie è sfruttata in maniera differenziata in modo da trarne il massimo profitto, ma al suo interno le specificità di razza e di sesso sono a loro volta messe a profitto in forme di sfruttamento differenziate.

Queste classificazioni tassonomiche sono il risultato di intrecci di esseri tra loro ma anche con diversi discorsi e tecnologie imperiali, poiché i corpi vengono categorizzati simbolicamente e materialmente al servizio degli imperi colonizzatori.

Le mucche da latte si inseriscono in questo senso in una filiera produttiva diversa da quella dei vitelli da carne e degli esemplari selezionati per la riproduzione; la razza dei polli *broiler* fa parte di una filiera diversa da quella delle galline ovaiole. A un livello più generale, tuttavia, funzione produttiva (produzione di merce) e funzione riproduttiva (far nascere, nutrire, crescere), si intersecano nello sfruttamento degli animali da reddito: con la loro stessa attività riproduttiva, gli animali producono infatti direttamente la merce. La funzione riproduttiva è nel caso degli animali da reddito collegata non solo alla produzione della forza lavoro, ma anche alla produzione di merce. Quindi, come sostiene Stefania Barca, gli animali non-umani fanno parte delle “forze di riproduzione” al fianco delle categorie umane il cui lavoro è stato declassato a semplice sussistenza. Gli animali da reddito assumono però una posizione particolare nel sistema capitalista, in quanto sono al tempo stesso utilizzati come forza riproduttiva, forza produttiva e merce (perché i loro corpi, alla fine del processo, diventano prodotti di consumo).

La questione della divisione biologica del lavoro si lega alla questione del governo delle popolazioni secondo le loro regolarità biologiche, “una biopolitica della popolazione”, che per

Foucault (1993) si dispiega tra XVII e XIX secolo. Secondo il filosofo vi è un duplice processo di accumulazione degli uomini e accumulazione del capitale che contraddistingue il nesso tra sviluppo del capitalismo e dispiegamento dei dispositivi biologici, i quali sono stati inseparabili durante il processo di accumulazione. “Controlli regolatori” che inquadrano il corpo secondo la “meccanica del vivente”, per far sì che possa servire “da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità” (Foucault, 2013).

Tra queste due forme di accumulazione se ne collega una terza, che secondo Benedetta Piazzesi (2024) si può chiamare accumulazione dei viventi. Gli animali svolgono, infatti, da un lato la funzione di forza lavoro, permettendo l’accumulazione di capitale, e dall’altro quella di merce, assicurando il sostentamento e la moltiplicazione delle forze produttive.

La distribuzione differenziale del lavoro secondo un criterio biologico, tipica del dispositivo patriarcale ma anche di quello coloniale, implica non solo l’assegnazione di funzioni differenti ma anche l’attribuzione di un ineguale valore politico a queste attività. Il processo di divisione biologica del lavoro va di pari passi con la “naturalizzazione” di determinate funzioni (ri)produttive e con l’assegnazione differenziale dei diritti. La questione della “servitù naturale” giustifica varie forme di sfruttamento e ne oblitera la politicità della questione. Tale processo di depoliticizzazione e naturalizzazione nel caso dello sfruttamento animale raggiunge la sua forma forse più radicale.

Da questo punto di vista la riproduzione diventa un terreno di conflitto politico dove la posta in gioco è ridisegnare forme di convivenza multispecie oltre il paradigma della produzione e della crescita.

1.3. Geografie animali

Nella mia analisi, il supporto critico e teorico della geografia animale, un recente sottogruppo della geografia umana, ha rivestito un ruolo fondamentale. Questa prospettiva del pensiero geografico, si propone di includere la figura del non-umano nella ricerca geografica, non solo per studiarne la distribuzione territoriale ma anche per contribuire a un campo di conoscenza più ampio, noto come *critical-animal-studies (Cas)*, che esplora l’individualità e la soggettività degli animali non-umani (Hovorka, 2016 ; Buller, 2013; Wolch & Emel, 1998; Philo e Wilbert, 2000; Emel & Urbanik, 2010)

Si tratta di un campo dal forte carattere interdisciplinare, emerso nei dibattiti accademici anglo-americani, che si pone come obiettivo, tra le altre cose, il “dare voce” a quei soggetti non-umani che le scienze sociali e umane hanno a lungo confinato ai margini o del tutto ignorato. Essa

mira ad "esplorare il complesso nesso di relazioni spaziali tra persone e animali" (Philo e Wolch, 1998, pag.110), riconoscendo non solo l'*agency* degli animali, ma anche il modo in cui tale *agency* viene costruita e interpretata in contesti storici, culturali e territoriali specifici.

L'interesse per gli animali nella geografia umana non è tuttavia così recente come potrebbe pensare. Possiamo individuare tre frasi principali nello sviluppo di questa sottodisciplina. Il primo periodo comprende la zoo-geografia del tardo XIX secolo, che si focalizzava sulla distribuzione delle popolazioni animali, studiando e mappando l'evoluzione e i movimenti delle specie nello spazio e nel tempo, cercando di capire come gli animali si adattassero a diversi ecosistemi. L'oggetto di ricerca principale fu prima di tutto la fauna; vale a dire, le popolazioni di animali non domestici (Newbigin, 1913). Gli animali domestici caratterizzarono invece la seconda ondata dell'*animal geography*, i cui esponenti più noti furono Carl Sauer e Charles Bennett. Sauer (1969) si occupò in particolare della storia della addomesticazione degli animali, mentre Bennett (1960), si occupò di ciò che egli definì "geografia culturale animale"; vale a dire, una geografia che si occupasse di studiare le interazioni tra animali e quelle culture umane che si dedicavano, per esempio alla caccia e alla pesca di sussistenza.

La terza fase arriva alla fine degli anni Novanta, con l'emergere dei diversi movimenti di liberazione animale o giustizia animale, ed entra in geografia attraverso la diffusione dell'*actor-network-theory* che dà importanza agli attori non-umani, inclusi gli animali non-umani (Whatmore and Thorne, 1998). La *new animal geography* di questi anni si è occupata, e continua ad occuparsi, di due grandi temi che Chris Philo and Chris Wilbert (2000) hanno chiamato *animal spaces* e *bestly places*. I primi sono gli spazi in cui gli umani hanno posizionato ideologicamente e materialmente gli animali. Vale a dire, anzi tutto come esseri viventi inferiori agli umani e come alterità contro cui l'umano si definisce e, di conseguenza, all'interno di grandi categorie moderne come la natura (in opposizione alla cultura), e all'interno di spazi loro dedicati come le fattorie, gli allevamenti, gli acquari, gli zoo, le gabbie, i laboratori e così via. I *bestly places*, sono invece le geografie proprie degli animali, i loro spazi vissuti, le loro esperienze, le loro culture, individuali e collettive. In altre parole, quei geografi che si sono occupati di *bestly places* (Bear 2011, Barua 2014; 2016; Colombino and Giaccaria 2016), hanno posto la loro attenzione su ciò che Colombino (ANNO), rifacendosi al lavoro di Giorgio Agamben (1998; 2005), definisce come il *bios* degli animali non umani, ossia le loro vite sociali. Hodgetts e Lorimer (2015) hanno pubblicato un articolo in cui invitano i geografi a occuparsi soprattutto dei *bestly places*, preannunciando l'emergere di quella che sembra essere la quarta ondata dell'*animal geography*, che gli autori chiamano *animals' geographies*, le geografie degli animali. Questa prospettiva pone l'accento sulla soggettività

animale e sulle loro esperienze sociali, anche in relazione agli animali umani. Le *animals' geographies* promuovono una visione meno antropocentrica della geografia, che include l'essere umano senza però porlo al centro dell'analisi, della pratica e della riflessione geografica.

A differenza di altre discipline che studiano gli animali, come ad esempio l'etologia, le geografie animali considerano anche le relazioni di potere tra animali umani e non-umani, e il più ampio contesto sociale, economico e culturale in cui queste interazioni avvengono. Essa analizza il dove, ossia il luogo in cui si svolgono queste relazioni, esplorando come le pratiche culturali locali, le relazioni economiche, sociali e di potere, tanto a livello locale quanto globale, influenzano i luoghi e le interazioni tra animali umani e non umani.

Nella mia ricerca, questo approccio è di grande importanza perché mi permette di adottare una chiave interpretativa che valorizza la soggettività e l'*agency* degli animali non umani. Ciò consente di analizzare non solo come gli esseri umani influenzano gli animali, ma anche come gli animali stessi sono soggetti attivi nella costruzione delle relazioni interspecie e nel sapere che produciamo attraverso ricerche e incontri multispecie (Haraway, 2007). Per il mio caso studio, questa disciplina offre strumenti per analizzare le cause spaziali, economiche, sociali ed etiche che hanno portato alla creazione di spazi come i Santuari di animali liberi come risposta allo sfruttamento capitalistico di questi ultimi, all'interno dei quali il rapporto tra animali umani e non-umani è orizzontale, privo di qualsiasi forma di potere, dominio e prevaricazione.

Per i geografi animali, infatti, non è sufficiente accettare passivamente le tradizionali collocazioni antropocentriche degli animali – storiche, culturali, tassonomiche e morali – né la biopolitica che le accompagna, che tende a posizionare rigidamente gli animali su un solo lato del dualismo tra natura e cultura, animale e umano, oggetto e soggetto. Come osserva Castree (2003), l'"alterità" del non umano è stata scarsamente considerata nella ricerca geografica contemporanea. Gli studi sugli animali, quindi, mirano a: riconoscere e dimostrare come l'intenzionalità e l'*agency* degli animali influenzano i nostri mondi comuni e si oppongono ad essi; mettere in discussione i dualismi accettati finora attraverso una visione più fluida e relazionale dell'umano e dell'animale e, infine, promuovere una politica più inclusiva che accolga questa complessità e le sue molteplici variazioni.

Per questo, le "nuove" geografie animali attingono a una serie di letterature e scuole di pensiero di attualità ampiamente diffuse nella geografia umana odierna per la loro critica collettiva delle strutture, delle divisioni e degli ordinamenti modernisti (Buller, 2013). Queste fonti includono il femminismo, gli studi neomarxisti, gli studi postcoloniali e ciò che si potrebbe raggruppare come post-strutturalismo.

Gli studi sugli animali estendono questioni di linguaggio, di epistemologia e di etica che sono state sollevate in vari modi, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, dagli studi sulle donne o dagli studi postcoloniali: come comprendere e dare voce agli altri o alle esperienze che sembrano impermeabili ai mezzi di comprensione; come prestare attenzione alla differenza senza appropriarsene o distorcerla; come ascoltare e riconoscere ciò che potrebbe non essere possibile dire (Weil, 2012).

1.3.1. Geografie più-che-umana e intersezionalità: decentramento dell'Uomo e reti multispecie

Negli ultimi anni alcune ricerche sugli animali si sono concentrate più chiaramente sul più-che-umano e sul più-che-animale; sui materiali, gli elementi, le forze e le istituzioni non-umane, che modellano la vita degli animali e le relazioni tra umani-non umani-animali. Man mano che geografie animali e studi più-che-umani si uniscono, i ricercatori adottano una cornice concettuale più-che-umana, ovvero materiale e relazionale (Gibbs, 2019). Questo approccio privilegia sia le entità e i fenomeni non umani sia le relazioni tra di essi. Gli sforzi per decentrare l'umano e l'animale portano a una ricerca che si concentra meno sull'animale in sé e più sull'animale come parte di una rete, di un assemblaggio o di un'altra forma relazione che ha un'agenzia e/o suscita affetto o emozione. Questa mossa si allinea alle più ampie svolte materiali e relazionali della geografia e delle discipline affini, come l'ecofemminismo, che promuovono un approccio intersezionale in grado di integrare prospettive diverse, mettendo in luce la complessità delle interazioni tra esseri viventi, spazi e ambiente.

In questo contesto, i geografi animali mettono in discussione gli ordini sociali dominanti che perpetuano le gerarchie uomo-animale, evidenziando ad esempio come il complesso industriale animale rinforzi queste disparità (Noske, 1997). Riconoscendo il potere che gli animali esercitano nelle loro relazioni con gli umani - modellando le vite umane così come le proprie (Emel e Wolch, 1998; McFarland e Hediger, 2009) - si favorisce un pensiero relazione che vede gli animali non come oggetti passivi, ma come soggetti che partecipano alla costruzione dei luoghi e delle storie in cui sono inseriti (Giovanni, 2008, Sondaggio, 2011). L'*agency* diventa un concetto che animali e persone co-producono nelle loro relazioni, attraverso conflitti, negoziazioni e alleanze (Notzke, 2013; Van Patter e Hovorka, 2019). Ad esempio, nelle loro relazioni con gli esseri umani, gli animali esercitano un'*agency* per modellare i paesaggi nazionali (Rutherford, 2013), le politiche ambientali (Dempsey, 2010), le relazioni con le specie compagne (Haraway, 2008), le pratiche di rifugio per animali (Abrell, 2021) e le tecnologie che gli esseri umani usano per governarli (Bear; Holloway, 2019).

In questa direzione, i contributi geografici alla ricerca sull'intersezionalità, recentemente sintetizzati da Usignolo (2011, pag. 153), si concentrano sulla produzione relazionale dello spazio e della soggettività, nonché del ruolo della natura nella produzione di identità e corpi particolari. Le geografe femministe in particolare sono state determinanti in tale teorizzazione, articolando i modi in cui le disuguaglianze emergono attraverso dinamiche socio-spaziali radicate sia nell'immaginazione discorsiva, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, che nei posizionamenti materiali (Massey, 1994, Pratt e Hanson, 1994, Rosa, 1994). Gli spazi non sono socialmente neutri ma inseriti in processi di creazione di differenza e possono diventare potenti arene per (ri)produrre o contestare forme oppressive e di esclusione (Usignolo, 2011, San Valentino, 2007). I geografi animali estendono ulteriormente la comprensione dell'intersezionalità attraverso l'impegno verso le relazioni uomo-animale e le co-costruzioni dell'identità. Analizzano come l'uso dei corpi animali contribuisce a consolidare le nozioni imperialiste di differenze culturali e razziali e come queste idee influenzano il trattamento degli animali non-umani. Inoltre, esaminano come le costruzioni di mascolinità e femminilità modellano il trattamento sia degli animali umani che dei non-umani. Esse, inoltre, mettono in luce come lo specismo rispecchi altre gerarchie occidentali: i dibattiti sugli animali richiamano ideologie razziste, classiste e sessiste, basate su presunte "affinità naturali", destini iscritti nella biologia e "prove scientifiche" delle limitate capacità dell'"Altro" utilizzate per giustificare la schiavitù, il maltrattamento dei poveri e l'oppressione delle donne (Seager, 2003, pag. 169).

Il potere si manifesta attraverso ideologie che legano insieme genere e specie, così che le relazioni tra entità umane e non umane, così come le posizioni e le relazioni che assumono, si sviluppano all'interno di pratiche socio-spaziali multiformi e in rete. Le prospettive femministe e postumane portano necessariamente il concetto di potere nel pensiero relazionale. Inoltre, il riconoscimento del potere e della politica all'interno di reti complesse, insieme al riconoscimento degli animali e dell'*agency* che esercitano, spinge il pensiero relazionale a vedere gli animali come partner attivi, con una partecipazione (anche se in posizioni diverse) nella creazione di spazio, luogo e storia (Giovanni, 2008; Sondaggio, 2011)

Un ulteriore spunto teorico- concettuale per molte geografie animali è stato l'appello di Donna Haraway (2008) per una "conoscenza positiva" dei compagni animali. Ispirati dal lavoro di persone come Goode (1007) e Sanders (1999) e, ovviamente dagli scritti di Haraway (2003, 2008) sulle specie da compagnia, gli studiosi di scienze sociali sugli animali hanno cercato, attraverso l'esplorazione e la documentazione degli incontri condivisi e incarnati con gli animali, di rivelare una relazionalità pratica dell'essere e del vivente (Buller, 2012). Per Burke

(2004) ciò equivale a “comprendere come l’uomo e l’animale siano impegnati in un processo decisionale reciproco, per creare una sorta di corografia, una co-creazione del comportamento”. Tutto ciò è evidente nelle relazioni orizzontali che si creano tra animali non umani e le frequentatorə dei Rifugi di animali. Ciò che emerge da queste esperienze è l’enfasi sulla co-creazione, una sorta di co-divenire.

Sebbene siano ricchi di spunti, i contributi geografici agli studi sull’intersezionalità sono limitati (Usignolo, 2011) e quindi il significato dello spazio o della natura (inclusi le animali non-umanə) nei processi di formazione del soggetto sono sottovalutati. Mancano ricerche empiriche che dimostrano il modo in cui le categorie si intersecano nelle esperienze vissute dai soggetti (Valentino, 2007, pag. 14), tuttavia, le esperienze di incontro multispecie all’interno dei Santuari di Animali Liberi potrebbero rappresentare un esempio concreto di tali intersezioni.

1.3.2. *Antispecismo queer*

Alla luce delle diverse teorie analizzate finora, tutte accumulate dall’intento di esaminare le forme di potere e dominio che hanno plasmato, naturalizzato e razzializzato donne, risorse naturali, categorie razzializzate e animali non-umanə, ritengo sia opportuno introdurre il tema che approfondirò nel caso studio: l’antispecismo e il legame tra veganismo e queerness all’interno dei Rifugi di Animali Liberi.

Sebbene ne abbia già discusso nel paragrafo dedicato all’eco-veg-femminismo, desidero soffermarmi ulteriormente su questo tema, collegandolo, sempre nell’ambito dell’approccio fin qui adottato, al movimento queer. A tal fine, utilizzerò come testi di riferimento il *Manifesto queer vegan* di Rasmus Rahbek Simonsen (2014) e il libro di Marco Reggio (2024), *Vegan-anti-specista. Per la liberazione animale e umana*, dedicato ai nove maiali uccisi a Sairano all’interno del Rifugio Cuori Liberi, il 20 settembre 2023, a seguito di un focolaio di PSA (Peste Suina Africana) proveniente da uno dei maggiori allevamenti intensivi di Mantova.

L’antispecismo è una teoria e un’ideologia volta a sovvertire il concetto di “specie”, inteso come costruzione umana funzionale all’attribuzione di una priorità ontologica e politica all’Uomo, finalizzata a sostenere un ordine ontologico e politico fondato sull’istituzione di differenziazioni gerarchiche nella catena dell’essere (Zappino, 2022). D’altro canto, il queer è una teoria e un’ideologia che mira a sovvertire il “genere”, inteso come costruzione eterosessuale funzionale all’attribuzione di una priorità ontologica e politica alla relazione fra i generi binari (uomo/donna) istituiti e resi funzionali da questa stessa costruzione, a sua volta finalizzata alla creazione di un ordine fondato su differenziazioni gerarchiche tra generi e tra forme normative e abiette di genere e sessualità (Zappino, 2022).

La relazione che può sostenere una lotta comune tra questi due movimenti è il fatto che alla base del concetto di “specie”, elaborato dall’essere umano nel corso dei secoli, vi siano la capacità e modalità riproduttive definite per similitudine o contrapposizione rispetto alle modalità riproduttive eterosessuali. Inoltre, entrambi i movimenti condividono l’obiettivo di sovvertire i pilastri dell’ordine ontologico e politico- l’individuo e la relazione- in quanto tali pilastri sono già intrinsecamente compromessi da gerarchie di specie, genere, sessualità, razza e abilismo.

Nel libro *Manifesto queer vegan*, Simonsen parla di come l’alimentazione si leghi profondamente all’eteronormatività. Cerca di promuovere il veganismo come un argomento vitale per le indagini dei Queer Studies. Poiché storicamente il rifiuto di mangiare carne è stato legato discorsivamente alla questione della virilità, il veganismo è parte di un insieme di atti di genere connessi a ciò che significa essere maschi (e femmine) nella sua complessità, il che include anche la sessualità. Il veganismo, inoltre, sfida il carattere fondamentale del modo in cui “agiamo” il nostro Sé – non da ultimo nel contesto sessuale e di genere, se consideriamo l’aspetto performativo implicito nel nutrirsi di cibi diversi.

In *The Sexual Politics of Meat*, Carol Adams (1991) delinea come i differenti modi di alimentarsi siano stati impiegati per mantenere netti confini di genere nel mondo occidentale e altrove e come il consumo dei corpi animali si intreccia con l’oggettificazione dei corpi delle donne. Il cibo animale è simbolo di forza, virilità e potere, mentre quello vegetale è “roba da femmine”, insomma. Erika Cudworth ne dà conferma in un articolo intitolato *The Recipe for Love? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat* (2010) in cui identifica «una gerarchia del cibo in cui la carne rossa è associata alla virilità e la carne bianca, il pesce e i prodotti caseari alla femminilità».

I vegani, e specificatamente i maschi vegani, sono generalmente stigmatizzati a livello sociale nella misura in cui, per dirla con Lee Edelman (2004), essi vengono meno «all’adempimento del mandato eteronormativo» a mangiare in un determinato modo. Il che, nei termini della valutazione radicale data a proposito della “normale” dieta occidentale da Carmen Dell’Aversano (2010), significa imparare a mangiare in una maniera che richiede di essere stati indottrinati ad assumere un atteggiamento di insensibilità verso la tortura fisica e psicologica, il dolore, la paura e infine l’assassinio la animali non umani.

Quindi, dal punto di vista dominante della società carnivora, il veganismo è considerato strano, anzi *queer*. Diventare vegani è una risposta diretta ai meccanismi della società “antroponomativa” e in quanto tale esso è legato ai più recenti sviluppi (o riformulazioni) della teoria *queer*.

Lo straniamento (*queering*) del veganismo implica, come sostengono Noreen Giffney e Myra Hird (2008), «lo scardinamento delle certezze e il disturbo sistematico di tutto ciò che è familiare». Etimologicamente “*queer*”, come ha fatto notare Eve Sedgwick (1995) «significa attraverso» e il termine stesso «fin dal principio è stato traslato in direzioni che non possono essere affatto ridotte al genere e alla sessualità». Seguendo questa linea di pensiero, possiamo affermare che il «coinvolgimento emotivo» con specie diverse da quella umana esprime direttamente un desiderio di attraversamento delle frontiere che riaffermano e controllano le categorie che separano l’umano dal non-umano.

L’autore usa il punto di vista di Dell’Aversano (2010) secondo cui “il *queer* è un’impresa sovversiva che mira a snaturalizzare” in senso lato e non solo in relazioni alle questioni attinenti la sessualità. Quindi l’intento dell’autore è non tanto quello di “straniare la barriera umano/animale”, quanto piuttosto quello di esaminare le caratteristiche socioculturali del veganismo come marcatori dell’identità e le potenzialità che esso ha di perturbare la concezione saldamente stabilita secondo cui virilità e carnivorismo siano naturalmente collegati, anche in senso genealogico.

Secondo Simonsen il veganismo è pensabile come una forma-di-vita. Per Giorgio Agamben, forma di vita è “una vita umana del tutto sottratta a un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzia mai in un’appropriazione”, una vita “di cui non si dà mai proprietà” (2011). Una vita che, svestendosi del manto della proprietà si rende indisponibile alle operazioni del potere: “una vita che non può essere mai separata dalla sua forma, una vita in cui non è possibile isolare qualcosa come una nuda vita” (Agamben, 1996), un bios incarnato che prova a sottrarre zoè dalla presa della sovranità e della biopolitica.

Accettata questa prospettiva, il veganismo non può che essere una “forma di esistenza come scandalo vivente della verità” (Foucault, 2011), “una delle pratiche di spoliazione e resistenza” (Ivi, 203) che, rimette in gioco i meccanismi di produzione del Soggetto, in direzione di una politica a venire improntata ad una sorta di paradossale felicità.

L’alleanza fra *queer* e *vegan* proposta da Simonsen è perciò un rapporto da perseguire fino alla deflagrazione delle architetture su cui l’”Umano” si è eretto. Qui è in gioco il compito di destabilizzare l’idea stessa di categoria, a partire dallo scandalo che si realizza ogniqualvolta una persona si rifiuta di cibarsi di animali o di sottostare alle regole di genere, dichiarandosi in tal modo una forma-di-vita critica e creativa. Il risultato di questa presa di posizione non mira alla creazione di nuove identità “forti” (il vegano, il *queer*), ma alla produzione di soggetti fluidi, complessi e in divenire. “*Queer* è un territorio di tensione, definito contro la narrativa dominante del patriarcato bianco-etero-monogamo ma anche in base ad un’affinità con tutti/e

coloro che sono marginalizzati/e, oppressi/e e considerati/e l'Altro" (Anonymous Bastards, 2011).

In questo spazio in divenire, di sovversione e di continua modellazione si inseriscono i Rifugi di Animali liberi, come esempi di spazi che cercano di sovvertire le norme imposte dal sistema binario del "potere" etero patriarcale. Sono rifugi che accolgono individui non umani che con le loro azioni di autoliberazione scardinano i binarismi e le pratiche dentro le quali sono sempre stati inseriti dalla Scienza moderna. A tal proposito l'ecovegfemminismo, strettamente legato all'antispecismo, così come le teorie queer vegane e l'*animal geographies* sono la cornice teorica all'interno del quale inserire la mia analisi.

La critica femminista dell'ideologia di specie cerca di lasciarsi definitivamente alle spalle i dualismi fondativi del pensiero eurocentrico, cercando di decostruire il linguaggio patriarcale, discutere di lavoro produttivo e riproduttivo, sperimentazione, giustizia ambientale, immaginari, e collegare lo specismo alle altre oppressioni in un'ottica intersezionale radicata nelle pratiche e nei corpi (Timeto, 2024).

Animale, donna, soggetto razzializzato o non binario, ma anche la classe lavoratrice, sono parte di una semantica che li accomuna tra di loro (la donna e il soggetto razzializzato sono "animaleschi") e nel proprio essere "natura": istinto, corpo, riproduzione. Il mio obiettivo nei prossimi due capitoli è, considerando le analisi teoriche sopra esposte, indagare se i Rifugi di Animali Liberi possano rappresentare quella che Haraway (2016) definisce come convivenza multispecie: uno spazio geografico all'interno del quale si cerca, con la resistenza quotidiana e la pratica, di sradicare ogni tipo di binarismo naturalizzante per una nuova convivenza ecologica che si basi sull'idea secondo la quale "nessuna/o è libero, finché non siamo libere/i tutte/i" (Lorde, 1984).

Capitolo 2: metodologie e caso studio

Come accennato nel paragrafo precedente, dedicherò questo capitolo ai Rifugi di Animali Liberi, una realtà relativamente nuova in Italia. A tal fine, utilizzerò il rifugio Capra Libera Tutti come modello per illustrare cosa sono i rifugi di animali liberi, come si strutturano, quali attività svolgono in generale e che tipo di spazi cercano di creare, confrontandolo con il rifugio Ippoasi. È importante sottolineare che i casi esaminati non intendono rappresentare la totalità dei rifugi, poiché ognuno di essi si distingue per le proprie specificità, che includono attività, pratiche, ideologie e lotte che scelgono di portare avanti. Questi esempi servono quindi solo come strumenti per comprendere le caratteristiche generali di queste realtà, senza pretesa di universalizzazione o uniformità tra i vari rifugi.

Nel terzo capitolo mi concentrerò su un confronto più specifico per indagare le modalità, presenti o non presenti, con cui i rifugi cercano di praticare i concetti di cura (Gilligan, 1982; Shiva, 1993; Warren, 1987; Mies, 1993; Timeto, 2024), di intersezionalità delle lotte (Crenshaw, 1989; Ko & Ko, 2020; Donovan, 1996; bell hooks, 1984) e di convivenza oltre le specie (Haraway, 1991) all'interno della propria lotta antispecista. Prima di descrivere il contesto storico, geografico e sociale che ha portato alla nascita di questi spazi di riappropriazione territoriale, con le loro sfide, i loro desideri e la sfera di rappresentazioni che incarnano, presenterò l'approccio metodologico utilizzato per l'analisi del caso studio.

2.1. Domande di ricerca

Negli ultimi decenni, il pensiero ecofemminista (Mies, 1986; Merchant, 1996, Barca, 2024, Timeto, 2024) ha evidenziato come i binarismi cartesiani della modernità capitalista – come quelli tra natura e cultura, umano e non umano, maschile e femminile, civilizzato e non civilizzato– sono profondamente intrecciati con le dinamiche di potere che sostengono l'oppressione delle donne, dell'animali, della natura e degli individui razzializzati. Questi binarismi, consolidati attraverso processi storici e culturali, sono stati messi in discussione dalle pratiche ecofemministe e antispeciste, che propongono modelli alternativi di cura, convivenza e riappropriazione territoriale. Bisogna che tutte uniscano le proprie forze, condividendo tutte le idee per coltivare le epoche a venire in modo da ristabilire dei luoghi di rifugio (Haraway, 2016).

I rifugi di animali liberi rappresentano spazi emblematici per l'applicazione di questi principi, poiché si configurano come luoghi in cui le relazioni tra specie vengono riformulate al di fuori delle logiche antropocentriche, speciste, razziste e capitaliste. Questi spazi, inoltre, promuovono una visione intersezionale delle lotte, riconoscendo le interconnessioni tra varie forme di oppressione e potere.

Partendo da queste premesse, questa ricerca intende indagare il ruolo dei rifugi di animali liberi come pratiche concrete di resistenza e trasformazione sociale. In particolare, nel terzo capitolo cercherò di rispondere alle seguenti domande:

1. In che modo i rifugi di animali liberi rappresentano pratiche ecofemministe di cura e riappropriazione territoriale, riformulando il concetto di spazio oltre i binarismi antropocentrici e specisti?
2. Come i rifugi di animali liberi reinterpretano le geografie umane e più-che-umane, promuovendo la coesistenza multispecie?

3. Come le persone antispeciste contribuiscono a decostruire le norme eteronormative, speciste e antropocentriche attraverso il loro attivismo ed alimentazione?

Attraverso un'analisi qualitativa dei rifugi e delle persone che gravitano attorno ad essi, questa tesi cerca di esplorare le modalità con cui questi spazi traducono e rinnovano i concetti di cura, intersezionalità e convivenza oltre le specie, contribuendo a decostruire le logiche di dominio radicato.

2.1.1. Presentazione e descrizione del quadro metodologico

Prima di procedere alla presentazione del caso studio, è fondamentale soffermarsi sui metodi e le metodologie di analisi in geografia, per chiarire i criteri che hanno guidato il mio approccio e le metodologie che ho scelto di adottare.

Alla fine degli anni Novanta iniziano a essere pubblicati testi dedicati alla metodologia qualitativa in geografia (Crang 2002, 2003; Delyser et al. 2009; Flowedew e Martin 1997; Hay 2016; Kitching 2000; Lindsay 2006; Peters 2017; Robinson e Rogerson 2000). Queste pubblicazioni sono il risultato di una crescente proliferazione di prospettive critiche in ambito geografico, tra cui gli studi femministi (Rose, 1993), gli studi post-coloniali (Young, 2001) e i *cultural studies* (During, 2007; Ryan, 2008)

Queste nuove prospettive hanno stimolato riflessioni più ampie e approfondite sia sulle metodologie impiegate nella ricerca empirica, sia sull'influenza che tali approcci esercitano sui risultati finali (Clifford & Marcus, 1986). In geografia, come in altre discipline delle scienze sociali, si è posta maggiore attenzione alla necessità di selezionare, motivare e analizzare con cura le metodologie adottate, riflettendo anche sul ruolo del ricercatore. Questo ha portato a un dibattito su questioni come il rigore, la credibilità e l'etica nella ricerca.

Nel contesto della geografia contemporanea, la ricerca qualitativa pone l'accento sulle soggettività e specificità delle persone o dei gruppi coinvolti. Si concentra inoltre sulla ricchezza e sulla profondità dei dati, con l'obiettivo di comprendere i fenomeni o i processi geografici e le loro implicazioni politiche, sociali e culturali in tutte le loro sfumature. Di conseguenza, la metodologia qualitativa richiede una struttura flessibile, capace di adattarsi e trasformarsi nel corso del processo di ricerca (Zinzani, Martini, 2022).

Di conseguenza, cercando di utilizzare le metodologie più adatte alla mia ricerca, ho scelto per la raccolta dati tre metodi qualitativi: i metodi testuali, che includono la raccolta di informazioni da fonti scritte online e libri; i metodi orali, come le interviste semi-strutturate; e i metodi di osservazione, che comprendono l'osservazione partecipante.

La scelta di adottare esclusivamente metodi qualitativi è determinata dal tipo di studio che ho deciso di condurre. In particolare, ho optato per le interviste semi-strutturate, poiché rappresentano il metodo più adeguato alla mia analisi. L'obiettivo principale era enfatizzare le soggettività e le specificità degli individui o dei gruppi coinvolti nella ricerca, valorizzando le loro prospettive attraverso interviste semi-strutturate.

Le interviste semi-strutturate permettono di esplorare in modo approfondito le percezioni e le esperienze dei soggetti, lasciando spazio a narrazioni personali e all'emergere di temi non previsti, catturando la visione del mondo dell'intervistato, attraverso l'uso di parole proprie per descrivere le proprie esperienze, memorie e percezioni (Zinzani, Martini, 2022).

È inoltre importante selezionare le persone da intervistare alla luce delle specificità dello studio, includendo quindi alcuni partecipanti alla ricerca ed escludendone altri. Alla base c'è "un interesse nell'identificare chi è coinvolto nelle esperienze, nelle prospettive, nei comportamenti, nelle pratiche, nelle identità e nelle personalità che la *research question* richiede di investigare" (Mason 2004).

La selezione dell'intervistato alla ricerca è avvenuta attraverso un campionamento finalizzato, con l'obiettivo di indagare se, nell'organizzazione interna dei Rifugi di animali liberati, nei principi e nelle motivazioni alla base della loro creazione, emergesse non solo la volontà di affiancare e supportare la liberazione dell'animale proveniente da situazioni di sfruttamento, maltrattamento e subordinazione, ma anche l'intento di abbracciare i principi di cura e intersezionalità degli ecovegfeemminismi. Questi principi si propongono di creare spazi di nuova convivenza multispecie (Haraway, 1991) e visioni alternative riguardo la produzione e riproduzione (Di Chiro 2008; Collard e Dempsey 2018; Rispoli e Tola 2020), la cura (Gilligan, 1982; Shiva, 1993; Warren, 1987; Mies, 1993; Timeto, 2024) e la decostruzione collettiva e individuale di ciò che il sistema etero-patriarcale specista ci insegna essere "normale", integrando in modo intersezionale e inclusivo le diverse lotte di liberazione, senza escludere nessuno.

Ho quindi incluso all'interno della mia ricerca circa nove/dieci Rifugi di animali liberati italiani che si sono resi disponibili all'intervista, allargando l'interesse anche verso persone attiviste e non che gravitano attorno a questi spazi. L'età dell'intervistato è tra i 20 e i 55 anni. Tra l'intervistato ci sono attivista, partecipanti al campeggio, artista queer antispecista, ristoratrice queer antispecista e volontaria dei rifugi.

Le interviste consentono di interagire con i soggetti dello studio, raccogliendo informazioni, testimonianze ed esperienze utili per la ricerca. Questo metodo è particolarmente efficace per conoscere storie, voci e punti di vista, utilizzandoli per analizzare le problematiche dalla

prospettiva dell'intervistatə. Attraverso tale approccio, è possibile comprendere le dinamiche e i processi legati ad ambienti socio-culturali, spazi, eventi e relazioni, sia individuali che collettive (Zinzani; Martini, 2002). Per approfondire queste dinamiche, soprattutto nel caso delle interviste semi-strutturate, è fondamentale predisporre domande collegate ai macro-temi individuati, da sottoporre all'intervistatə. Queste domande possono essere modificate, integrate con altre non pianificate in precedenza o poste in ordine diverso, a seconda del contesto o dell'andamento della conversazione (Zinzani; Martini, 2022).

Nel mio caso le domande utilizzate durante le interviste si sono articolate attorno a cinque macrotemi, fondamentali per approfondire le dinamiche legate ai rifugi per animali e alle prospettive geografiche, sociali, ecologiche e politiche che ne guidano l'operato. I temi trattati riguardano: 1) la creazione e gestione del rifugio: le domande hanno cercato di esplorare le motivazioni, i bisogni e i desideri che hanno portato alla nascita del rifugio, nonché le difficoltà burocratiche, logistiche e finanziarie nel contesto geografico in cui è situato il rifugio. Questo tema si concentra sugli aspetti pratici della creazione di uno spazio dedicato all'animale non umano, fornendo un contesto sulle sfide strutturali e organizzative che caratterizzano la gestione del rifugio.

2) il rapporto con gli animali non umani e la loro agency attraverso domande come: "l'animale che ospitate da che tipo di industria o forme di sfruttamento arrivano?"; "In che modo cercate di dare agency all'animale non umano del rifugio?" cercando così di indagare il modo in cui i rifugi si impegnano ad amplificare la voce dei non umani, riconoscendolə come soggetti con propri caratteri e rispettando le loro specificità etologiche. Questo tema analizza come i rifugi lavorano per superare il dualismo tradizionale tra animali non umani e umani tipica del sistema specista e come promuovono pratiche di convivenza multispecie che valorizzi l'individualità dell'animale non umano.

3) l'intersezionalità delle lotte antispeciste attraverso domande come: "pensate che la lotta antispecista debba essere collegata a lotte antirazziste, antisessiste o contro altre forme di oppressione?"; "È importante che i santuari si impegnino a considerare le intersezioni tra diverse forme di oppressione, tenendo conto del fatto che gli animali non umani sono stati storicamente utilizzati come metro di paragone per individui razzializzati o altri gruppi oppressi, al fine di giustificare il loro sfruttamento e la loro oppressione?". Qui ho cercato di approfondire, quando non emergeva in maniera autonoma, come le lotte antispeciste possano intrecciarsi con quelle contro il patriarcato, l'eteronormatività, il razzismo e l'abilismo, analizzando i sistemi di dominio che opprimono corpi umani e non umani attraverso logiche di sfruttamento derivanti dalla stessa matrice.

4) legame tra antispecismo e transfemminismo. Un macro-tema chiave della ricerca riguarda il rapporto tra antispecismo e transfemminismo. Le domande affrontano il modo in cui il rifugio considera e interpreta le similitudini tra lo sfruttamento della femmina umana e non umana, soprattutto rispetto all'utero e alla (ri)produzione. Si indaga inoltre sul veganismo come pratica queer e su come il lavoro nei rifugi possa rappresentare una resistenza politica contro norme patriarcali, speciste e binarie.

5) la connessione con altre realtà e progetti futuri. Questo tema esplora le relazioni del rifugio con altre organizzazioni, movimenti o comunità, nonché la proiezione future sulla diffusione di una visione antispecista. Sono state poste domande tipo: “che tipo di progetti fate per cercare di connettervi con altre realtà?”; “secondo voi i santuari possono essere considerati un primo passo verso una convivenza multispecie più armonica”, cercando così di stimolare riflessioni sulle possibilità di costruire reti di solidarietà e di re-immaginare una coabitazione tra specie basata sull'uguaglianza e il rispetto.

Alle interviste semi-strutturate ho affiancato il metodo e la tecnica dell'osservazione partecipante, che mi ha permesso, anche se effettuata per un breve tempo, di immergermi negli ambienti, i processi e nelle conflittualità quotidiane dei rifugi. Questa tecnica consente di comprendere il caso studio da una prospettiva “dal basso”, vivendo temporaneamente una piccola frazione della quotidianità di chi abita i luoghi investigati, per tracciarne alcuni lineamenti, delineare possibili traiettorie e rivelarne alcune regolarità (Zinzani; Martini, 2022). La prima osservazione partecipante è avvenuta nell'estate del 2023, quando ho visitato il rifugio Capra Libera Tutti, a Nerola, Roma. Essendo andata durante uno degli eventi di autofinanziamento che organizzano solitamente la domenica, non ho avuto modo di osservare come svolgono le loro attività quotidiane ma ho potuto ascoltare i temi che trattano durante le visite guidate, lo spazio che hanno a disposizione e le modalità di attraversamento di questo spazio e l'approccio che hanno con le animali non umane e con le visitatore e quindi notare in che modo mettono in pratica la cura.

Il secondo rifugio che ho visitato, sempre durante un evento di autofinanziamento, si trova a Bentivoglio, in provincia di Bologna. Si tratta di un rifugio di due ettari nato due anni fa, conosciuto con il nome di “Brigata Bestiale”. È un rifugio molto interessante in quanto prima di avere la funzione che ha oggi, su quel terreno venivano allevate diverse specie di animali non umani e sempre lì, venivano uccise e macellate; i pezzi dei loro corpi venivano poi venduti sempre in quella struttura, in una stanza adibita a negozio. Successivamente, per un breve periodo fu allestito e utilizzato come ristorante dal nome evocativo: “*Tutti al pascolo- dalla*

terra alla padella". I segni di quello che era stato quel luogo precedentemente erano ancora visibili: i ganci da macellaio trovati nella stanza adibita a mattatoio e le ossa di mucche, capre e pecore che riemergevano dal terreno raccontavano una storia ben precisa. Come viene ben sottolineato dalle custodi del rifugio, "questa terra che ha ospitato attività di oppressione ora accoglie individui che potranno vivere in serenità. Questo spazio è stato volutamente riscattato per fare in modo che si potesse scrivere una storia diversa da quella che è stata raccontata fino a qualche anno fa; ogni giorno, pian piano, al meglio delle nostre possibilità, cerchiamo di aggiungere nuove parole per arrivare al miglior finale che riusciamo a concederci."

La visita di questo spazio riappropriato mi ha permesso di osservare come cercano di intersezionare le diverse lotte che portano avanti. Era possibile sostenere il rifugio attraverso l'acquisto di libri, fanzine e magliette, i cui temi spaziavano dall'antispecismo al transfemminismo, fino al genocidio in Palestina.

Il terzo momento di osservazione partecipata più prolungata si è svolto durante il campeggio organizzato nell'ambito del Festival Antispecista Ecologico (FAE), tenutosi a fine settembre 2024. In questa occasione ho avuto l'opportunità non solo di entrare in contatto con molte persone attive nel mondo dell'antispecismo e del transfemminismo, ma anche di assistere a presentazioni e iniziative promosse dai diversi rifugi. Il campeggio è stato organizzato per ospitare i Rifugi italiani, offrendo loro l'opportunità di autofinanziarsi attraverso la vendita di gadget, prodotti biologici autoprodotti - come vini, prodotti alimentari, magliette, oggetti vari. Durante le giornate, sono stati organizzati workshop, presentazioni, discussioni, cooking show e tavole rotonde. È stato stimolante ed utile alla ricerca poter condividere momenti di convivialità con tutte le partecipanti al campeggio, incluse le custodi dei vari rifugi, durante i pasti, i cooking show, le discussioni e gli interventi di esperti in diversi ambiti. La partecipazione a questo evento mi ha inoltre consentito di accedere a un campione più ampio di potenziali intervistate. Attraverso le osservazioni e le interviste svolte in seguito, è stato possibile ampliare ed approfondire le riflessioni maturate durante il campeggio, permettendomi non solo di analizzare le dinamiche di gruppo, ma anche le esperienze e i punti di vista individuali delle partecipanti (Denzin & Lincoln, 2005).

Per quanto riguarda la codifica dei dati, ovvero il processo tramite cui vengono assegnati dei valori ai dati raccolti in base a somiglianze o linee tematiche (Hay, 2016), ho utilizzato il metodo di analisi *Grounded Analysis* che segue un ragionamento deduttivo. L'obiettivo è partire da un interesse o teoria specifica e testarla attraverso casi empirici che si presume siano rappresentativi, nel mio caso i Rifugi di Animali, osservando se la teoria risulta di qualche utilità per rispondere alle mie domande di ricerca.

Infine, il recente campo di ricerca delle *Emotional Geographies* e delle *Geographies of Affect* (rispettivamente geografie emozionali e dell'affetto) si fonda sull'idea che la percezione e l'attribuzione di significati e relazioni spaziali non possano essere comprese limitandosi alla dimensione razionale delle soggettività. Come suggeriscono l'aggettivo "emozionali" e il termine "affetto", queste geografie mettono in primo piano l'idea che le esperienze individuali siano intrinsecamente connesse al corpo e influenzate da emozioni, sensazioni e sentimenti, un approccio profondamente ispirato dagli studi di genere (Bonfiglioli, 2022).

Alla base di questa prospettiva vi è il concetto che ogni forma di conoscenza è situata, ossia prodotta in un contesto specifico, e quindi inevitabilmente parziale e socialmente costruita. Questo perché i processi di produzione, analisi, interpretazione e scrittura dei dati non possono essere considerati neutrali. I nuovi approcci critici nelle scienze sociali si distaccano dalle tradizionali metodologie qualitative che rappresentano i ricercatori come figure esterne e disincarnati (*disembodied*), osservatori passivi e neutrali. Al contrario, questi approcci riconoscono l'importanza di mostrare la soggettività, l'*agency*, la riflessività e contestualizzazione delle dimensioni corporee e sensoriali, che sono centrali per lo studio delle persone, processi, luoghi e relazioni (Bonfiglioli, 2022).

La prospettiva da cui lo ricercatore esplora e interpreta un contesto è inevitabilmente influenzata dalla loro collocazione personale e sociale, spesso definita su base intersezionale, rispetto al contesto stesso. Dichiarare il proprio posizionamento implica dunque rifiutare l'idea di una conoscenza oggettiva e universale, adottando invece una visione della conoscenza come situata, influenzata da prospettive molteplici e necessariamente parziali. Inoltre, ciò evidenzia la profonda connessione tra la soggettività del ricercatore, il suo corpo e il contesto socioculturale in cui opera.

Questo ambito di studio presta particolare attenzione alle pratiche di posizionamento dei soggetti nello spazio, come discusso nei lavori di Haraway (1988), Rose (1997) e Simandan (2019).

A tal proposito il mio posizionamento è quello di una donna cis, transfemminista e alleata⁴ all'interno di un'associazione per bambine, bambini e bambine trans, attivista di strada per la liberazione degli animali non umani e vegana antispecista. Ai fini della mia ricerca il fatto di essere vegana e antispecista mi permette di comprendere in maniera più immediata i concetti

⁴ Con il termine alleat* si fa riferimento alle persone che, attraverso un approccio intersezionale e inclusivo, scelgono di sostenere attivamente le lotte di gruppi marginalizzati (nel mio caso comunità LGBTQIA+), riconoscendo i propri privilegi, praticando ascolto e contribuendo in modo rispettoso e responsabile alla giustizia sociale e ambientale

che vengono espressi non solo dalle teorie prese in analisi ma anche dalle parole, esperienze e visioni dei partecipanti alla ricerca, non escludendo la parte emotiva e sentimentale che ha un forte impatto sulla ricerca. Inoltre, il mio percorso personale e le esperienze legate al transfemminismo, maturate sia nella mia vita privata sia attraverso il mio attivismo, hanno contribuito a modellare il mio approccio con le intervistate. Questo si è tradotto nella volontà di instaurare relazioni improntate alla cura e al rispetto reciproco, privilegiando una dinamica orizzontale e non gerarchica, permettendomi così di instaurare un rapporto di fiducia con le intervistate.

2.2 Origine e ruolo dei rifugi per animali liberi

Il primo santuario di animali liberi è stato fondato nel 1986 negli Stati Uniti d'America per necessità. Gene Bauer, fondatore e presidente della prima e più grande organizzazione per il soccorso degli animali d'allevamento, *Farm Sanctuary*, è un attivista che lavora per sensibilizzare sulle violenze che gli animali non umani subiscono giornalmente nel mondo dell'industria della carne e casearia (Johnson, 2009). Il rifugio nasce dopo che, durante un'investigazione in un allevamento intensivo, Bauer si imbatte in un mucchio di pecore morte, tra queste ce n'era una ancora viva, sebbene moribonda. Non sapendo dove portarla, poiché non esistevano spazi dedicati ad accogliere animali liberati o auto liberati dal sistema, si rese necessario creare un rifugio. Così nacque il progetto, proprio come molti altri rifugi per animali liberi in Italia, nati dalla necessità.

Il termine santuario ha origine storiche e culturali che riflettono un significato di luogo sacro o rifugio inviolabile. Deriva dal latino *sanctuarium*, che indicava un luogo consacrato o sacro (*sanctus* significa "sacro"). In origine, il termine veniva usato per indicare spazi dedicati al culto religioso o alla protezione di oggetti o persone considerate sacre o degne di rispetto.

Nel contesto degli animali, il termine "santuario" è stato ripreso dal termine anglosassone *Sanctuary* che viene adottato per enfatizzare l'idea di protezione e inviolabilità: un luogo dove le animali sono al sicuro da sfruttamento e violenza e l'idea di sacralità della vita: anche se non in senso religioso, riflette un concetto etico secondo cui ogni vita è preziosa e degna di rispetto (Feliu, González-Zamora, Riba et.al., 2023)

In Italia i rifugi di animali liberi sono un fenomeno relativamente recente, strettamente legato al crescente interesse per l'autodeterminazione degli animali non umani, al movimento ecologista ed antispecista. I primi rifugi iniziano a sorgere negli anni '90, seguendo l'esempio di iniziative simili già presenti in altri paesi, come gli Stati Uniti e il Regno Unito. Tuttavia, è

negli anni 2000 che il numero di santuari comincia a crescere significativamente, arrivando ad oggi a circa trenta.

Le ragioni che hanno portato alla nascita di questi spazi sono molteplici. Ogni rifugio ha una storia unica e particolare, ma in generale le motivazioni alla base sono spesso simili. Per la maggior parte dei rifugi intervistati, la spinta a creare questi luoghi è nata dalla profonda repulsione verso ogni forma di dominazione e sfruttamento. L'antispecismo, infatti, rappresenta il tentativo di non rendersi complici, per quanto possibile, dello sfruttamento animale perpetuato sistematicamente dalla nostra società. Ma prima di tutto vorrei chiarire cosa è l'antispecismo: l'antispecismo è una lotta di liberazione, è un movimento politico, filosofico, ideologico che vuole avversare l'oppressione dello specismo, ovvero un sistema strutturato di dominazione che discrimina gli animali in base alla specie (Ryder, 1975; Singer, 1975).

La maggior parte di coloro che gestiscono quotidianamente questi rifugi provengono da esperienze di attivismo politico, inizialmente focalizzato prevalentemente sui diritti umani. Avvicinandosi al veganismo e successivamente all'antispecismo, hanno scelto di tradurre la loro lotta contro ogni forma di oppressione in un impegno concreto, dando vita a questi spazi di libertà e cura verso ogni essere vivente.

Questi luoghi nascono per accogliere rifugiato animali non umano che si autoliberano o vengono aiutato a ribellarsi dallo sfruttamento che subiscono quotidianamente. Questo sfruttamento non è solo fisico, ma anche economico, poiché gli animali non umani vengono utilizzati in qualunque modo sia possibile ricavarne un profitto, allo stesso modo in cui vengono sfruttate le risorse del pianeta in cui viviamo. Vengono trattati come risorse, ignorando la loro individualità, le loro emozioni e la loro capacità di soffrire. Sono ridotti a merci da “mungere e poi macellare”, secondo una logica che rispecchia la visione meccanicista del mondo sostenuta dalla scienza moderna. Questa visione considera gli organismi viventi come macchine, assemblaggi di parti utilitarie private di desideri, impulsi, passione, vitalità. Maneesha Deckha (2021) osserva che “l'abuso perpetrato sui corpi degli animali è percepito come violenza legittima a causa dello status non-umano delle specie coinvolte”.

Lo stesso sistema di valori e di rappresentazione, giustificato dall'idea di un presunto “Ordine Naturale”, è stato storicamente applicato anche agli esseri umani. Popolazioni sono state suddivise in categorie “razziali” o “etniche” e, in alcuni casi, sterminate da ideologie totalitarie che le consideravano minacce all'ordine naturale di una nazione o di un territorio. Una dinamica simile si verifica oggi con alcune specie animali classificate come “nocive” perché ritenute estranee agli ambienti in cui si trovano e quindi distruttive dell'ordine naturale e dell'equilibrio di quell'ecosistema. Queste specie, spesso introdotte dall'uomo stesso, si

diffondono adattandosi al nuovo ecosistema, ma la risposta umana è spesso lo sterminio totale, ignorando la realtà degli individui che compongono tali specie e riducendoli a semplici classificazioni (Inferno Urbano, 2022)⁵.

Anche nel caso delle animali non umane, l'essere umano continua a collocarsi al vertice di una piramide immaginaria che scala verso il basso, decretando arbitrariamente il valore di ogni essere vivente. Questo schema discrimina tutto ciò che è diverso da sé e ha giustificato, per secoli, il dominio dell'uomo bianco occidentale su popoli di etnie differenti, dell'uomo sulla donna e delle persone etero sulle comunità queer.

Le persone che si occupano dei rifugi, chi più in maniera attiva chi meno, sono consapevoli di queste dinamiche. Sanno che gli animali non umani, contrariamente da quanto ci è stato insegnato a credere, desiderano la libertà. Tentano ogni giorno di liberarsi dalla violenza materiale e ideologica delle strutture di potere umano. E i continui tentativi di evasione dai furgoni diretti ai mattatoi, dagli allevamenti e dai recinti di terra e acqua, lo dimostrano. Sebbene la maggior parte di questi tentativi si concludano tragicamente con il loro "abbattimento", in alcuni casi si apre per loro una possibilità: essere accolti in un rifugio.

La lotta per la liberazione animale non può essere ridotta a una semplice scelta alimentare. Il veganismo è certamente un atto politico, poiché implica la decisione quotidiana, ripetuta più volte al giorno, di non sostenere un sistema oppressivo come quello carnivoro. Tuttavia, non sarà la sola scelta alimentare a innescare una vera rivoluzione nel rapporto tra esseri umani e animali non umani. È necessario restituire dignità alla lotta per la liberazione animale, ricollocandola all'interno di un percorso rivoluzionario in cui pensiero e azione diretta sono strettamente interconnessi, diventando terreno fertile per altri percorsi di conflittualità permanente. Ritengo che questo percorso rivoluzionario possa trovare il suo inizio proprio nei rifugi. Questi, secondo la mia analisi di partenza, rappresentano veri e propri avamposti di resistenza contro un sistema specista, capitalista e patriarcale che legittima la violenza, sia fisica che ideologica, su determinate categorie, create e separate dallo stesso sistema, con lo scopo di poterle sfruttare e mercificare.

2.2.1. I rifugi: missione e attività

Secondo le descrizioni reperibili su diversi siti internet, un santuario è un rifugio che accoglie animali cosiddetti da ex-"reddito" Questi animali provengono dall'industria della carne e dei suoi derivati, da contadini che non possono più gestirli o li mantengono in condizioni pessime,

⁵ Articolo tratto da Fenrir, pubblicazione anarchica ecologista, numero 4
<https://www.rivoluzioneanarchica.it/liberazione-animale-e-anarchia/>

da fattorie didattiche o da privati che acquistano animali in modo “illegale”. Per via delle caratteristiche dei loro ospiti, i santuari si configurano come una sorta di “arca”, un luogo in cui vengono accolti individui per i quali raramente esiste una prospettiva al di fuori dell’arca stessa. Vorrei precisare, anche sulla base di quanto emerso durante le interviste, che ciò non deriva dalla volontà di creare un’oasi chiusa su sé stessa, né dall’intenzione di percepire i animali come di proprietà del rifugio. Piuttosto, questa situazione è spesso legata al fatto che molti animali giungono nei rifugi con menomazioni e fragilità derivanti dalle modifiche genetiche operate dall’industria della carne, finalizzate a massimizzare la produzione di latte e carne. Queste condizioni rendono difficile, se non impossibile, la sopravvivenza di alcune specie al di fuori di un contesto protetto come quello del santuario.

Durante i processi di evoluzione sociale ed economica, infatti, iniziati con il passaggio dalla vita nomade a quella sedentaria, l’essere umano ha pian piano sottratto alla vita libera animali selvatici e li ha “addomesticati”, modificando il loro corpo, soffocando la loro vitalità, rendendoli così più produttivi rispetto alle proprie esigenze. Fortunatamente sempre più persone mettono in discussione questo approccio egocentrico e antropocentrico, preferendone uno più ecocentrico e biocentrico: l’uomo non più padrone del pianeta e di tutte le sue risorse, ma parte di questo ecosistema ed in equilibrio con le sue leggi⁶.

Nei santuari, gli animali vengono considerati come individui unici al mondo e non più ridotti a un numero: riacquisiscono la propria identità e dignità. Ogni individuo, appartenente ad una determinata specie, racconta la propria storia e lotta simbolicamente anche per coloro che si trova ancora al di fuori. Per questo i rifugi affermano che gli individui di ogni specie sono le ambasciatrici o ambasciatori della loro specie: attraverso la loro presenza, testimoniano la realtà di tutto quello che loro che sono ancora imprigionati negli allevamenti.

L’obiettivo dei rifugi non è tanto eliminare le differenze tra animali non umani e animali umani ma moltiplicarle e attraversarle, per accerchiare l’eccezionalismo umano e svuotarlo di senso. Gli animali non umani non sono solo modelli, ma agenti sociali, altri significativi e significanti, capaci di interferire con l’osservazione e il lavoro umano e anche di resistervi. Riconoscere che i animali sono capaci di semiosi e comunicazione, anche se non linguistica, li libera dalla classica rappresentazione meccanicista e li pone in relazione non dicotomica con i umani (Timeto, 2024).

Le rifugiate che si trovano all’interno della struttura sono generalmente cavalli, asini, mucche, maiali, capre, galline, anatre ma in alcuni casi possono essere ospitate anche animali non

⁶ <https://www.animaliliberi.org/site/cosa-sono-i-santuari/>

autoctone come lama, suricati, corvi del nord che arrivano da forme di sfruttamento o da possesso illegale.

Gli obiettivi dei rifugi sono molteplici, e ciascuno decide su quali aspetti concentrarsi maggiormente. Tuttavia, un elemento comune a tutti è l'impegno nella divulgazione, che può avvenire attraverso progetti organizzati sia all'interno del rifugio che al di fuori, ad esempio con le scuole, durante eventi legati al tema dell'antispecismo o di altro genere, oppure in luoghi di aggregazione come associazioni e spazi autogestiti. Inoltre, l'apertura al pubblico è fondamentale, affinché ogni individuo residente, come detto prima, diventi ambasciatore della propria specie, portavoce dei suoi fratelli e sorelle ancora imprigionati. Ogni presa di consapevolezza, come viene descritto nella pagina della rete dei santuari, e ogni scelta responsabile passano sempre dalla conoscenza e non c'è luogo migliore per conoscere un maiale che davanti a lui, osservando le sue emozioni, ascoltando le sue storie, sperimentando le sue difficoltà, caratteristiche ed esigenze.

2.2.2. Finanziamento di questi spazi

Le spese che ogni rifugio deve affrontare sono altissime. Per esempio, il rifugio Capra Libera Tutti sostiene costi mensili di circa 10 mila euro, senza contare le spese veterinarie.

Come emerso in alcune interviste, queste difficoltà sono aggravate da un'amministrazione, un sistema e una politica che si dimostrano spesso ostili. Gli animali accolti nei rifugi passano da essere animali da reddito ad animali da "debito", come vengono definiti dai rifugi passano da essere animali "da reddito" a animali "da debito". Questo cambio di prospettiva li rende economicamente irrilevanti per la politica e le lobby dell'industria della carne, che dunque non offrono alcun tipo di sostegno istituzionale. I rifugi, di conseguenza, devono provvedere autonomamente ai finanziamenti necessari per gestire questi spazi. Esistono diverse modalità per supportare i santuari e aiutarli a coprire i costi di mangimi, riparazioni, visite veterinarie, ma tutte si basano su donazioni private.

Ad esempio, il *teaming* è una piattaforma che consente di sostenere le cause come quella dei rifugi con una donazione pari ad un euro al mese. Un altro modo di è l'acquisto di merchandising, l'"adozione a distanza" di animali con particolari necessità oppure donazioni ricorrenti o occasionali.

Molti rifugi hanno anche sviluppato modalità di autofinanziamento per integrare le donazioni, mettendo in pratica conoscenze ecologiche e promuovendo un'economia locale e biologica. Ad esempio, la vendita di prodotti locali dell'orto curato dai rifugi o la produzione di vini biologici, come avviene al rifugio "La Fattoria di Peppino" o attraverso laboratori e progetti innovativi

come quelli proposti dal rifugio Ippoasi o attraverso l'autoproduzione di marmellate e sott'oli, venduti durante eventi come il FAE o in altre occasioni in cui i rifugi sono invitati.

2.2.3. Rapporto con le istituzioni e riconoscibilità giuridica dei Rifugi

Prima del 7 marzo 2023, i rifugi erano giuridicamente classificati come “allevamenti”. Dopo molteplici lotte e battaglie di riconoscimento da parte delle attiviste, con un decreto del Ministero della Salute, è stato finalmente introdotto il riconoscimento ufficiale con il termine di “santuari”. Questo cambiamento rappresenta un'importante conquista simbolica, sancendo il passaggio dalla categoria di “allevamenti” all'iscrizione nella sezione Sinac, l'“anagrafe” dedicata agli animali da compagnia.

Nonostante il riconoscimento rappresenti un grande passo in avanti, dal punto di vista legislativo rimangono ancora molte criticità. Gli animali ospitati nei santuari continuano a essere considerati “animali da reddito” e pertanto sottoposti a controlli di routine dell'ASL. Questi controlli, pensati per prevenire malattie che potrebbero danneggiare gli animali degli allevamenti intensivi, si basano su logiche legate all'industria della carne, piuttosto che alla reale tutela degli individui ospitati nei santuari. Inoltre, nonostante il riconoscimento come “animali da compagnia” devono ancora portare le targhette identificate conficcate nelle orecchie, ricordando così l'oggettificazione che hanno dovuto subire prima di diventare rifugiate nei santuari. Solo in alcune regioni d'Italia si è iniziato a consentire l'utilizzo dei microchip per i maiali, registrandoli nella banca dati come animali d'affezione. Tuttavia, altre pratiche rimangono immutate: per esempio, la gestione del corpo dopo la morte segue ancora protocolli che li trattano come rifiuti speciali, destinati a smaltimento e cremazione in appositi centri. Nel caso delle pecore, viene prelevato il cranio per verificare l'assenza di malattie trasmissibili agli animali da allevamento durante lo smaltimento.

In situazioni di emergenza sanitaria, come nel caso della PSA (Peste Suina Africana), il riconoscimento giuridico dei santuari viene completamente ignorato. In queste circostanze, si ordina l'abbattimento immediato degli animali, anche quando i custodi del santuario attuano forme di biosicurezza come i doppi recinti. Un tragico esempio è quello accaduto il 23 settembre 2023, nel rifugio Cuori Liberi, dove 9 maialoni sono stati uccisi per prevenire possibili contagi agli allevamenti intensivi adiacenti.

Questa decisione non tiene però conto del fatto che le malattie come la PSA nascono proprio in contesti di allevamento intensivo, che sono veri e propri incubatori di virus. Basti pensare che il 75% delle infezioni di tutto il mondo che colpiscono l'uomo sono zoonosi, cioè, vengono dal mondo degli animali: l'HIV, le aviarie come ad esempio la Sars. Gli allevamenti sono dei luoghi

in cui gli animali hanno una genetica uniforme, vengono riempiti di antibiotici, il sistema immunitario è bassissimo e quindi nel momento in cui arriva un virus, quest'ultimo viene sprigionato ([World Health Organization \(WHO\), 2023](#)).

Come afferma la giornalista, attivista e autrice televisiva Sabrina Giannini la PSA è la rappresentazione del fallimento della gestione della fauna da parte delle amministrazioni prestabilite, in mano prevalentemente alla lobby dei cacciatori che, non solo hanno fatto importare più di 50 anni fa i cinghiali per il loro divertimento, in quanto erano completamente estinti nelle nostre zone, importando tra l'altro cinghiali diversi dai nostri.

2.2.4. Rete dei santuari

Nel 2014, a fronte dell'aumento esponenziale dei rifugi di animali liberi in Italia, nasce la Rete dei Santuari di Animali Liberi: un network che raggruppa e coordina solo santuari antispecisti, che decidono di rispettare alcuni importanti principi contenuti nella Carta dei Valori. La Rete è un'aggregazione di progetti che si riconoscono essere molti vicini nel loro percorso e che hanno come obiettivo comune quello di contribuire ad un miglioramento dell'attuale relazione tra noi animali umani e tutti gli altri.

La carta dei valori è scandita in nove articoli:

Art. 1 – Il santuario aderente deve essere gestito da un'associazione, un ente o una fondazione senza scopo di lucro. Le persone che gestiscono il santuario, con un ruolo di responsabilità, devono per primi sentire e mettere in pratica una scelta di vita nonviolenta, antispecista e vegan, sganciata dallo sfruttamento degli animali in genere, per poter trasmettere davvero un cambiamento possibile e garantire una gestione rispettosa e trasparente della struttura. Ogni altra persona è ovviamente libera di partecipare come volontario, magari approfittando del luogo per approfondire anche un proprio cammino;

Art. 2 – tutte le strutture devono garantire la più alta qualità di vita ai soggetti ospitati, garantendo le loro esigenze specie-specifiche. Principalmente ampi spazi e del buon cibo a disposizione, cercando di tendere il più possibile alla convivenza interspecifica. Grandi recinti con poche divisioni, solo quando sono strettamente necessarie;

Art. 3 – l'arrivo di ogni nuovo ospite non deve mai avvenire dietro il riscatto economico degli animali. È ben noto come l'acquisto di animali non umani non sia vantaggioso in una visione più ampia, perché questo salva un soggetto finanziando però la sofferenza di altri e non portando mai ad una risoluzione del problema. Molto meglio concentrarci su casi di sequestro, chiusura di allevamenti, ritrovamenti e liberazioni;

Art. 4 – le nascite devono essere assolutamente bloccate. L’obiettivo principale di tutti è che un giorno i santuari possano non esistere più e tutti gli animali, compreso l’uomo, possano ritrovare la loro collocazione nell’ecosistema naturale. Far riprodurre gli ospiti dei santuari toglierebbe spazi preziosi per altri soggetti esterni in difficoltà, inoltre l’aumento del numero degli animali ospitati potrebbe causare non pochi problemi di gestione. La domesticazione ha creato molto spesso animali con gravi problemi psico-fisici per cui occorre evitare nascite consapevolmente sofferenti. Ogni animale selvatico è frutto di un’evoluzione naturale, ed è lì che dobbiamo tutelare e difendere la riproduzione. Nei santuari si cerca solo di tamponare un’emergenza causata da noi umani;

Art. 5 – nessun soggetto deve essere utilizzato in alcun modo. Ognuno deve essere protagonista delle sue giornate, e libero di scegliere in ogni momento di fare quel che vuole, quando vuole e come vuole;

Art. 6 – è di fondamentale importanza l’apertura all’esterno, per contribuire non solo alla salvezza dei soggetti ospitati, ma anche in parte di quelli esterni. Far incontrare un maiale, per esempio, è il modo più efficace per farlo conoscere e per cercare di sensibilizzare la gente ad un maggiore rispetto nei suoi confronti. Parlando della sua storia, facendolo avvicinare e guardandolo negli occhi si arriva facilmente a comprendere le sofferenze di quelli meno fortunati e questo potrebbe far scattare empatia e consapevolezza nei visitatori, in base, ovviamente, alla loro sensibilità. Ognuno un percorso e l’ingresso di nuove informazioni permette di continuare a camminare;

Art. 7 – non sono minimamente accettati atteggiamenti discriminatori di qualsiasi genere verso le altre persone umane, né atteggiamenti violenti. Puntare verso un futuro migliore, di maggiore rispetto verso gli altri animali è imprescindibile dalla liberazione da ogni altra forma di discriminazione, che sia essa di genere, di orientamento sessuale, di colore, di etnia, ecc. Convergenti a quella di specie. Qualora venissero riscontrati da parte di un santuario o di persone che lo gestiscono atteggiamenti, prese di posizione o azioni in violazione del presente articolo o potenzialmente lesivi dei diritti altrui e dell’immagine della Rete, la Rete stessa si riserva il diritto di decidere l’adozione di provvedimenti adeguati fino anche all’espulsione;

Art. 8 – il progetto persegue criteri di eticità, rispetto, tutela, nonviolenza, ecc. In ogni sua scelta associativa, compresa nella scelta di partners e fornitori. Ogni collaborazione viene infatti analizzata sotto ogni punto di vista, per una migliore impronta etica-sociale-ecologica (finanza, assicurazioni, gadgets, lavori vari, acquisto attrezzature, ecc.), attingendo il più possibile dal circuito dell’economia solidale;

Art. 9 – la Rete adotta una comunicazione nonviolenta, ed il metodo del consenso per tutte le decisioni da prendere collettivamente.

È quindi evidente la volontà da parte della Rete di promuovere un approccio basato sulla cura e il rispetto, non solo nei rapporti tra esseri umani e animali non umani, ma anche verso l'ambiente. Il loro antispecismo e veganismo derivano da una visione ecologica della vita, fondata sulla cura verso l'ecosistema.

2.2.5 Relazione con l'industria della carne e derivati

Lo sterminio sistematico e massificato compiuto dagli esseri umani nei confronti di miliardi di animali ogni anno è palesemente una forma di dominazione e sfruttamento. I vegani antispecisti rifiutano categoricamente di sostenere questa industria. La maggior parte dell'animalità non umana che si autoliberano o che vengono aiutata a liberarsi provengono dall'industria intensiva della carne.

Le similitudini tra lo sfruttamento intensivo dell'animalità non umana e quello di molte categorie umane, sia nel passato che nel presente, sono evidenti. Così come la maggior parte dell'animalità non umana vengono considerata una risorsa da sfruttare, anche alcune categorie di persone sono trattate come macchine da cui estratte forza lavoro, senza alcun rispetto per la loro individualità o la loro vita. Una volta ritenute inutili o non funzionali al sistema capitalista, queste individualità vengono spesso “scartate”, ad esempio tramite deportazioni o esclusioni forzate (Inferno Urbano, 2022). Allo stesso modo, l'estrazione del valore dalla vita animale dipende dalla riduzione di questa stessa vita a niente più che risorsa, cui attingere fintantoché fornisce valore economico, e da eliminare se non più funzionale a produrre.

Per l'animalità non umana, la loro “sfruttabilità” oggi si basa meno sulla forza lavoro, che storicamente era richiesta agli animali da tiro (oggi sostituiti dalle macchine), e più sull'uso dei loro corpi morti. Tramite complessi processi di lavorazione meccanici, questi corpi vengono trasformati in prodotti come cibo (carne, formaggio, burro, gelatina animale, etc.) o capi di abbigliamento (pellicce, cuoio, piumini d'oca, lana). Il capitale, infatti, si alimenta tanto degli spiriti quanto dei corpi animali (Timeto; Filippi, 2024).

Achille Mbembe nel suo lavoro *Necropolitica* (2003), offre un quadro storico e variegato per comprendere la biopolitica e quindi il controllo dei corpi, mostrando come la figura dell'animale sia sempre stata avvolta in una narrazione coloniale e razziale. La sua definizione di

necropolitica⁷ evidenzia come la schiavitù sia stata uno dei primi luoghi di sperimentazione biopolitica (Foucault, 1976; 1984; 1984), fornendo strumenti utili per comprendere la violenza necropolitica perpetrata contro gli animali e come il colonialismo, il razzismo e lo sterminio di massa dell'animali siano strettamente interconnessi nel capitalismo razzializzato.

Un esempio di questa violenza necropolitica contro l'animali è rappresentato proprio dalle tecnologie per lo sterminio di massa impiegate negli allevamenti intensivi o nei campi di concentrazione industriali per animali (*Concentrated Animal Feeding Operations, CAFO*). Qui miliardi di animali vengono uccisi ogni anno, e le modalità di sfruttamento tipiche del capitalismo razzializzato espongono anche i lavoratori degli allevamenti intensivi a malattie mortali e a gravi incidenti sul lavoro. Oggi, infatti, nel complesso animal-industriale, la manodopera più prossima all'animali da trasformare in materia edibile è composta soprattutto da persone immigrate, molte delle quali donne, o persone non in regola con i documenti con un turnover elevatissimo a causa dell'alta percentuale di infortuni, del rischio di contrarre infezioni, delle molestie sessuali, delle discriminazione di genere ed etniche; alle donne, e alle donne nere ancora di più, sono sempre stati riservati i lavori più degradanti e insalubri della catena, il lavoro cosiddetto "sporco" e quello ausiliario con le relative sofferenze psicologiche, per nulla trascurabili (Timeto, 2024)

Inoltre, il femminismo antispecista riflette sulle relazioni d'uso e di scambio, e quindi sul lavoro dell'animali, e tiene insieme, come è proprio di ogni prospettiva femminista, le questioni del lavoro produttivo e (ri)produttivo. Come affermato con la necropolitica, la subordinazione dei corpi non conformi, donne, animali e lavoratorə schiavizzatə, che agli albori del capitalismo fornì la base per l'estrazione del biocapitale, continua ancora oggi e coinvolge i corpi dell'animali umani e non umanə. Il corpo dell'animalə che non dispongono in parte o in alcun modo di sé offre una disponibilità di capitale economico totale e totalizzante (Timeto, 2024).

Il processo che ha portato alla realizzazione di questi veri e propri carceri chiamati allevamenti intensivi vede le sue radici durante la rivoluzione agraria settecentesca, che pose le basi per l'imminente trasformazione dell'economia e agevolò il definitivo passaggio al capitalismo. Con la rivoluzione industriale, la diffusione dei sistemi di trasporto e del commercio su scala globale, l'aumento esponenziale della popolazione mondiale (passata dal miliardo di abitanti del 1830 ai sette miliardi e più attuali) e l'uniformazione degli stili di vita e consumo su tutto il pianeta

⁷ Per Mbembe la necropolitica è la lente per comprendere come il potere moderno si eserciti non solo attraverso il controllo della vita, ma anche attraverso la gestione della morte e della sofferenza, in una logica che sottolinea le disuguaglianze razziali, sociali e coloniali (Mbembe, 2003).

portata dal capitalismo, ha reso la sussistenza delle popolazioni dipendente non più dalla produzione locale ma dalla produzione massificata e intensiva e quindi dalla continua esportazione e importazione di merci e prodotti. Anche il consumo di prodotti di origine animale si è espanso ulteriormente e ha reso necessaria la creazione di un sistema di produzione intensivo basato sulla massimizzazione del profitto⁸: allevamenti che rinchiudono fino a migliaia di individui, con cicli di produzione molto rapidi, sfruttamento e sofferenza indicibili per le animali (Di Loreto, 2024) e le lavoratorə. Chi ha condotto delle investigazioni all'interno di questi luoghi sa che sono dei luoghi infernali, veri e propri carceri-lager in cui questi individui trascorrono la loro intera vita in prigionia senza mai vedere la luce del sole, in condizioni di sovraffollamento estremo, privati di ogni genere di piacere e soprattutto di ogni libertà⁹.

Inoltre, dietro i prodotti animali od ottenuti sfruttando le animali che si trovano in commercio si celano industrie miliardarie e multinazionali che creano morte e devastazione, e che mantengono lo sfruttamento a 360 gradi: quelle dell'alimentazione, del fastfood, quelle farmaceutiche, cosmetiche, quelle del divertimento. Le stesse industrie e multinazionali, protette dai governi, che sfruttano anche i loro stessi lavoratori, saccheggiano le risorse dei paesi più poveri, contribuiscono al neoliberalismo e alla povertà diffondendo in tutto il mondo lo stile di vita capitalista occidentale (Inferno Urbano, 2022).

Quindi, produttivi e riproduttivi, ma anche prodotti e riprodotto, persino "inventati", sia materialmente sia in senso figurato, le animali sono resi consustanziali alla logica del capitale e alla sua valuta – come ricorda Haraway "moneta" e "specie" sono concetti correlati – in un feedback positivo che incessantemente (ri)produce la frattura umano/animale assieme alla più completa sussunzione dell'animalità e dei corpi animali (Di Loreto, 2024).

Con la grande accelerazione del Novecento gli ecosistemi vennero massicciamente ridimensionati per far spazio a nuovi terreni agricoli, anche in vista della progressiva crescita demografica. Gli animali non addomesticati e che vivevano in libertà dovettero fare i conti con l'improvvisa minaccia da parte dell'uomo. Dall'altro lato, l'allevamento intensivo e la manipolazione genetica dei corpi animali conobbe un incremento senza pari (Di Loreto, 2024).

⁸ Raramente si ricorda come Ford avesse modellato la catena di montaggio di Highland Park sui nastri, attivi almeno dal 1850, dei mattatoi verticali di Cincinnati e Chicago. Ford, profondamente colpito da una visita a un mattatoio di Chicago ideò un sistema analogo di nastri a scorrimento per Dearborn; nella riproduzione fedele e mimetica introduceva, però, una differenza determinante: i suoi nastri automatizzati ottimizzavano l'assemblaggio di un corpo-macchina, piuttosto che lo smontaggio di un corpo-animale.

La catena di montaggio della macchina, spesso presa come paradigma della modernità capitalista, è pertanto mimeticamente fondata sull'antecedente logistico dello smembramento animale (Shukin, 2023).

⁹ <https://www.laverabestia.org/speck-un-destino-cambiato-il-film-di-essere-animali/>

Tra le motivazioni alla base della nascita dei rifugi di animali liberi vi è, quindi, oltre al devastante impatto ambientale, di cui ho parlato nel capitolo precedente, causato dagli allevamenti intensivi – che include l’uso massiccio di terreni agricoli, le scorie liquide prodotte dagli animali, le emissioni di metano derivanti dal ciclo produttivo e l’intero processo di trasporto e vendita dei corpi animali – la volontà di adottare una dieta e uno stile di vita che neghino e boicottino ogni forma di dominio e sfruttamento legato all’industria animale. Attraverso la liberazione degli animali da queste prigioni e l’adozione di pratiche in armonia con il ciclo ecologico, i santuari mirano a costruire comunità basate su una vera e propria coesistenza multispecie, dove il mutualismo e la cooperazione prendono il posto del dominio e dell’altrui sopraffazione (Di Loreto, 2024).

2.3. I rifugi Capra Libera Tutti e Ippoasi

Prima di procedere con la descrizione di queste realtà desidero precisare che, da questo momento in avanti, utilizzerò esclusivamente il termine “rifugi” per riferirmi a tali spazi, evitando il termine “santuari”. Questa scelta riflette la preferenza di coloro che gestiscono questi luoghi, i quali desiderano discostarsi da una concezione che evoca una dimensione quasi religiosa o sacrale di salvezza. Al tempo stesso, essa intende prendere le distanze da una prospettiva antropocentrica, che implicitamente pone l’essere umano su un gradino superiore rispetto ai animali non umani, rappresentandosi come il loro salvatore. Al contrario, come sottolineano spesso i rifugi, il loro ruolo non è quello di “salvatore”, ma piuttosto di accompagnatore e sostenitore dell’autodeterminazione degli individui animali non umani. Essi si limitano ad affiancarli nel percorso verso la riabilitazione e liberazione fisica e mentale che li ha condotti fino a quei luoghi di accoglienza.

La descrizione di questi due rifugi sarà di natura puramente descrittiva: quanto riportato si baserà sulle informazioni reperite sui rispettivi siti web e attraverso la descrizione – avvenuta durante le interviste - dei rifugi da parte di coloro che se ne occupano in prima persona, che possiamo definire i “custodi” dei rifugi. L’analisi approfondita dei dati raccolti durante le interviste sarà invece affrontata nel terzo capitolo. In questa sezione mi limiterò a presentare i rifugi, i loro obiettivi e le loro missioni.

2.3.1. Capra Libera Tutti

Il santuario Capra Libera Tutti è un rifugio antispecista all’interno della Rete dei Santuari che si trova a Nerola, in provincia di Roma e ospita quasi 500 individui animali. Questo luogo ha la fortuna di sorgere su una montagna disabitata, offrendo agli animali uno spazio di circa 400

mila ettari per pascolare e riacquisire la loro selvaticità il più possibile lontana dal controllo umano.

Fondato nel 2014, il rifugio ha alle spalle una storia particolare e trasformativa. Prima di diventare uno spazio in cui le animali ritrovano la libertà, era infatti un allevamento. Massimo Manni, il fondatore, fin da bambino nutriva un forte amore per gli animali, sebbene intriso di una visione antropocentrica e specista. A soli 14 anni iniziò a lavorare in un negozio di animali e, affascinato dall'idea di interagire con loro, nutriva persino passione per i circhi. All'età di 30 anni, decise di fare quello che allora considerava un passo significativo: diventare allevatore. Aveva conigli nani, gatti persiani, pulcini e pecore, i quali vendeva ai negozianti, convinto che fosse un'attività eticamente accettabile. Tuttavia, sei anni dopo, un evento cambiò radicalmente la sua visione. Dopo aver venduto alcuni agnelli appena nati, ascoltò le madri piangere disperatamente per una settimana. Questo episodio lo portò a riconoscere che il suo concetto di amore verso gli animali era stato fino a quel momento plasmato da un'idea specista culturalmente inculcata. Decise così di recuperare gli agnellini venduti, e iniziò a documentarsi sulle atrocità dei mattatoi. Da quel momento si rifiutò di continuare a contribuire a quel sistema di sfruttamento e decise di convertire il suo allevamento in uno spazio di accoglienza.

Oggi il rifugio accoglie animali che si liberano o vengono aiutati a liberarsi da un sistema di produzione e consumo violento ed insostenibile, offrendo loro la possibilità di trascorrere il resto della loro vita in pace, fino alla morte naturale.

La missione principale del rifugio è garantire nutrimento e cure necessarie alle animali per riabilitarsi dai traumi fisici e psicologici subiti, restituendo loro serenità e dignità. L'obiettivo a lungo termine è favorire il ritorno delle animali a uno stile di vita il più possibile simile a quello naturale, permettendo loro di esprimere le caratteristiche etologiche che altrove sistematicamente negano.

Il rifugio si considera uno spazio di frontiera, un ponte tra un presente doloroso, violento ed insostenibile e un futuro differente, che cerca di ricostruire giorno dopo giorno una nuova cultura, una nuova visione, strappando al sistema attuale spazi di possibilità. Qui la trasformazione è al centro: il cambiamento è sia il cuore pulsante delle attività quotidiane che fanno ogni giorno al fianco delle animali che accolgono, sia l'obiettivo che si estende oltre i confini fisici del rifugio, attraverso il messaggio rivoluzionario che esso veicola. Come sottolineato sul sito web, il rifugio si impegna giornalmente per mostrare al mondo che l'identità delle animali è ben diversa da quella veicolata dall'industria e dalla pubblicità, che le riduce a semplici strumenti produttivi. In una società capitalista in cui è impensabile che le animali

possano esistere -individualmente e collettivamente- senza servire a soddisfare i presunti “bisogni” umani, il rifugio rappresenta un modello alternativo.

Le animali non umani che vivono nel rifugio non sono produttivi: non si ricava nulla dai loro derivati e non vi è alcuno scopo lucrativo. Ciò che essi producono è, piuttosto, consapevolezza e cambiamento nelle persone che entrano in contatto con le loro storie. Qui è possibile incontrare le animali – anche se non sempre, data l’estensione dello spazio– e finalmente riconoscerli come soggetti di vita, esseri senzienti capaci di autodeterminarsi e artefici della propria esistenza.

Ecologia e cura del territorio

Attraverso l’espansione sul nuovo terreno è cresciuta anche la loro missione: con la loro presenza sulla montagna - ottenuta attraverso un bando - difendono la montagna dalla caccia ed altre attività antropiche invasive, per tutelarne l’immensa ricchezza e biodiversità, favorendo il ritorno delle specie selvatiche e degli insetti impollinatori. Quella dell’espansione è stata una mossa politica molto potente in quanto parte della montagna è un terreno del demanio che il comune di Nerola e Toffia mettono a bando per gli allevatori che prendono per tutto l’anno ma che usano per uno o due mesi per prendere i fondi della PAC (Politica Agricola Comune). Con la vittoria del bando sono quindi riusciti a cacciare l’allevatore, permettendo alle animali non umane di riappropriarsi di uno spazio che in precedenza era destinato all’allevamento. Attualmente gestiscono entrambe le aree: quella di Toffia è stata concessa ufficialmente, mentre quella di Nerola non è ancora oggetto di bando. Tuttavia, confidano di aggiudicarselo, poiché le istituzioni sembrano interessate al loro progetto e persino disposte a modificare la denominazione del bando. Inizialmente pensato “per allevamenti”, il bando potrebbe essere riformulato per meglio adattarsi al loro scopo, facilitandone l’assegnazione. Questo cambiamento potrebbe aprire la strada a numerosi progetti, inclusi collaborazioni con le scuole per studiare la flora, la fauna e la vegetazione della montagna. L’obiettivo è quindi ottenere la concessione della montagna per periodi sempre più lunghi, in modo da poter realizzare progetti più ambiziosi e coinvolgere sempre di più la cittadinanza.

Dal 2021 ad oggi, grazie anche alla collaborazione di alcune associazioni specializzate, hanno piantato circa 100 alberi autoctoni e 400 Paulonie, piante in grado di catturare grandi quantità di CO₂.

Il loro impegno per ridurre impatto ecologico avviene anche nella scelta di gadget (come abbigliamento, portachiavi, orecchini etc.) che provengano da un’economia ecosolidale e vegana. Inoltre, prestano particolare attenzione alle condizioni dei lavoratori coinvolti nella

produzione di questi articoli, anche se, come è emerso durante l'intervista, risulta molto difficile rintracciare tutti i passaggi della catena di produzione. Inoltre, a causa delle modificazioni genetiche subite dalle pecore, queste devono essere tosate annualmente per evitare il rischio di colpi di calore causati dall'eccessivo volume del loro manto. La lana raccolta, invece di essere buttata e gestita come un rifiuto speciale, viene donata a "Pianeta Verde", un eco camping che la utilizza per la pacciamatura del terreno.

Attivismo e azione diretta

Il rifugio si impegna a portare il proprio attivismo per la liberazione animale oltre i confini fisici della struttura, attraverso campagne di azione diretta promosse dall'ala di attivismo su strada del rifugio, "Disobbedienza Animale". Tra le iniziative organizzate e supportate, vi sono azioni dirette davanti ai mattatoi, con l'obiettivo di documentare l'arrivo dei camion carichi di animali, raccontare le loro storie e dare visibilità non solo alla loro sofferenza e resistenza, ma anche all'impatto dell'industria zootecnica sulla crisi eco-climatica. Queste azioni reclamando una presa di responsabilità da parte dell'industria stessa e chiedono alle istituzioni di riconoscere l'urgenza di trasformare un sistema di produzione alimentare violento verso gli animali e insostenibile in termini di costi ambientali. Queste azioni denunciano la sofferenza e lo sfruttamento subiti all'interno di queste strutture. Inoltre, il progetto mira a raccontare e far conoscere l'esistenza dei rifugi a un pubblico sempre più ampio, sperimentando un nuovo format di sensibilizzazione basato sulla comunicazione positiva. L'obiettivo è promuovere un incontro e un rapporto che superi le barriere tra specie, oltre a creare un movimento di solidarietà pubblica verso tutti i santuari, che restano ancora invisibili per la legge italiana.

Sensibilizzazione

Per trasformare l'attuale sistema di produzione e consumo alimentare, fondato sullo sfruttamento animale, il rifugio sostiene che è necessario rivoluzionare anche l'apparato culturale e politico, incluse credenze, linguaggi, leggi e norme. Questi luoghi di formazione e trasformazione, insieme alle persone che li attraversano, possono svolgere un ruolo chiave in questo cambiamento. Per questo, il rifugio si impegna a promuovere percorsi educativi e formativi nelle scuole elementari, medie e superiori e nelle università, oltre a organizzare e partecipare a conferenze e seminari. Attraverso la loro esperienza, mostrano la possibilità di instaurare un rapporto diverso con le altre specie viventi, affrontando temi attuali come l'impatto ambientale della zootecnica, i cambiamenti climatici e i benefici di un'alimentazione a base vegetale accessibile a tutte e tutti.

Un altro progetto realizzato è la collaborazione con degli veterinari nell'ambito di una *fellowship* finanziata dall'associazione "Doctors in Italy" che sostiene un'iniziativa chiamata "One Health". Il concetto alla base di questo approccio è che per curare una persona, è fondamentale occuparsi anche dell'ambiente e degli animali, riconoscendo l'interconnessione tra salute umana, animale e ambientale.

Gli studenti e le studentesse di veterinaria partecipano a questa esperienza, venendo al santuario per mettere in pratica le loro competenze. Le attività che svolgono riguardano principalmente interventi di routine, come l'applicazione di antiparassitari, la somministrazione di antibiotici o antinfiammatori, la pulizia degli zoccoli e altri compiti basilari. A volte, quando gli animali necessitano di cure specifiche, vengono coinvolti direttamente in visite veterinarie, assistendo il professionista nel trattamento.

Tuttavia, l'obiettivo principale di questa collaborazione non è solo fornire un'esperienza pratica, ma anche cambiare il punto di vista degli studenti riguardo alla cura degli animali. Durante la settimana al santuario, gli studenti sono coinvolti in un percorso educativo che va oltre la semplice assistenza tecnica. Vengono raccontate loro le storie degli animali, come quella di Niccolò, una mucca che nessun veterinario voleva operare, ma che ha ricevuto un anno e mezzo di osteopatia, un trattamento che raramente viene applicato su animali da allevamento. Attraverso queste esperienze, gli studenti imparano a vedere gli animali come esseri viventi che meritano rispetto e cura, piuttosto che come oggetti o merce da trattare superficialmente.

Il progetto è anche un'opportunità per sensibilizzare gli veterinari riguardo alle problematiche degli allevamenti. Ad esempio, gli studenti si confrontano con casi di animali che, a causa della selezione genetica, sono fisicamente deformati o disabili. In un ambiente come il rifugio, questi animali possono vivere e crescere, ma non hanno mai ricevuto la stessa attenzione nei contesti industriali dove gli animali vengono spesso abbattuti prima di raggiungere un anno di vita. Gli studenti sono incoraggiati a riflettere sulla realtà degli allevamenti e su come la professione veterinaria dovrebbe evolversi per rispondere alle necessità degli animali, oltre che alle esigenze economiche degli allevatori.

Il progetto, quindi, non solo fornisce esperienza pratica in veterinaria, ma cerca anche di rivelare alle partecipanti le pratiche spesso poco etiche adottate in molti ambienti professionali, come la superficialità con cui alcuni veterinari trattano gli animali, la mancanza di attenzione durante le procedure e l'indifferenza per la loro sofferenza. Le testimonianze raccolte alla fine del programma mostrano come gli studenti tornino a casa con molte più domande e una visione più critica della professione e delle pratiche legate agli allevamenti industriali.

Anche se non tutti gli studenti sono antispecicisti, l'iniziativa è progettata per sensibilizzare e stimolare curiosità. La fellowship è stata concepita dall'associazione "Doctors in Italy", che opera principalmente nel settore medico umano. La loro CEO, vegana, ha deciso di avvicinare anche i professionisti della medicina veterinaria a un mondo più consapevole riguardo agli animali e al loro benessere. La partecipazione al programma è descritta come un'opportunità per vivere un'esperienza unica in Italia, con corsi, visite e un approccio pratico alla professione veterinaria, ma il vero valore del progetto sta nel fornire agli studenti strumenti per una riflessione più profonda sulla loro professione e sull'impatto delle loro azioni sugli animali e sull'ambiente.

Molti degli studenti partecipanti hanno mostrato un forte interesse per le tematiche legate agli allevamenti, un ambito su cui, nella maggior parte dei casi, non ricevono alcuna formazione specifica. A parte qualche eccezione, la maggior parte degli studenti ha imparato che l'università non li prepara a trattare gli animali nei santuari o a rispondere ai problemi etici legati al trattamento degli animali negli allevamenti. La veterinaria, infatti, viene tradizionalmente insegnata come una scienza volta alla prevenzione delle malattie che possano trasferirsi dagli animali agli esseri umani, ma raramente si approfondiscono le implicazioni etiche e sociali della cura degli animali.

Intersezionalità

Appena si entra nello spazio del rifugio, è subito evidente a tutto il posizionamento politico, dichiaratamente antifascista e spazio sicuro per la comunità LGBTQIA+, di cui fa parte anche il team stesso, composto da fondatore e volontarie. Come emerge dalla descrizione sulla pagina e dal posizionamento espresso durante le interviste, il rifugio persegue un modello di giustizia inclusivo, che non lascia indietro nessuna e nessuno ma, anzi punta a costruire una comunità sempre più ampia, basata sulla cura reciproca. Per questo motivo, cerca costantemente di intrecciare il proprio percorso con quello di altre realtà impegnate nella giustizia sociale e climatica, partecipando a manifestazioni, assemblee, tavoli di lavoro, laboratori intersezionali. Inoltre, coinvolge nel team di volontarie persone che sono state messe un po' ai margini dalla società, come pazienti psichiatriche, persone discriminate per il loro orientamento sessuale o per la non conformità di genere.

L'intersezionalità viene promossa, oltre che attraverso la comunicazione durante le visite e sui social, anche mediante l'organizzazione di eventi che vedono come ospiti attiviste politiche per affrontare temi specifici o attraverso iniziative come cene benefit per il sostegno della Palestina ed eventi con la comunità LGBTQIA+, con l'obiettivo di intrecciare il movimento di

liberazione animale con quello queer. Ad esempio, è stata recentemente organizzata una serata stand-up comedy intitolata “C’è figa”, in collaborazione con un collettivo transfemminista di stand-up comedian. Gli eventi si rivelano di vitale importanza per coinvolgere persone appartenenti ad altri movimenti o direttamente colpite dalle tematiche trattate, permettendo loro di raccontarsi in prima persona piuttosto che lasciare che altri parlino al loro posto.

Un esempio significativo di queste iniziative è il progetto realizzato con un istituto psichiatrico di Cesarano (Roma). Le ragazze, selezionate dall’istituto visitano settimanalmente il santuario. Dopo le prime visite, durante le quali hanno familiarizzato con il luogo e le attività, sono diventate un team indipendente in grado di svolgere diverse mansioni, come pulire, verniciare o applicare l’impregnante al legno. Questo progetto non solo rappresenta un momento significativo di crescita personale e distrazione per le partecipanti, ma ha anche creato un forte legame con il santuario.

A luglio, il santuario ha organizzato una conferenza presso l’istituto, aperta non solo al gruppo che frequenta abitualmente il santuario, ma anche a molte altre persone. L’evento è stato un’occasione di condivisione intensa, durante la quale le ragazze hanno contribuito attivamente con testimonianze e testi scritti da loro, ricchi di messaggi antispecisti. Questo progetto dimostra come il movimento per la liberazione animale possa intrecciarsi con quello per i diritti delle persone con disabilità.

In seguito, altre realtà interessate a coinvolgere ospiti con disabilità hanno contattato il santuario. Tuttavia, vengono considerate le diverse esigenze legate ai tipi di disabilità, poiché l’accessibilità del santuario è limitata, ad esempio, per le persone in sedia a rotelle. Nonostante queste difficoltà, si sta lavorando per rendere l’area eventi più accessibile.

Il 18 novembre, un nuovo gruppo di un’altra organizzazione, *Volo Libero ODV*, visiterà il santuario, rappresentando una nuova opportunità di crescita e collaborazione.

Per garantire maggiore cura e attenzione alle attività, è stata ridotta la frequenza delle visite. Questo permette di organizzare incontri più completi e significativi, con un continuo susseguirsi di temi e ospiti, per intrecciare sempre meglio le diverse questioni di interesse.

2.3.2. Rifugio Ippoasi

Ippoasi è un rifugio antispecista, che non fa parte della Rete dei Santuari, situato nella periferia di Pisa, in una posizione geograficamente strategica: pur trovandosi ai margini della città, è ben collegato con il territorio circostante, tra Pisa e Livorno. Questa collocazione consente di mantenere un dialogo attivo con la cittadinanza e la società locale.

Sulla propria pagina, Ippoasi si descrive come “un’associazione di volontariato, un rifugio per animale di ogni specie, spazio sociale, laboratorio di convivenza, resistenza e solidarietà reciproca. Il rifugio sorge all’interno del Parco Migliarino San Rossore Massaciuccoli e ospita circa 130 individui di specie che convivono in armonia in spazi aperti e condivisi. Tra gli abitanti ci sono cavalli, asini, mucche, maiali, cinghiali, pecore, capre, galline, anatre, oche, gatti, cani e umani, tutti accumulati da un percorso di riscatto, essendo stati accompagnati durante la liberazione da situazioni di abuso e sfruttamento.

La storia di Ippoasi è altrettanto particolare: il rifugio ha trovato nuova vita grazie alla nascita del collettivo Ippoasi, che nasce dall’esigenza di capovolgere il sistema gerarchico e poco inclusivo imposto dai gestori precedenti. Il progetto prende le mosse nel 2008, ed è il secondo o terzo rifugio di questo tipo in Italia. L’idea è nata da due persone che avevano lavorato a lungo nell’industria dell’ippica e dello sfruttamento dei cavalli, gestendo maneggi, partecipando a gare e addestrando cavalli. Dopo anni in quell’ambiente, hanno intrapreso un viaggio personale e politico: smettere di montare a cavallo, abbracciare il veganismo e riflettere sull’etica del loro operato. Un’esperienza fondamentale è stato un viaggio in Nevada, dove hanno osservato i mustang liberi: li hanno compreso quanto fosse incoerente e ingiusto ciò che facevano.

Nel 2012 viene poi preso in gestione dal collettivo composto da persone che facevano erano già volontari nel rifugio e da nuovi alleati, che, come ho accennato precedentemente, sono stati mossi dall’esigenza di decostruire la logica che muoveva la gestione utilizzata fino a quel momento.

Il rifugio non nasce, infatti, per una scelta ponderata a tavolino, ma dalla necessità di trasformare un’esigenza politica in pratica quotidiana. Per il collettivo, gestire Ippoasi significa anche lavorare su di sé, decostruire dinamiche personali e collettive per vivere con maggiore coerenza i valori di cura e rispetto. Questo percorso è affiancato da uno studio continuo, da conoscenze teoriche a pratiche che vengono applicate ogni giorno, sia con le animali non umane che all’interno della comunità umana, per poi essere condivisi all’esterno.

Un punto centrale per il collettivo è l’urgenza di accogliere l’istanza antispecista nella propria quotidianità e nella politica collettiva.

Prendendo le parole di Susanna, una delle custodi del rifugio, il vero obiettivo è quello di costruire un mondo dove i rifugi antispecisti non siano più necessari, poiché la liberazione animale sarà pienamente realizzata.

I rifugi antispecisti, come Ippoasi, hanno due ruoli principali:

- La cura: offrono luoghi di cura che superano i confini di specie, sperimentando una convivenza interdipendente e rivoluzionaria. Il rispetto e la gentilezza sono valori fondamentali che guidano ogni azione compiuta dal collettivo;
- La trasformazione culturale: dai rifugi si diramano nuovi modi di raccontare le relazioni tra animali, decentrando il ruolo dell'umano e proponendo una visione più inclusiva.

Questi luoghi di cura rappresentano anche luoghi di speranza, dove si assiste a storie di rinascita e riabilitazione. Ogni animale che si riprende la propria vita, ogni comunità multispecie che si trasforma, è un segno tangibile del cambiamento. Al contempo, i rifugi offrono un porto sicuro per le persone umane, che trovano un senso di appartenenza e motivazione nella lotta contro un sistema violento e oppressivo. Ippoasi è, dunque, un baluardo di resistenza e un laboratorio di futuro, dove ogni giorno si costruisce un mondo più giusto e rispettoso per tutte le specie.

Come emerge chiaramente dalla descrizione e dalle ideologie politiche espresse da Susanna, questo rifugio non è solo uno spazio fisico di cura, ma anche uno spazio culturale e sociale. Attraverso un lavoro che inizia da una profonda riflessione personale e collettiva e si estende ad attività svolte sia all'interno che all'esterno del rifugio, Ippoasi si impegna a far risuonare le storie delle animali finalmente libere attraverso laboratori, attività didattiche, la libreria itinerante e la costante apertura verso il confronto con altre realtà sia politiche che cittadine. I progetti innovativi come la libreria itinerante, il Lab ipofficina e la cucina itinerante rappresentano non solo strumenti di sensibilizzazione e coinvolgimento, ma anche fondamentali forme di supporto economico e autofinanziamento. Questi progetti aiutano a coprire le ingenti spese che il rifugio deve affrontare settimanalmente, da accompagnare alle donazioni private, che non sempre sono sufficienti a sostenerle del tutto.

Il confronto con l'esterno oltre ad avvenire durante eventi in cui sono invitate avviene anche durante la partecipazione a festival politici, festival no-tav o spazi sociali come centri sociali.

Progetti educativi

Come riportato sulla loro pagina, la volontà di collaborare con istituti scolastici nasce dalla convinzione che i rifugi antispecie rappresentano un "potenziale laboratorio esperienziale da attraversare per sovvertire le regole di un sistema violento e prevaricante". Attraverso incontri diretti, il racconto delle storie delle animali rifugiate e gli esempi pratici di solidarietà quotidiana, Ippoasi mira a stimolare e allenare empatia, sensibilità e attenzione verso i bisogni altrui. L'obiettivo è invitare a una riflessione profonda sul rispetto della natura, degli altri animali e di se stessi.

Nei rifugi, bambinø e adulti possono apprendere che la relazione con l'alterità non deve essere basata su un rapporto di dominio, bensì di consenso, sulla reciprocità e sulla cura. Questo approccio può stimolarsi, sin dalla giovane età, a riconsiderare la Terra e tuttø lø sue abitanti come un unicum con il quale ricongiungersi, con gentilezza e attenzione; immaginando di costruire un'alleanza consapevole con la "natura". Ad Ippoasi questa consapevolezza è tangibile, un'esperienza che può aiutare lø bambinø a sviluppare un approccio responsabile e cosciente verso la vita. Questo rappresenta un primo passo verso un futuro basato su un senso di comunanza con tutti gli esseri viventi.

I progetti proposti dal rifugio sono variegati e ricchi di spunti educativi. Uno di questi è il progetto "Noi e gli altri: Incontrarsi in un rifugio di animali liberi", che invita lø partecipantø a una passeggiata all'interno del rifugio. Durante il percorso, articolato in tre diverse tappe pensate per adattarsi alle diverse fasce d'età dellø bambinø, si osservano lø animali riflettendo sull'ambiente, sulle loro caratteristiche fisiche e sulle loro attività quotidiane. La visita si arricchisce con una lettura collettiva: la storia di uno degli abitanti del rifugio diventa il punto di partenza per un dialogo sulle caratteristiche fisiche ed emotive degli animali. Un'altra attività proposta è un laboratorio manuale per creare insieme "bome di semi".

Per le scuole secondarie viene inoltre proposto il laboratorio "Regrowing: quante cose possono insegnarci le piante?" che insegna semplici tecniche per far crescere un piccolo orto-giardino a partire dagli scardi delle verdure.

Inoltre, tra le proposte c'è il laboratorio "Ricomporsi: costruire comunità oltre il pregiudizio di specie". Si tratta di un'attività collettiva di collage pensata per elaborare le emozioni e le esperienze vissute durante la visita al rifugio. Attraverso forbici, immagini e carta, i partecipanti creano opere che li aiutano a prendere maggiore consapevolezza delle emozioni vissute, costruendo una riflessione più profonda sulle dinamiche di convivenza e rispetto tra specie.

Lab_ippofficina

Il lab officina è uno spazio occupato che, dopo essere rimasto disabitato per tanti anni, ha trovato una nuova vita. Questo luogo offre a chi decide di attraversarlo l'opportunità di partecipare a corsi e laboratori di vario tipo: dai più basilari, per apprendere l'uso di attrezzi semplici per le riparazioni domestiche, a quelli più specifici e settoriali, come la lavorazione del legno, del ferro o la pirografia. Un elemento fondamentale del Lab Officina è l'orizzontalità dei corsi: si tratta di momenti di condivisione del sapere, dove nessuno si erge come figura predominante, ma tutti contribuiscono alla crescita collettiva. Inoltre, vengono organizzati laboratori di riparazione, volti a promuovere l'uscita dalla dinamica dello spreco e dalla cultura

dell'accumulo di rifiuti. Elettrodomestici e oggetti apparentemente inutilizzabili possono essere riparati, ridando loro una nuova funzione. Le persone hanno anche la possibilità di proporre laboratori artistici e creativi, come cucito, intaglio e intarsio del legno, incentivano la partecipazione attiva e la libera espressione.

Cucina Ippoasi

Questa iniziativa di catering consente al rifugio di superare i propri confini abituali e di operare in contesti che non sono necessariamente antispecisti. Uscendo dalla comfort zone delle attività quotidiane, il rifugio si impegna a portare la propria radicalità e identità attraverso l'alimentazione, in spazi diversi: da quelli dove queste idee sono apprezzate o condivise, a contesti meno politicizzati.

Libreria Itinerante

La libreria itinerante è un progetto che ha recentemente aperto anche uno shop online, rendendo possibile l'acquisto dei libri direttamente dalla piattaforma digitale. Tuttavia, mantiene la sua natura nomade: la libreria si sposta in tutta Italia, partecipando a festival ed eventi dove viene invitata per raccontare la realtà del Rifugio e il lavoro quotidiano che vi si svolge. L'itero ricavato del progetto viene destinato a coprire le elevate spese necessarie per il mantenimento dei due rifugi e degli animali che vi abitano.

La libreria si definisce come “uno spazio al margine da dove poter gettare uno sguardo sul mondo, da dove diffondere consapevolezza e dal quale decostruire logiche di dominio e sopraffazione (partendo da sé), allo scopo di costruire qualcosa di nuovo”.

Questa filosofia si riflette chiaramente nei temi dei libri proposti: transfemminismo, antispecismo, albi illustrati per bambini e adulti, crisi ecologica, filosofia e testi dedicati alla vegetazione.

Capitolo 3: Analisi dei dati

3.1. Quando i dati raccontano connessioni: guida metodologica all'analisi

Prima di entrare nel dettaglio delle analisi, desidero precisare la metodologia adottata per organizzare i dati emersi dalle interviste. Durante l'analisi delle interviste, ho osservato come alcune tematiche principali si siano presentate con particolare ricorrenza. Questi macrotemi hanno fornito una struttura naturale per la suddivisione del capitolo, ma è importante sottolineare che la scelta di separarli non implica una loro indipendenza o distacco.

La divisione in macrotemi risponde principalmente all'esigenza di rendere più chiara e sistematica l'esposizione dei contenuti. Tuttavia, è evidente che i temi trattati si intrecciano costantemente e si arricchiscono reciprocamente, rivelando l'intersezionalità che caratterizza le dinamiche esplorate. Ogni paragrafo, quindi, dovrebbe essere inteso non come una sezione isolata, ma come parte di un discorso complesso e integrato.

Inoltre, ho voluto integrare alla teoria le esperienze dei rifugi, osservando come essi mettano in atto nella pratica quotidiana le teorie descritte. Questa scelta permette di esplorare in che modo i concetti teorici trovino applicazione concreta, offrendo una prospettiva arricchita e contestualizzata. Questo approccio riflette la natura stessa dei dati raccolti: le esperienze e le riflessioni delle persone intervistate non sono mai limitate a un unico ambito tematico, ma spaziano tra differenti prospettive e contesti. Ad esempio, le osservazioni relative allo sfruttamento del lavoro riproduttivo trovano significative connessioni con le analisi delle gerarchie patriarcali, così come le riflessioni sullo specismo si intrecciano con quelle relative al capitalismo e al colonialismo.

Con questa precisazione metodologica, invito il lettore a considerare l'organizzazione del capitolo come una guida interpretativa e non come una rigida compartimentazione dei temi. Ciò consentirà di cogliere meglio le relazioni profonde tra i vari aspetti emersi dall'analisi.

3.2. La macchina produttiva e (ri)produttiva del patriarcato e dello specismo

Durante le interazioni, uno degli argomenti più frequentemente discussi dalle partecipanti all'analisi, in particolare dalle persone socializzate come donne, ma non solo, è stato lo sfruttamento dell'utero femminile da parte del sistema di dominio patriarcale e specista, utilizzato per la produzione e (ri)produzione. L'analisi della distinzione tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo è fondamentale per comprendere a pieno questa dicotomia e per capire come essa si adatti facilmente a un'analisi che includa anche le animali non umane.

Ciò che vi è di comune tra la produzione di corpi umani e quella di corpi non umani, sia per quanto riguarda l'agricoltura che la medicina, è la domesticazione del corpo femminile. Il corpo animale è la sede di un doppio sfruttamento: esso è sfruttato sia per la riproduzione che per la produzione e, infine – una volta che il suo valore riproduttivo sia diminuito e che il corpo nel suo senso femminilizzato si sia svalutato – per la sua carne. Adams enfatizza la differenziazione sessuale del lavoro animale con «uno specifico termine concettuale per riconoscere lo sfruttamento dei processi riproduttivi di animali femminili» (Adams, 1990). La proteina femminilizzata, la proteina prodotta dal corpo femminile, comprenderebbe la produzione di uova e latte, sottolineando i modi particolari in cui questo corpo è doppiamente sfruttato. Lo

sfruttamento della femmina – e qui questo vale per corpi umani e non umani – avviene per il suo corpo come simbolo sessuale, per le sue facoltà riproduttive, per il latte materno o per le sue uova riproduttive (Kemmerer 2011). La sua capacità di riproduzione – e, spesso, il risultato di tale capacità – non le appartiene, ma è produttiva per qualcun altro. Così come accade con il lavoro riproduttivo umano, il lavoro di altre specie è altrettanto sessualmente differenziato. Questo doppio sfruttamento del corpo femminile può essere visto piuttosto chiaramente nel caso della sovrapproduzione delle mucche da latte e nella disillusione che avvolge i calcoli di produttività e consumo.

Valentina, riflettendo sul significato delle sue scelte, ha raccontato di aver avuto una vera e propria presa di coscienza quando ha scoperto come viene prodotta la parte casearia. È stato in quel momento che ha capito di non poter conciliare i suoi valori femministi con l'approvazione del consumo di derivati animali. Da allora, si impegna a far riflettere gli altri sull'idea che consumare latte e i suoi derivati non abbia nulla di naturale. Al contrario, ciò che spesso viene percepito come "naturale" è in realtà il prodotto di una costruzione culturale, radicata e normalizzata nel tempo.

Il lavoro produttivo si inserisce all'interno del mercato capitalista, attraverso rapporti lavorativi formali, produce merci, e quindi valore. L'economia politica e la critica all'economia politica, primo fra tutti Marx (1867), lo interpretano come ciò che definisce i rapporti sociali di (ri)produzione capitalisti. Si tratta di una forza lavoro entropica, cioè, lineare (da risorse a merce a scarto) (Leonard, 2017; Roegen, 2013). Al contrario, il lavoro riproduttivo comprende tutte le attività portate avanti dalle donne e dai soggetti razzializzati per la riproduzione della forza lavoro (nutrire, vestire, mettere al mondo nuovi soggetti e prendersene cura) (Bhattacharya, 2017). Questo tipo di lavoro viene considerato esterno al circuito del capitale e quindi privo di valore, derubricato a pratica "residuale" (Lefebvre, 2014), meramente ancillare alle sfere produttive superiori.

Oltre al lavoro riproduttivo svolto dalle donne, anche quello della natura non umana è cruciale per la riproduzione complessiva del sistema. Il contributo ecofemminista sottolinea come non si tratti di due cose distinte, ma piuttosto di un tutto integrato in cui la vita umana è parte organica di processi oltre-che-umani, circolari e interattivi, fatti di dipendenze e rapporti di cura (Dal Gobbo, 2023). Dal punto di vista dell'ecofemminismo critico, questo spiega perché le donne sono spesso considerate più vicine alla "natura". Non si tratterebbe di una presunta essenza che le distingue dagli uomini, ma piuttosto la loro quotidiana pratica di "lavoro-meta-industriale" (Salleh, 2017) che le ha storicamente posizionate in uno spazio di intimità con le ecologie prossime (e distanti), così come coi corpi che vi si radicano.

Laura, attiva nelle collettività LGBTQIA+, ha espresso una riflessione sulla connessione tra discriminazione verso umani e non umani, sottolineando come sia difficile ignorare i punti in comune tra le due realtà. Secondo lei, il fatto di condividere aspetti come l'utero e il modo in cui i corpi vengono mercificati rivela somiglianze significative nei sistemi di oppressione. Laura ritiene che non riconoscere questa relazione indica una mancanza di consapevolezza rispetto alla realtà. Questa osservazione mette in luce come le oppressioni siano parte di un sistema integrato che riproduce dinamiche patriarcali, sessuali e coloniali, dimostrando la necessità di analizzare tali gerarchie in modo intersezionale.

Ad esempio, nel contesto della produzione lattiero-casearia, si evince come l'industria sfrutti in modo sistematico il lavoro riproduttivo delle femmine non umane. Stefan Helmreich (2008) ha definito il capitale di specie riformulando la nota equazione marxiana “denaro-merce-denaro” come “Biomateriale-merce-biomateriale”, indicando come il capitale attinga a forza lavoro e risorse docili e a buon mercato per favorire l'accumulazione. La necessità del capitale di sfruttare il corpo della donna e degli animali femmine per la produzione di latte, uova e carne è strettamente legata alla produzione del valore economico.

Inoltre, l'analisi ecofemminista della riproduzione delle femmine umane e non umane si radica in una critica delle forme di potere come la tecnologia, la scienza moderna e i saperi scientifici in generale, attuati dalle categorie cosiddette “A” (Adams, 1991), che si sentono in diritto di manipolare e sfruttare i corpi e i sistemi riproduttivi per scopi economici. Questo sfruttamento si manifesta “riempiendo” gli uteri, reclamando (e sfruttando) la prole, privando gli individui della loro libertà e, nel caso degli animali non umani, togliendogli la vita (Kemmerer, 2015).

Linda ha sottolineato la connessione tra questo sistema oppressivo e la sua esperienza personale, immaginando una condizione di costrizione alla procreazione continua, motivata da egoismi umani, che ha paragonato allo sfruttamento delle mucche negli allevamenti, dove i loro corpi vengono sfruttati per profitto.

Come discusso nelle pagine precedenti, la subordinazione dei corpi non conformi, a cominciare dalle cosiddette streghe (Federici, 2004), animali e lavoratrici, ha fornito la base per l'estrazione del biocapitale e continua ancora oggi, coinvolgendo i corpi degli animali umani e non umani in proporzioni colossali (anche attraverso le sperimentazioni a cui venivano sottoposte i corpi delle donne nere nell'800) (Timeto, 2024). In questo sistema, i corpi delle animali non umane, che non dispongono in parte o in alcun modo del controllo su di sé, offrono una disponibilità di capitale economico totale e totalizzante.

Le ecofemministe antispeciste evidenziano come queste dinamiche riproducano gerarchie patriarcali e coloniali, mostrando l'intreccio tra specismo, sessismo e capitalismo. La critica al complesso animal-industriale è un tema centrale in quanto non riguarda solo il lavoro delle animali non umane ma anche di quello umano subordinato al profitto, con particolare attenzione alle condizioni degradanti subite dalle lavoratrici immigrate, in prevalenza donne o persone non in regola con i documenti, e agli effetti del razzismo e del sessismo all'interno di quelle strutture.

Per quanto riguarda le animali sottoposte a vita forzata, vengono al mondo come premessa della loro inevitabile messa a morte (Timeto, 2024). Si riconosce il capitalismo come imperniato sulla riproduzione e il lavoro riproduttivo come sessuato; non solo perché la prima fonte di plusvalore nel contesto della produzione che coinvolge animali è quella che le ecofemministe antispeciste hanno definito "proteine femminilizzate" (Adams, 1991), in riferimento al fatto che uova e latte vengono da animali femmina. Ancora prima, perché si declina secondo coordinate che privilegiano la sessuazione eteronormata e forzata dei corpi al lavoro, ridotti a macchine per la (ri)produzione.

Martina Micciché ha messo in luce come il capitalismo si fondi sullo sfruttamento delle soggettività con utero, siano esse umane o non umane: l'industria della carne e del latte basa il proprio funzionamento su inseminazioni forzate, trasformando gli individui in meri strumenti di produzione. Questo sfruttamento del capitale riproduttivo è al cuore della ricchezza del sistema economico.

Fabio sottolinea il legame profondo tra sessismo e specismo, osservando come queste dinamiche si intrecciano anche negli spazi LGBTQIA+. Egli evidenzia come la logica patriarcale che abusa e mercifica i corpi femminili si manifesti non solo nella società eteropatriarcale, ma anche nell'ambito degli allevamenti, dove i corpi delle femmine animali subiscono le maggiori forme di sfruttamento. Fabio riflette inoltre sull'uso del linguaggio, facendo notare come termini come "stupro" siano riservati alla violenza sessuale sulle donne, mentre per le mucche o le scrofe si utilizza l'eufemismo "inseminazione artificiale", evidenziando così il privilegio umano nell'attribuire significati alle parole.

Anche il rifugio Brigata Bestiale mette in luce l'intersezione tra le oppressioni: femmine umane e non umane condividono gli stessi oppressori e si trovano a lottare contro logiche di dominio patriarcale. Questo è evidente, ad esempio, nell'industria lattiero-casearia, dove mucche e tori vengono valutati diversamente in base alle loro capacità riproduttive sessuate, e prodotti come

razze diverse per massimizzare l'efficienza industriale (Gillespie, 2013). Tali classificazioni tassonomiche risultano dall'intreccio di corpi, discorsi e tecnologie imperiali, che materialmente e simbolicamente classificano gli individui al servizio degli imperi colonizzatori.

Lisa, del rifugio Nello Porcello, aggiunge un'ulteriore riflessione, criticando l'idea che gli animali siano percepiti come nati per essere sfruttati. Osserva che dietro questa visione c'è la stessa mentalità di oppressione e sfruttamento che governa altre forme di dominio.

Gli animali non sono macchine e non sono "solo" i loro corpi a essere manipolati attraverso interventi scientifici. Anche le pratiche scientifiche e tecniche standard del settore sono subordinate alla negazione - o all'esclusione - di qualsiasi tipo di maternità significativa per questi animali (Deckha, 2008 ; Eisen, 2019 ; Gillespie, 2018 ; Narayanan, 2019).

In una prospettiva ecofemminista antispecista, inoltre, il lavoro riproduttivo multispecie si lega anche alla riflessione più ampiamente ecologica, dove non solo la salute e la sicurezza di tutte le specie contano, ma così anche tutti gli ambienti contaminati dalle conseguenze dello sfruttamento animale, di cui gli allevamenti sono emblema, che interessano tutto lo vivente.

Seguendo i flussi del latte materno, per esempio, è possibile osservare gli intrecci di specismo, sessismo, colonialismo e razzismo nelle loro conseguenze ambientali: il lavoro non pagato delle madri animali non umane è appropriato e capitalizzato dal sistema animal-industriale, e il prodotto di questo lavoro, il latte, iniquamente redistribuito (l'allattamento al seno resta, spesso, un privilegio di classe, etnico e geografico che richiede tempo). La produzione intensiva, inoltre, impoverisce economicamente e culturalmente legami e comunità locali, mentre promuove modelli avanzati che determinano equilibri vitali e ambientali, precarizzando le vite vulnerabili (Timeto, 2024).

Queste pratiche creano una forma di maternità violenta per gli animali, gestita scientificamente, in cui la relazione madre-figlio è negata e considerata un "problema" da risolvere attraverso tecnologie e logiche industriali. Roberto, del rifugio Cuori Liberi, offre una prospettiva diversa, raccontando come gli animali che hanno la possibilità di partorire e crescere i loro piccoli nei rifugi sviluppino relazioni profonde e durature, contraddicendo le narrazioni scientifiche dominanti. Osserva che tali legami si manifestano in comportamenti ricorrenti, come il controllo delle madri e padri sui figli, dimostrando che queste relazioni sono per loro fondamentali. Inoltre, aggiunge che nei rifugi si formano legami non di sangue, che riflettono lo slogan di Donna Haraway (2019) "generare parentele, non figli". Ad esempio, una mucca, Alexandra, ha adottato un vitellino chiamato Cecilio, creando un legame immediato e stabile,

mentre un agnellino, Noel, strappato alla madre, ha trovato nel gregge una pecora anziana come punto di riferimento. Questi episodi, insieme ad altri simili, mostrano che gli animali creano relazioni autentiche e profonde, spesso difficili da comprendere appieno per gli esseri umani, che tendono a interpretarle attraverso le proprie categorie emotive e razionali.

Nel contesto dei rifugi, la sterilizzazione degli animali, soprattutto dei maschi, è una decisione necessaria per garantire che un numero maggiore di animali possa essere accolto e vivere in condizioni dignitose, con spazi adeguati e cure appropriate. Come spiegano i gestori di rifugi, tra cui Roberto di Cuori Liberi e membri del Rifugio Brigata Bestiale, molti animali arrivano debilitati, con problemi di salute dovuti alle manipolazioni genetiche imposte dall'industria e richiedono trattamenti intensivi per recuperare la loro autonomia e libertà. Tuttavia, questo processo implica necessariamente delle decisioni prese dagli esseri umani per conto degli animali, in un tentativo costante di riequilibrare le gerarchie di specie che il sistema animale-industriale ha naturalizzato nel tempo. Come sottolinea il rifugio Brigata Bestiale, questi animali sono stati trasformati in “meri produttori di merci” e richiedono un lungo cammino di guarigione, accompagnati da cure umane, per liberarsi delle ferite inflitte da questo sistema di sfruttamento.

Inoltre, mentre la riproduzione femminile e la negazione della maternità costituiscono la spina dorsale dell'industria lattiero-casearia, essa è anche subordinata a particolari esclusioni di genere, la più evidente delle quali è l'uccisione di vitelli e capretti maschi. Rimossi poco dopo la nascita, i vitelli maschi vengono uccisi negli impianti di macellazione o inviati ad allevamenti di vitelli dove vengono tenuti in gabbie e privati di cibo nutriente e stimoli sociali per mantenere la loro carne giovane e pallida (Cusack, [2013](#); Gillespie, [2021](#)).

La produttività non è una proprietà delle specie animali, è una relazione storica, e riportare il valore della vita alle relazioni significa sottrarlo alla proprietà e restituirlo alla sua dimensione etico-politica, inaugurando un altro tipo di economia, dove la generatività vitale subentra alla produttività letale.

Se è vero che gli animali non umani diventano la principale risorsa del capitale, è pur vero che bisogna resistere alla tentazione di vedere in questo un'inevitabilità naturale, quasi che la sfruttabilità animale fosse l'essenza stessa della specie, quando invece dipende dalle relazioni contingenti in cui essi si trovano catturati o interpellati a diversi gradi.

3.3. Dispositivi di morte e biopotere: corpi docili e vite negate dell'altre animali

Nonostante gli interessi di Foucault siano stati antropocentrici, i suoi strumenti possono comunque essere utilizzati al fine di riconsiderare, secondo nuove prospettive, le nostre relazioni con le altre animali. Numerose sono le autriche che hanno applicato il concetto di biopotere all'analisi della gestione dei corpi delle animali non umane: fra queste Agamben (1995), Stephen Thierman (2016), Benedetta Piazzesi (2023), Arianna Lodeserto (2015), Kelsey Borrowman (2013), due geografe animali Giacomo Tyner e Riso Stian (2021) e Nicole Shukin (2009).

Il termine “dispositivo” utilizzato da Foucault in “Storia della sessualità” (1976-1984) si riferisce a un insieme eterogeneo di elementi - discorsi, istituzioni, sistemazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche – che includono anche le “tecnologie di potere”. Queste “regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni”, implicando “una oggettivazione del soggetto”.

Il dispositivo analizzato da Foucault evidenzia come la concezione (e l'esperienza) della sessualità in un preciso periodo storico si realizzi attraverso l'interconnessione di fattori eterogenei. Essendo «sempre inscritto in un giuoco di potere», il dispositivo consente a Foucault di mettere in luce le dimensioni politiche di tali interrelazioni saturate di potere, trascurate quando una questione si ritiene appartenga al campo del “naturale”, come nel caso della sessualità. Questa nozione di dispositivo viene utilizzata dalle autriche sopra citate per analizzare le modalità di interazione con le altre animali non umani.

Giorgio Agamben definisce il dispositivo come “qualunque cosa abbia la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi”. Prosegue sostenendo che “i soggetti emergono dalla relazione e, per così dire, dal corpo a corpo tra viventi e dispositivi”. Questa interpretazione permette di riconoscere che le esperienze (e le soggettività) di altre creature possono anch'esse essere profondamente modellate dai dispositivi in cui sono situate.

Martina Micciché, intervenendo durante il Campeggio Antispecista Ecologico, ha offerto un esempio concreto di come il controllo sui corpi degli animali sia perpetuato dalle istituzioni, persino in contesti in cui gli animali autoliberati riescono a sottrarsi agli allevamenti e trovare rifugio. I dispositivi del biopotere non si limitano a strumenti fisici, ma includono leggi, decisioni politiche e il modo in cui questi dispositivi influenzano i territori in cui vivono i soggetti discriminati. Martina ha sottolineato che ignorare i posizionamenti politici che

favoriscono lo sfruttamento animale significa ridurre l'attivismo a una pratica incompleta, una sorta di "hobby della domenica".

Un caso emblematico riguarda il Rifugio Cuori Liberi, che, in seguito alla segnalazione della presenza di peste suina africana (PSA) tra i suoi residenti, è stato punito dalle autorità. A differenza degli allevamenti industriali, che hanno nascosto i casi di PSA per mandare gli animali infetti al macello, il rifugio ha agitato con trasparenza. Tuttavia, l'ATS Lombardia ha imposto l'uccisione di tutti i suini residenti nella zona, ricorrendo a metodi brutali. L'azienda incaricata, TCC Group, utilizza camere a gas in cui viene insufflata CO₂: gli animali vi restano per 15-20 minuti, dopo di che i corpi vengono caricati in container pieni di cadaveri e inviati agli inceneritori.

Il Rifugio Cuori Liberi ha tentato di opporsi a questa procedura, chiedendo almeno che gli animali ricevessero un'eutanasia dignitosa, simile a quella riservata agli animali di affezione, con sedazione seguita dalla somministrazione di Tanax, un farmaco eutanasi. L'ATS ha rifiutato, sostenendo che tale procedura fosse troppo lunga, e ha proposto di utilizzare il Tanax senza sedazione. Nei primi giorni dell'intervento, sono stati uccisi circa 11.500 animali, salendo fino a 33.000 due settimane dopo.

Questo episodio mette in evidenza come i dispositivi del biopotere operino non solo per mantenere il controllo dei corpi, ma anche per perpetuare un sistema di dominio che sfrutta e sopprime vite vulnerabili, nascondendosi dietro logiche politiche ed economiche che normalizzano la violenza istituzionale.

Dalle parole di Martina traspare un evidente gap tra chi ha il diritto di morire bene e chi non lo ha, oltre al fatto che queste forme di uccisione esplicite e deliberate sono pienamente compatibili con la gestione biopolitica delle popolazioni (Butler, 2015). Judith Butler, a questo proposito, esplora il concetto di "corpi che contano" e di chi è considerato degno di lutto, temi centrali per comprendere le dinamiche di intelligibilità sociale e politica (1993). L'interrogativo di Butler su cosa renda un corpo degno di essere riconosciuto risuona nella riflessione di Agamben, che in "Homo Sacer" (2005) analizza le situazioni in cui *bios* e *zoe* diventano indiscernibili, quelle situazioni in cui chi si ritiene possieda il bios viene ridotto al solo possesso di *zoe*. Questa è la condizione a cui Agamben si riferisce con l'espressione "nuda vita", una vita spogliata di tutte le protezioni etiche e giuridiche. È questa versione dell'idea di nuda vita, secondo Agamben, ci permette di comprendere appieno la violenza contemporanea inflitta (Stanescu, 2015), agli animali "da reddito" più che sugli animali "da compagnia".

Alessandro riflette su come questa oggettivazione colpisca sia gli esseri umani che le animali non umane, trovando un punto di connessione tra le dinamiche degli allevamenti e quelle delle

città. Egli sottolinea che l'oggettificazione dell'essere vivente è un meccanismo comune ai due mondi e che per scardinarlo è necessario partire dalla consapevolezza individuale e sociale. Alessandro osserva che, così come una mucca viene violata, anche una donna o un uomo possono subire una violazione, sebbene le modalità siano diverse. Tuttavia, il nucleo del problema resta lo stesso: l'appropriazione indebita di un corpo altrui, senza alcun consenso. Questa logica di dominio, radicata nelle dinamiche di potere, deve essere smascherata per rivelare il legame tra le diverse forme di oppressione e sfruttamento.

Quello che fanno le persone antispeciste, invece, è assegnare valore alla vita di tuttə lə animali. Come definito da Stanescu (2015), esse vivono in un mondo alieno, in un mondo parallelo rispetto a quello consueto. Viene detto allə veganə antispecistə che ci preoccupiamo per l'esistenza di esseri che lə altrə ignorano – che non vedono e che non sentono- come se le uniche tracce lasciate dalle vite dellə animali fossero i pezzi dei loro corpi trasformati in cibo: carne viva che diventa carne morta.

Butler (1993) ribadisce come le questioni relative a chi si prende carico del lutto e a chi è degno di lutto sono al centro della sfera politica e di quella dell'intelligibilità sociale. L'originale incursione di Butler nel campo del lutto, ossia su quali siano i corpi che contano, è la conseguenza della riflessione che ha condotto all'esistenza queer: il lutto è legato a doppio filo alle questioni che si interrogano su che cosa e su chi accede allo stato di umano e, quindi, alle modalità con cui si costituisce la sfera politica.

Foucault, in "Sorvegliare e punire" (1976) sostiene che "nel corso dell'età classica, tutta una scoperta del corpo come oggetto e bersaglio del potere», scoperta che ha fatto sì che il corpo fosse concepito come qualcosa che può essere «manipolato, coniato, ammaestrato, che obbedisce, che risponde, che diventa abile, o le cui forze si moltiplicano». Eserciti, scuole, ospedali, prigioni, rappresentano per Foucault, esempi di luoghi dove il potere disciplinare si è esercitato e si è sviluppato. Aggiungerei a questa lista i mattatoi e gli allevamenti, luoghi nei quali, i "corpi docili" di cui parla Foucault, vengono plasmati per essere controllati più facilmente. Un corpo docile è un corpo «che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato» per mezzo di esercizi e programmi. La docilità viene inculcata e perpetuata attraverso diverse tecniche come la distribuzione spaziale degli individui per mezzo della reclusione, della suddivisione e della gerarchia (caserme, classi, ecc.), tramite il controllo delle attività (programmazione oraria, allenamento a ripetere determinati gesti, ecc.) e attraverso varie forme di sorveglianza. I mattatoi, in particolare, rappresentano luoghi emblematici di potere disciplinare e dominio di corpi docili (sia umani che non umani), i quali vengono assoggettati, usati e trasformati secondo procedure inquietanti (Thierman, 2016).

Massimo, del rifugio Capra Libera Tutti, osserva come molti animali presenti nei rifugi portino segni evidenti delle manipolazioni genetiche subite, finalizzate alla massimizzazione della produzione di carne in tempi sempre più brevi. Questi interventi dell'industria zootecnica hanno prodotto corpi fragili e incapaci di vivere autonomamente, costringendoli a lottare quotidianamente contro le alterazioni che li hanno resi incompatibili con la vita.

Anche dal rifugio Ippoasi emerge una riflessione analoga: mentre alcuni animali, se lasciati in pace, riescono a vivere autonomamente, molti altri appartengono a specie geneticamente compromesse in modo sistemico, create appositamente per rispondere alle esigenze di produzione. Questa disabilitazione intenzionale li priva della possibilità di vivere una vita naturale e li rende dipendenti da cure costanti.

Nel contesto dei rifugi, le pratiche di cura e relazione multispecie richiedono un inevitabile “controllo” sugli animali, dettato dalla necessità di affrontare i problemi causati dalle loro condizioni fisiche. Tuttavia, questo tipo di controllo è lontano dallo sfruttamento sistematico subito nell'industria della carne; si tratta di attenzioni mirate a rispettare l'agenzia degli animali e a garantirne il recupero fisico, affinché possano riappropriarsi della propria indipendenza. È una lotta contro corpi progettati per essere strumenti di produzione e, di conseguenza, destinati a morire prematuramente.

Si evidenzia come molti animali all'interno dei rifugi faticino a superare determinate soglie di vita proprio a causa di corpi costruiti non per vivere, ma per soddisfare esigenze produttive. Per esempio, un pollo è progettato per ingrassare rapidamente e raggiungere il peso ideale per il macello, senza che ci sia spazio per un'esistenza diversa. Questo tipo di condizione, definita come un'invisibilizzazione sistemica, riduce ulteriormente l'empatia verso questi individui e rafforza il legame tra oppressione specista e altre forme di discriminazione intersezionale, evidenziando come tutte le dinamiche siano collegate.

In questa cornice, i rifugi rappresentano luoghi di resistenza, impegnati non solo a offrire una seconda possibilità di vita agli animali, ma anche a contrastare un sistema che nega loro persino il diritto fondamentale di esistere al di fuori della logica della produzione.

Thierman, quando parla di potere, si riferisce a quanto Foucault intendeva: una forza che modella materialmente la soggettività degli individui e sul cogliere l'istanza materiale dell'assoggettamento in quanto costituzione dei soggetti. L'autore si domanda se si possano pensare le animali come individui che esercitano (o sono sottoposti al) il potere in maniera pregnante. Secondo la sua visione, è difficile attribuire loro una tale *agency*. Tuttavia, nel dibattito contemporaneo, emerge frequentemente l'idea della resistenza animale. Nei rifugi e negli spazi di liberazione animale, si osserva come le animali non accettano passivamente il

destino che è stato loro imposto. Massimo di Capra Libera Tutti sottolinea, ad esempio, che le animali non si avviano spontaneamente verso la propria morte; al contrario, quando possono, lottano attivamente. Episodi di resistenza si manifestano ogni volta che un animale reagisce contro chi cerca di controllarne o sfruttarne il corpo, utilizzando i mezzi a propria disposizione: morsi, calci o testate. Questi comportamenti dimostrano che le animali non sono prive di voce o di strumenti per opporsi, bensì esprimono una forma di resistenza che spesso passa inosservata o viene fraintesa.

Questa prospettiva invita a riflettere su come il potere e la resistenza si intrecciano anche nel mondo animale, sollevando interrogativi sull'invisibilizzazione delle loro forme di opposizione e sulla necessità di riconoscerle come espressioni di *agency*, anche se diverse da quelle tradizionalmente attribuite agli esseri umani.

Sono così tante le storie che mi hanno raccontata o che ho ascoltato durante il campeggio di animali che si autoliberano durante il trasporto o da situazione di sfruttamento, che sarebbe impossibile trascriverle tutte qui. Tuttavia, considerando i miliardi di animali allevati nel mondo e le poche storie di autoliberazione che ci vengono raccontate, è evidente che la limitata resistenza che le animali sono in grado di esercitare, o perlomeno, grazie alla quale riesco ad autoliberarsi, potrebbe essere dovuta al fatto che molti di loro vivono in strutture umane disegnate appositamente per garantire un dominio inviolabile (Thierman, 2016). Clare Palmer (2001)¹⁰, da una prospettiva foucaultiana, suggerisce che le relazioni tra umani e animali siano formate da una molteplicità di microsituazioni individuali e in ambienti diversi, in cui le animali possono rispondere in maniera imprevedibile, resistere al potere umano o perfino esercitare loro stessi il potere. Questi micro-contesti, però, sono «investiti, colonizzati, utilizzati, piegati, trasformati, spostati, estesi da meccanismi sempre più generali e da forme di dominazione globale» (Palmer, 2001).

Non è difficile descrivere il mattatoio in termini foucaultiani: luoghi di potere disciplinare dove una moltitudine di corpi è resa docile. Questi corpi sono l'obiettivo del potere e, come tali, sono assoggettati, utilizzati e trasformati. Secondo Foucault, la disciplina richiede la ripartizione degli individui nello spazio per mezzo della chiusura e delle ubicazioni funzionali (Foucault, 1976). Questo tipo di ripartizione è evidente nei mattatoi. La sorveglianza gerarchica, ulteriore strumento del potere disciplinare, è uno dei mezzi con cui ottenere la coercizione e, conseguentemente, la docilità.

La gerarchia coinvolge anche gli operai. Ci sono «lavori sporchi», come l'uccisione e le operazioni di taglio, e «umili lavori puliti», tra cui gli incarichi in magazzino. La divisione del lavoro sembra mescolarsi con (e rinforzare) le gerarchie razziali: nerə, messicanə svolgono i lavori sporchi, lə nativə americanə sono tendenzialmente impiegate nei lavori “puliti” di magazzino e lə pochə bianchə «generalmente sono meccanice o supervisorə». Anche lə animali da macello occupano il loro posto in questo complesso intreccio di gerarchie: il loro corpo è la base dell'intera piramide.

Arianna del rifugio Capra Libera Tutti, afferma quanto appena detto, riflettendo sull'esperienza maturata durante i suoi anni di inchieste ed attivismo, evidenzia come le condizioni lavorative negli allevamenti e nei mattatoi siano spesso segnate da gravi problematiche sociali e strutturali. Moltə lavoratorə di questo settore sono migrantə, spesso privə di regolari permessi di soggiorno, e vivono in condizioni di precarietà estrema, esposte a situazioni di alcolismo e abuso di sostanze. Questo ambiente è descritto come degradante, con una totale mancanza di regolamentazione e tutela contrattuale. Le vertenze sindacali legate a questi lavoratori sono tra le più complesse, proprio perché si tratta di un settore in cui i diritti e le condizioni di lavoro vengono sistematicamente ignoratə.

Arianna richiama anche il lavoro della psicologa Anna Maria Manzoni¹¹, che ha esplorato le correlazioni tra l'esposizione alla violenza negli ambienti di lavoro e gli effetti psicologici sui lavoratori. Alcuni studi dimostrano, ad esempio, come le armi da caccia registrate siano state spesso utilizzate anche per compiere femminicidi, segnalando un legame significativo tra la normalizzazione della violenza nel contesto lavorativo e le dinamiche violente nella società. Inoltre, l'invisibilizzazione della morte e della violenza nei mattatoi si riflette anche nella loro collocazione geografica. Arianna sottolinea come queste strutture siano intenzionalmente situate ai margini delle città, in aree periferiche e spesso degradate. Questa scelta non è casuale, ma mira a occultare il processo produttivo, nascondendo non solo le grida e l'odore della morte degli animali, ma anche le condizioni precarie dellə lavoratorə stessə. A Roma, ad esempio, il mattatoio si trova in una zona periferica e in stato di abbandono, un luogo dove si cerca di celare ciò che avviene al suo interno. Questa marginalizzazione fisica contribuisce a mantenere l'opacità del sistema e a perpetuare il distacco emotivo e sociale dalla violenza quotidiana che si consuma in questi luoghi.

L'allevamento, come apparato biopolitico, produce non solo corpi macchina e corpi che sono pezzi seriali di un modello di specie, ma anche una dotazione discorsiva che ne legittima

¹¹ Manzoni, A. (2021). Il contagio della violenza. Breve excursus sull'esercizio della crudeltà contro gli animali. Magi Edizioni

l'utilizzo. Un kit di individuazione categoriale all'interno del quale possiamo inserire una serie di contenuti morali e più in generale relazionali e sociali. Una specie di libretto delle istruzioni implicito destinato a chi si relaziona con il prodotto dell'apparato biopolitico e che suggerisce come relazionarsi con esso, cosa è lecito e non è lecito fare o, meglio, cosa rientra nella norma. In questo senso, l'apparato biopolitico zootecnico produce animali specificamente "da reddito", ossia animali costruiti per essere utilizzati (Piazzesi, 2023).

I racconti riguardanti le condizioni e le modalità di trattamento da parte della maggior parte dei veterinari all'interno dei rifugi mi hanno fatto riflettere su come le strutture di potere e le concezioni speciste si radichino attraverso spazi e discorsi. Uno degli spazi in cui lo specismo si sedimenta è proprio nelle università. Simone, del Rifugio Capra Libera Tutti, ha raccontato che nel rifugio svolgono un progetto di fellowship chiamato "One Health", il cui scopo è far comprendere che, per prendersi cura di una persona, è indispensabile prendersi cura anche dell'ambiente e degli animali. L'idea di base del progetto è quella di far praticare lo studente, permettendo loro di entrare in contatto diretto con lo paziente. Durante lo svolgimento del progetto, è emerso chiaramente che l'università non fornisce una preparazione adeguata alla cura degli animali, né promuove un approccio meno gerarchico nei loro confronti. Un esempio di questo è il fatto che lo studente sono obbligate a visitare gli allevamenti, dove si trovano animali "da reddito", ma solo per motivi legati al controllo delle malattie trasmissibili all'uomo. Simone ha spiegato che all'università nessuno insegna a prendersi cura di questi animali; la veterinaria viene vista principalmente come uno strumento per prevenire la diffusione di malattie da questi ambienti all'essere umano.

Anche la testimonianza di Sara, insieme a quella di Massimo e di altri rifugi che hanno avuto esperienze simili con veterinari specisti, è fondamentale per comprendere quanto sia difficile trovare professionisti antispecisti, dato che è la stessa struttura universitaria a perpetuare lo specismo. Sara, del Rifugio La Fattoria di Peppino, ha raccontato che inizialmente la sfida più grande era riuscire a trovare veterinari che accettassero di sterilizzare gli animali, dal momento che molti professionisti si rifiutavano, sostenendo che quegli animali dovessero essere sfruttati per la produzione di latte e carne. Inizialmente, infatti, le difficoltà erano enormi, poiché molti veterinari ritenevano che l'unico scopo degli animali fosse quello di generare profitto. Sara ha affermato che trovare veterinari che li aiutassero è stato davvero complicato. Tuttavia, ha aggiunto che ora sono riusciti a trovare alcuni veterinari disposti a lavorare con loro, e mettersi in gioco, soprattutto perché, come ha spiegato, per loro è una novità lavorare con animali anziani come una pecora di 15 anni o un maiale di 10 anni. Questi veterinari, infatti, cercano di studiare insieme la gestione della vecchiaia di questi animali.

Sara ha poi raccontato un episodio che illustra ancora meglio la mentalità specista di alcune veterinarie. Una volta, quando ha contattato una clinica per fare una lastra a una papera, il veterinario le aveva risposto con disprezzo, suggerendo che "*bastava metterla con le patate nel forno*" per risolvere il problema. Sara ha commentato che le sembrava assurdo che un veterinario, che aveva fatto un giuramento per salvare ogni animale, potesse rispondere in quel modo. Ha spiegato che, secondo quel veterinario, gli animali da reddito non meritavano nemmeno di essere curati, perché non venivano considerati alla pari degli animali da compagnia. Se un animale da reddito stava male, secondo questa visione, la soluzione era mangiarlo, non curarlo.

Il biopotere, che si esercita sui corpi viventi, è inscindibile dalla relazione uomo-animale. È amministrando il binomio uomo/animale che nasce il biopotere, il quale si nutre non soltanto delle discipline mediche e anatomiche, ma anche e in special modo delle tecniche di governo della specie, del gesto epistemologico che separa il selvaggio da cui dobbiamo difenderci e la specie da sanare. E se «la definizione stessa della biopolitica come intersezione delle tecnologie di potere sui meccanismi biologici della vita si regge semanticamente sulla duplice asserzione di un'animalizzazione dell'uomo e di un assoggettamento dell'animale», occorre reimpostare il tema dell'animalità a partire dalla sua ambivalenza (Lodeserto, 2013).

Il corpo animale, infatti, è stato storicamente ridotto a mera "nuda vita", un corpo da gestire e dominare attraverso una varietà di pratiche biomediche e di controllo sociale. Riconcettualizzare il corpo animale, che è sempre il più "biologizzato", inesorabilmente ridotto "a nuda vita", eternamente abbandonato alla sua biologia, ci invita a pensare anche il "corporeo-lavorante" dell'animale, riconoscendo le forme non umane di lavoro, e dunque di alienazione (Shukin, 2009).

Se teniamo in conto «che i corpi implicati nel biopotere non sono esclusivamente umani e che il corpo stesso sta cambiando per via di questo sapere e di queste pratiche», potremmo pensare un corpo vivente al di là delle relazioni di eguaglianza e differenza, reinterrogando «il tumulto delle nostre relazioni con umani e non umani». Questo corpo, «che non è particolare ma generico, riconosce differenze tra corpi ma nota al tempo stesso il modo in cui tutti i corpi sono implicati» nelle dinamiche di potere, sia umani che animali¹².

¹² J. Borrowman, *Domesticazione transpecifica e riconcettualizzazione del corpo biomedicalizzato*, trad. it. di S. De Sanctis, in *ANIMAL STUDIES*, p. 41.

Come scrive Jacques Derrida (2006), il trattamento dell'animale è stato prodotto da «sviluppi delle scienze zoologiche, etologiche, biologiche e genetiche e dalla parallela evoluzione delle varie tecniche di intervento nel proprio oggetto, di trasformazione del loro stesso oggetto e del contesto, del mondo del loro oggetto, l'animale vivente». Derrida elenca i modi in cui ciò avviene: allevamento, regolamentazione demografica – ovvero addomesticamento e controllo della mobilità di una mandria o di una specie – sperimentazione genetica, industrializzazione del consumo di carne e riduzione dell'animale a mero oggetto, al punto in cui lo spingiamo alla sovrapproduzione di carne e altri prodotti, come abbiamo visto sopra. La domesticazione pertanto comprende non solo la pretesa di proprietà di uno o più corpi che costituiscono una mandria o una specie, ma anche i mercati e le tecnologie in espansione che supportano tale domesticazione.

Il lavoro sessualmente discriminato del corpo “diventa una questione di calcolo biopolitico”, per dirla con Nicole Shukin (Shukin 2009, 12). Questi siti di sfruttamento del biocapitale creano pertanto una bioeconomia: un'economia che dipende da forme di estrazione e manipolazione della vita stessa. Il biocapitale si riferisce a questa estrazione e alla capacità delle cose – organi, sangue, tessuti, uova, sperma e colture cellulari che derivano dall'estrazione di queste cose – di accrescere il valore aggiunto (Clarke 2010, 8). Questo biomateriale può essere ricavato da corpi umani o non umani, femminili o maschili, ma contribuire in ogni caso al crescente “traico transnazionale” di biomateriale e alla creazione di “mercati medici” (Almeling, 2007).

Un breve esempio di questo è il Premarin, un'applicazione locale di estrogeni prescritti e venduti come «cura per la menopausa». Gli estrogeni per il Premarin sono acquisiti tramite la raccolta e l'estrazione di urina di cavalla. Per raccogliere tale urina ricca di estrogeni, le cavalle vengono tenute in ciclo riproduttivo permanente o in costante inseminazione artificiale, in un modo che ricorda i mezzi di supplemento e impianto usati per incoraggiare la produzione di latte nelle giovani. Il punto cruciale qui è che possiamo vedere «l'importanza profonda della riproduzione nei processi tecnico-commerciali che caratterizzano il biocapitalismo» (Clarke 2010, 9).

Vale a dire, non è solo la nostra capacità riproduttiva – la vita e il materiale che produciamo – a portare alla mercificazione, ma è per via di questa capacità riproduttiva che produciamo un particolare tipo di biomateriale che viene feticizzato come merce. Come nel caso dell'urina di cavalla nel Premarin, non è (soltanto) la capacità di riproduzione in sé che è sfruttata, ma gli estrogeni, che sono necessariamente femminilizzati (Borrowman, 2013), dimostrando ulteriormente il costante intreccio.

I «discorsi e le tecnologie del biopotere dipendono dalla divisione fra specie. Dipendono dalla produzione zoo-ontologica di differenza fra specie» (Shukin 2009, 11). «Non è sufficiente teorizzare il biopotere solo in relazione alla vita umana»: occorre una riconcettualizzazione del corpo stesso. Il corpo animale, su cui si predicano la trasformazione e la trasmissione del sapere biomedico, è altrettanto in gioco. In altre parole, il sapere biomedico è sostenuto dal (e al tempo stesso riafferma) il binario fra specie «che è stato ripetutamente usato nel corso della storia del pensiero, della cultura, della legge, dell'economia e via dicendo per differenziare gli esseri umani dagli animali» (Calarco 2011).

Nell'ambito dell'attuale sistema produttivo il controllo dei corpi animali è totale, capillare e pervasivo, tanto da trasformare la loro esistenza in una vera e propria non vita; tutte le funzioni biologiche dei non umani sono programmate e gestite da parte dell'industria zootecnica, dalla nascita alla morte, passando per l'infanzia, la riproduzione, la socialità, l'alimentazione ecc. (Reggio & Filippi, 2014).

Agli animali non sono riconosciuti i requisiti soggettivi sufficienti per essere ammessi in una dinamica di riconoscimento politico, riservato a coloro che, essendo capaci di auto oggettivarsi, possono governarsi e non solo essere governati passivamente al di fuori di ogni diritto. Gli animali, così come il potere che l'uomo esercita su di essi, restano dunque relegati, politicamente oltreché epistemologicamente, nella natura (Piazzesi, 2019).

E non è un caso che queste ed altre forme di naturalizzazione politica, come quella su base razziale, si siano tutte servite, anche se in misura differente, di dispositivi di animalizzazione. Se l'operaio è stato definito bestia, la donna vacca e scrofa, l'africano scimmia e l'ebreo scarafaggio, è perché l'animale è divenuto il termine peggiorativo di umano: se esso ha potuto funzionare come dispositivo di stigmatizzazione è perché l'animale è stato preventivamente inferiorizzato. Ma soprattutto, se esso è risultato efficace come dispositivo di legittimazione del potere sugli uomini è perché l'animale era già l'oggetto radicale di un paradossale potere illimitato diritti (Piazzesi, 2019).

3.4. Rifugi di animali liberi: utopie multispecie e resistenze al dominio

Negli ultimi decenni, la critica allo sviluppo è diventata centrale per pensare a modelli alternativi di società, sfidando la visione capitalista, patriarcale, coloniale e, in alcuni casi, specista nella modernità. Sono molteplici i dibattiti sulle diverse modalità di vivere la vita ai margini, al di fuori dei meccanismi del capitale, dei binarismi di genere, specie e razza: si parla di pluriverso, di produzione neghentropica, di *commons*, di vita multispecie, di corpo-territorio,

di ecologia queer e di movimenti indigeni. La domanda principale della mia tesi si concentra sulla ricerca di un modo di vita e di convivenza antispecista con il non-umano che superi i dispositivi tecno-scientifici e culturali che hanno storicamente interpretato questa relazione in termini gerarchici. Gerarchie che hanno portato all'invisibilizzazione dell'altro, lo hanno ridotto alla categoria di "natura", e quindi considerato come oggetto inerte, appropriabile e sfruttabile. In questa cornice, descriverò brevemente gli obiettivi e le visioni di alcune alternative, immaginando non solo un futuro auspicabile, ma anche uno utopico, dove ciascuna di queste visioni può essere rivisitata nella gestione della vita all'interno dei rifugi di animali liberi. In particolare, attraverso le mie esperienze e le interviste con le custode dei rifugi e con le soggettività che attraversano questi spazi, ho riscontrato delle somiglianze soprattutto con le visioni multispecie presenti nelle teorie e nelle pratiche ecofemministe antispeciste, basate sulla cura, sull'ascolto, sulla creazione di parentele multispecie (Haraway, 2016) e sulla "resistenza". La maggior parte dei rifugi, alcuni in maniera più consapevole di altri, sono dei veri e propri esempi di esperienze pratiche di convivenza multispecie basata su cura e apertura verso l'altro, non solo non-umano. Volontà che non si declina in una necessità di capire per forza ciò che sente l'altro ma di capire le differenze e accettarle, mettendosi in ascolto rispetto a quelli che sono i bisogni dell'altro.

In questo quadro di molteplici movimenti alternativi al sistema capitalista, emerge quello dei movimenti femministi indigeni in America latina contro l'estrattivismo e il colonialismo. Essi indagano la nozione di "colonialità" come una logica epistemica che, a differenza della colonizzazione, è radicata nei rapporti di potere e nelle gerarchie ontologiche perpetuate dal modello capitalista eurocentrico (Bonomi, 2024). Nel contesto boliviano, la sociologa femminista Silvia Rivera Cusicanqui (2020) invoca una nuova epistemologia, "un mundo *ch'ixi* es posible", per superare il binarismo tradizionale e affrontare la crisi contemporanea causata dal modello coloniale estrattivista.¹³

L'epistemologia *ch'ixi* si fonda su un linguaggio condiviso che ruota attorno a temi cruciali come cibo, sessualità, salute, acqua, terra e la difesa della biodiversità. Essa è un linguaggio unitario che unisce movimenti sociali indigenisti, ecologisti e femministi, spesso impegnati a sfidare le strutture di potere attraverso nuove costituzioni, riappropriandosi di categorie interpretative in grado di cogliere e descrivere una realtà complessa e multipla, come nel caso del Cile. Una metafora centrale nei femminismi latinoamericani è quella del corpo-territorio da

¹³ Il termine "*ch'ixi*", che in aymara rappresenta una zona grigia composta da molteplici punti non necessariamente in contrasto, simboleggia l'approccio epistemologico che cerca di cogliere la realtà complessa e plurale, opponendosi alla colonialità e alle sue dinamiche.

proteggere collettivamente dalla violenza, evocando l'immagine delle "vene aperte dell'America Latina" di Eduardo Galeano (1988), che simboleggia lo sfruttamento delle risorse naturali e la violenza coloniale. È attraverso e sui corpi che si riproducono relazioni di potere, razzializzate e genderizzate all'interno di ordinamenti culturali gerarchici, non riconducibili solamente al patriarcato (Casafina, 2023).

I movimenti femministi latinoamericani si propongono di ripensare ai corpi delle donne e ai territori come luoghi di sfruttamento da difendere contro le politiche neo-liberiste. Attraverso un "acuerpamiento", ovvero un posizionamento politico e territoriale, cercano di generare un corpo collettivo in difesa della vita, intesa come unione profonda tra l'umanità, gli elementi della natura, gli animali e ogni forma vivente nella biosfera. Un posizionamento, in cui ogni elemento che fa parte della vita, dei diritti e dell'esistenza della comunità deve essere curato e mantenuto come forma di resistenza collettiva, non solo per sé stessi, ma per l'intera comunità (Casafina, 2023). Questo approccio è in sintonia con la cosmovisione che Donna Haraway definirebbe *Chtuluchene*, un "sistema simpoietico" fatto di "un'ecologia affettiva", in cui umani e altri viventi si uniscono in legami di parentela e di tessitura per creare forme di collaborazione e di gioco tra tutte le creature e per dar vita a pratiche "attente di pensiero, amore, rabbia e cura" (Haraway, 2016).

Prendendo in considerazione le diverse cosmologie geografiche e culturali che distinguono i movimenti ecofemministi latinoamericani da quelli italiani, credo che il concetto di "re-esistenza", che indica la pratica quotidiana di rinnovamento e riproduzione della vita, reinventandola per resistere e trasformarsi (Casafina, 2023), possa essere facilmente riscontrabile nella re-esistenza di cui ogni giorno i rifugi si avvalgono. Tuttavia, è importante sottolineare che non sto cercando di fare un parallelismo diretto tra i movimenti latinoamericani e i rifugi antispecisti, poiché sono pienamente consapevole della netta distinzione tra queste due realtà. Mentre i movimenti femministi latinoamericani si concentrano su tematiche politiche e sociali legate alla giustizia economica, alla lotta contro l'estrattivismo e al riconoscimento delle popolazioni oppresse, i rifugi antispecisti si focalizzano principalmente sulla lotta contro lo specismo e sulla convivenza multispecie.

Detto ciò, il parallelismo che propongo non implica una sovrapposizione delle due esperienze, ma piuttosto un'analogia che esplora come entrambe le realtà, pur operando in contesti diversi, affrontano pratiche di resistenza e decolonizzazione. In entrambi i casi, si cerca di superare le gerarchie tradizionali e di valorizzare le soggettività marginalizzate (donne, popoli indigeni, animali), attraverso forme di cura collettiva e di "ripristino della vita". Questa analogia serve

ad evidenziare somiglianze nelle pratiche di resistenza, ma senza perdere di vista le specificità storiche, politiche e sociali che caratterizzano ciascun contesto.

Come scrive Andrea Sempértégui, il termine indica la “no separación entre las prácticas y relaciones que facilitan y reproducen la vida humana y no humanas, y defienden la vida misma de la ocupación extractiva”.¹⁴

Il femminismo, per essere considerato veramente tale, è intersezionale e ribalta l'ordine coloniale e solo grazie all'attivazione di politiche “generative”, incentrate cioè sulla cura nei confronti della vita, intesa come una serie di azioni e prassi in difesa dei corpi, dei territori, delle comunità e delle relazioni interspecie, è possibile sopravvivere alla crisi imposta dall'Antropocene (Bonomi, 2024).

L'ecoveg femminismo antispecista, attraverso il veganismo e attraverso le pratiche quotidiane di decolonizzazione dei binarismi gerarchici creati dalla società specista, patriarcale e coloniale, cerca di creare un'ecologia trasformativa, basata sulla cura. In particolare, queste politiche generative vengono messe in pratica dai rifugi antispecisti. Seguendo Donna Haraway (2016) possiamo pensare le ecologie come concatenamenti, meglio ancora reti di parentele, dove l'umano e il non umano sono inestricabilmente legati.

I movimenti ecofemministi in America latina esprimono, attraverso la materialità di corpi dissidenti, proprio questa idea di reciprocità e richiamano all'importanza di considerare insieme i fili che compongono le trame di sfruttamento e discriminazione (Onnis, 2020), esprimendo al tempo stesso una posizione politica e una filosofia dello stare *nel* mondo che precede l'idea stessa di ecofemminismo.

È proprio ciò che i rifugi cercano di fare quotidianamente: le soggettività umane e non umane che abitano lo spazio dei rifugi sperimentano, per la prima volta in maniera non gerarchica, la convivenza multispecie, come spiegato da Arianna del Rifugio Capra Libera Tutti. All'interno di questi spazi, si cerca di creare relazioni autentiche e basate sull'empatia, andando oltre le dinamiche tradizionali. Ogni rifugio, secondo Arianna, rappresenta un piccolo microcosmo liberato, dove si cerca di stabilire un rapporto più orizzontale con tutte le esseri viventi, non solo con le altre animali. In questi luoghi, razzismi, discriminazioni sessiste e speciste vengono esplicitamente rifiutati.

Massimo, sempre del Rifugio Capra Libera Tutti, sottolinea come l'esperienza dei rifugi stia contribuendo a riscrivere importanti narrazioni sugli animali. Raccontando le storie delle

¹⁴ Traduzione: nessuna separazione tra le pratiche e le relazioni che facilitano e riproducono la vita umana e non umana, e difendere la vita stessa dall'occupazione estrattiva

mucche, dellə maialə e dellə altrə esseri viventi al di fuori del dominio umano, si mette in luce il modo in cui questə animali instaurano rapporti tra loro, lontano dalla logica sfruttatrice che li ha sempre visti come meri oggetti o risorse. Massimo afferma che, attraverso questo approccio, si promuove una decolonizzazione della visione tradizionale che ha ridotto lə animali a strumenti utili solo per il profitto umano, riconoscendolə finalmente come individui con una propria dignità.

In particolare, la re-esistenza è riscontrabile nella resistenza quotidiana che lə animali devono fare contro i loro stessi corpi martoriati dalla genetica, una re-esistenza che scardina completamente la visione meccanicista e biopolitica del loro corpo, riscrivendo nuove modalità di vita per lə animali, al di fuori dal sistema specista che lə vuole e lə vede come semplici merci da scambiare. Corpi, che come spiegato precedentemente nel paragrafo, “riproducono relazioni di potere, razzializzati e genderizzati all’interno di ordinamenti culturali, gerarchici” (Casafina, 2023).

Una re-esistenza che, secondo me, lə animali stessi producono raccontando le loro storie attraverso la loro presenza, attraverso il loro corpo; come spiega Simone di Capra Libera Tutti gli animali che abitano il rifugio, infatti, diventano veri e propri ambasciatori della propria specie, poiché, nel raccontarsi, partecipano a una nuova narrazione che ribalta le visioni tradizionali.

Inoltre, come sottolineano lə ragazzə di Animal Save, i rifugi sono esempi concreti di come lə animali, anche quellə che hanno vissuto esperienze traumatiche, possano rinascere. In questi spazi, recuperano ciò che lə è stato negato, come la libertà e il diritto alla vita. I rifugi permettono allə animali di vivere le loro relazioni sociali in modo autentico, ciascuno secondo la propria natura e in maniera unica.

Un altro tentativo di nuova convivenza è quello dei *commons* femministi, i quali tentano di aprire uno spazio, oltre il privato e il pubblico, che funzioni sulla logica dell’ecosistema, logica di cura, relazionale, di valore sociale, di mutualismo, di autodeterminazione, di connessione tra animali umanə e non umanə. Questa prospettiva, che attinge anche dal pensiero ecofemminista, pone una sfida al modello neoliberale e al suo modello di *governance*. I *commons* femministi si basano sulla convinzione che un’altra postura sia possibile – se non fuori, almeno in contrapposizione alla città neoliberale- in cui la produzione di valore sociale prevalga sul valore monetario, e in cui le comunità possono gestire uno spazio non per trarne profitto ma per generare benessere e cambiamento (Rosenkranz, Castelli, Olcuire, 2023). Anche in questo contesto, è inevitabile riscontrare somiglianze con le visioni delle ecofemministe antispeciste, che nei rifugi trovano pratica concreta dei loro principi, evidenziando l’intersezionalità delle

lotte, l'importanza delle relazioni non gerarchiche e il valore politico ed educativo di questi spazi. In particolare, la riappropriazione territoriale e sociale dei rifugi si connette alla logica dei *commons*, intesi come spazi condivisi e non gerarchici. Come sottolineato da Samuele, queste pratiche riflettono molte delle idee delle ecofemministe antispeciste, rafforzano i concetti di intersezionalità delle lotte e relazioni non gerarchiche. In questi rifugi, le animali non sono semplici soggetti passivi, ma sono considerati abitanti, mentre gli esseri umani sono ospiti, in un processo che implica una riappropriazione non solo fisica, ma anche sociale del rapporto tra le specie.

Gli altri elementi in comune tra le due realtà sono la resistenza inclusiva e l'intersezionalità: Massimo, del Rifugio Capra Libera Tutti, evidenzia l'aspetto della resistenza inclusiva riscontrabile in questi spazi. Il rifugio, secondo lui, si è configurato come uno spazio sicuro non solo per le animali, ma anche per la comunità LGBTQI+, cercando di creare un ambiente in cui tutte possano sentirsi protette e rispettate. In questo senso, la visione di convivenza multispecie si arricchisce di un'inclusività che va oltre il mondo animale.

Per quanto riguarda il valore trasformativo che hanno queste due modalità di convivenza, nei rifugi, a mio parere, si può osservare una particolare attenzione alla funzione educativa che questi spazi incorporano. Esempi di tale portata possono essere riscontrati nei laboratori educativi condotti dal Rifugio Ippoasi, di cui ho parlato nel secondo capitolo o i progetti con persone psico-divergenti condotte dal Rifugio Capra Libera Tutti o dal campeggio annuale organizzato dal Rifugio Fattoria di Peppino, le quali, come affermato da Arianna, mettono in pratica l'idea che la gentilezza possieda un potere rivoluzionario, che troppo spesso non viene riconosciuto. Questi spazi, quindi, rappresentano un punto di riferimento per un cambiamento profondo, sia a livello sociale che individuale.

Nei movimenti antisistemici, nelle lotte contro il capitalismo, patriarcato e colonialismo, ha preso piede un'alternativa al capitalismo che prende il nome di *Pluriverso*. Questo movimento esplora l'idea di un "universo plurale" e la rielaborazione del pensiero marxista, socialista e libertario. Un aspetto centrale di questo movimento è l'introduzione delle visioni decoloniali, che propongono di superare l'idea occidentale di progresso e civilizzazione (Kothari, Salleh, Escobar et.al., 2021).

L'approccio al *Pluriverso* si inserisce in un momento cruciale della storia del capitalismo, riflettendo sulla necessità di superare modelli sociali che hanno portato a crisi ambientali e sanitarie, come evidenziato dalla pandemia e dai conflitti socio-ambientali.

Il progetto editoriale mira a raccogliere proposte di alternative concrete al capitalismo, creando un "dizionario" delle esperienze che promuovono trasformazioni radicali attraverso pratiche

non capitaliste. Queste pratiche vanno oltre la critica al modello di sviluppo e crescita, cercando di definire e costruire nuovi mondi possibili, ispirati da movimenti come gli zapatisti e i no-global. Il progetto sottolinea l'importanza di unire le forze in un'iniziativa teorica, politica e culturale, con l'obiettivo di immaginare un futuro più equo e sostenibile, che superi l'idea occidentale di progresso e civilizzazione. Questo processo di superamento secondo il movimento può avvenire attraverso la decolonizzazione delle categorie, andando oltre le gerarchie che hanno sostenuto tali idee, e cercando di abbattere le strutture di potere e conoscenza imposte dal determinismo storico della civiltà occidentale.

La convergenza tra neomarxismo, ecofemminismo, pensiero decoloniale, studi postcoloniali, ecologia libertaria teorizzata in questo testo rimane un progetto teorico, politico e culturale di fondamentale importanza. Come questi movimenti cercano di creare un campo di incontro, di confronto produttivo e inclusivo, così i rifugi cercano di radicarsi completamente al di fuori delle logiche dominanti capitaliste e sviluppatiste.

I rifugi, così come proposto dall'antispecismo politico, si radicano nelle pratiche quotidiane di resistenza, prima di tutto attraverso il veganismo. Ogni giorno, attraverso le scelte alimentari, sabotano l'industria post-moderna che sfrutta sistematicamente i corpi degli animali e dei lavoratori, basate su gerarchie di potere.

Massimo del Rifugio Capra Libera Tutti sottolinea come la scelta di non mangiare carne e derivati rappresenti un atto politico estremamente significativo, in quanto si oppone a un sistema di sfruttamento che connette diverse forme di oppressione. Per Massimo, questa decisione va oltre il semplice cambiamento individuale, diventando una presa di posizione contro un sistema oppressivo che agisce su molteplici livelli. Inoltre, racconta di come il rifugio abbia preso possesso dei terreni circostanti, liberandoli dagli allevatori. Questa azione è stata, per Massimo, una mossa politica di grande valore, che include il lavoro con i comuni per prendersi cura della montagna, ma anche un impatto simbolico molto forte: gli animali liberati hanno finalmente preso il posto di quelli che un tempo erano schiavi di quel territorio.

All'interno dei rifugi, si cerca di uscire dalle logiche capitaliste e di sviluppo lineare anche attraverso l'autosufficienza. Molti rifugi producono direttamente parte del cibo consumato grazie all'orto, mentre i prodotti acquistati provengono prevalentemente da aziende vegane locali, fuori dal mercato globale. Questo modello non solo riduce la dipendenza dai circuiti industriali, ma promuove relazioni economiche etiche e sostenibili, anche attraverso la vendita di articoli prodotti direttamente dai rifugi.

In un momento storico segnato da crisi climatiche, economiche e conflitti socio-ambientali, i rifugi rappresentano spazi di resistenza intersezionale. Come nel caso del Rifugio Capra Libera

Tutti, l'appropriazione delle due montagne che affacciano nei comuni di Nerola e Toffia ha permesso di cacciare l'allevatore che allevava le mucche per rifornire il mercato capitalistico che muove l'industria della carne. Questo non solo ha "dato fastidio" al ciclo dell'industria della carne, ma ha anche contrastato meccanismi come i sostegni pubblici erogati dalla PAC, destinati alle attività altamente inquinanti e distruttrici degli allevamenti.

Come emerge dalle interviste, le visite ai rifugi, anche da parte di persone che non si definiscono necessariamente antispeciste, offrono un'opportunità unica di immaginare un modello di convivenza multispecie alternativo. Massimo del Rifugio Capra Libera Tutti evidenzia come il rifugio rappresenti uno spazio sicuro per tuttə, dove le persone marginalizzate sono considerate una parte fondamentale della comunità, contribuendo a creare un ambiente inclusivo per ogni individuo.

I rifugi, in quanto spazi inclusivi e orizzontali contribuiscono al processo di decolonizzazione delle categorie tradizionali. Secondo Samuele, nei rifugi l'animale è un abitante, un residente, mentre gli esseri umani sono ospiti. Questo processo implica una riappropriazione degli equilibri e delle relazioni, decostruendo l'idea dell'animale come oggetto e promuovendo una visione di convivenza più rispettosa. Arianna, del Rifugio Capra Libera Tutti, aggiunge che nei rifugi si cerca di sperimentare dinamiche il più possibile non gerarchiche, fondate sulla gentilezza, che lei considera un potere rivoluzionario e radicale.

Infine, Susanna del Rifugio Ippoasi mette in evidenza come i santuari siano luoghi di resistenza, dove si immagina un futuro fantastico, un'utopia collettiva e quotidiana. Questi spazi rappresentano la sperimentazione di modelli radicalmente diversi, che uniscono lotta politica, ecologia e culturale in un'unica visione trasformativa. I rifugi, come il movimento del Pluriverso, riflettono il tentativo di costruire nuovi mondi possibili, attraverso un'utopia praticata.

In ultimo l'approccio dell'ecovegfeemminismo antispecista, fondato sull'etica della multispecie, propone una critica radicale ai limiti dell'antropocentrismo, del capitalismo e delle varie forme di discriminazione. L'obiettivo è eliminare i dualismi che sostengono queste gerarchie, mettendo in evidenza il carattere ibrido degli assemblaggi che strutturano le pratiche quotidiane, politiche, scientifiche ed economiche.

Superare il dualismo in favore di un pensiero della complessità e della relazione significa promuovere un'ontologia in cui diversi enti convivono non come uguali, ma come pari nella differenza, in sintonia con la sensibilità ecofemminista (Dal Gobbo, 2023). Questo approccio invita a ripensare le pratiche quotidiane, culturali e politiche, suggerendo nuove modalità di convivenza per affrontare le crisi ecologiche, affettive e materiali del nostro tempo, nonché per

contrastare le strutture di dominio patriarcali, razziali e speciste del sistema post-moderno. I rifugi per animali liberi rappresentano spazi emblematici in cui è possibile sperimentare e mettere in pratica una visione alternativa rispetto ai paradigmi dominanti. Secondo la prospettiva offerta da Sara della Rete dei Santuari, l'obiettivo principale di questi luoghi è quello di sovvertire le narrazioni tradizionali, proponendo una visione differente che permette di reimmaginare le relazioni tra esseri viventi e di costruire una realtà in cui siano superate le logiche di sfruttamento e dominio.

In questo contesto, il veganismo antispecista si configura come una pratica etica e politica che rifiuta lo sfruttamento animale e si collega a una visione più ampia di giustizia sociale e ambientale. Esso non solo critica le abitudini alimentari dominanti, spesso simbolo di potere e mascolinità, ma propone alternative che rispettano la vita animale e non. In particolare, i veganismi decoloniali mettono in discussione il paradigma capitalistico, valorizzando la memoria e le tradizioni dei popoli nativi, il rispetto del territorio e la resistenza all'estrattivismo delle grandi industrie agricole (Almiron, 2019).

La cura occupa un ruolo centrale in questa visione: non come atto individuale, ma come una pratica collettiva e politica che enfatizza l'interconnessione fra tutte le forme di vita. L'etica della cura contrasta i modelli basati sulla reciprocità e sui diritti formali, privilegiando una responsabilità fondata sull'attenzione ai bisogni e alla vulnerabilità dell'altro esseri viventi. Attraverso questa prospettiva, le animali diventano compagni di specie, partecipando a una comunità multispecifica basata su rispetto e dedizione piuttosto che su dominio e utilitarismo. Gli studi multispecie, ispirati da figure come Donna Haraway, ampliano ulteriormente questo discorso. Essi sottolineano che la vita emerge attraverso coevoluzioni e scambi significativi tra umano e non umano. Questo approccio va oltre la mera descrizione delle relazioni natural-culturali, invitando a praticare un'attenzione profonda verso le forme di vita marginalizzate o invisibili, come i funghi, batteri e animali "non amati". Haraway propone il concetto di *Chtulucene* come alternativa all'Antropocene, per evidenziare l'urgenza di costruire alleanze multispecie che superino le attuali capacità umane di comprensione e azione. Questo atteggiamento porta a un ripensamento radicale dell'umano, inteso non come centro del mondo, ma come nodo in una rete complessa di relazioni. I rifugi per animali liberi si configurano come luoghi privilegiati per mettere in pratica questa visione alternativa. Secondo Arianna del rifugio Capra Libera Tutti, i santuari non si limitano a offrire rifugio all'altro animali, ma rappresentano spazi sperimentali per modelli societari diversi. In questi contesti si tenta di favorire l'incontro tra individui liberati, sia umani sia non umani, basandosi su un'interazione multispecie che supera la logica dello zoo o del dominio, promuovendo relazioni orizzontali e paritarie.

L'obiettivo delle lotte socio-ecologiche per la preservazione della vita e la cura del vivente non è quello dell'inclusione in un sistema che è intrinsecamente violento e fondato sul dominio. Partire dal proprio posizionamento soggettivo significa valutare, e valorizzare, diversamente rispetto al sistema.

Susanna del Rifugio Ippoasi sottolinea l'importanza di un cambiamento che parte dal livello personale e dalle relazioni più prossime. Citando la frase "il personale è politico", evidenzia come sia fondamentale riflettere sul proprio modo di vivere, agire e relazionarsi sia all'interno del gruppo sia con altre realtà, ad esempio quelle presenti nel contesto urbano. Secondo Susanna, non basta riconoscere il valore di questa affermazione: è necessario metterla in pratica quotidianamente, affrontando con apertura e impegno un percorso di autoanalisi e trasformazione.

Questa trasformazione, paragonata alla "casa" intesa in senso metaforico, rappresenta il luogo dove si costruiscono le fondamenta per un cambiamento autentico. Cambiare il mondo richiede disponibilità a lavorare su sé stessi e sulle proprie relazioni, attraverso un processo continuo di studio, riflessione e applicazione pratica dei principi in cui si crede. È da questa "casa" che si generano le condizioni per un cambiamento che può estendersi a una scala più ampia.

Il femminismo, attraverso il dialogo con l'antispecismo, sfida l'epistemologia patriarcale e antropocentrica, proponendo un'etica relazionale basata su compassione, cura e rispetto per le diversità. Questo approccio non è solo un invito all'ascolto dell'altro, ma una pratica trasformativa che rifiuta la mercificazione e la violenza, cercando di costruire relazioni paritarie e non gerarchiche.

Haraway (2015), inoltre, invita a coltivare parentele (kinship) come forme di solidarietà intra e interspecie, superando il futurismo riproduttivo per generare alleanze capaci di promuovere giustizia socio-ecologica. Nei rifugi, queste parentele prendono forma attraverso l'ascolto e l'attenzione verso l'alterità. Come osservato dai custodi dei rifugi, "ascoltare gli altri e farsi carico dell'alterità non significa rispettare una natura esterna, ma costruire relazioni consapevoli e non neutre".

Questo contesto riflette la necessità di un femminismo che promuova una "cura migliore di tipi-gruppi, non di specie una alla volta" (Haraway, 2015). Partendo da posizioni marginalizzate e da relazioni quotidiane vissute, i rifugi diventano laboratori di sperimentazione politica per una felicità radicale che mira alla trasformazione collettiva. Massimo, parlando di Capra Libera Tutti, evidenzia come l'inclusività sia un elemento fondamentale per l'esistenza stessa del santuario. Fin dalla sua fondazione, l'obiettivo principale è stato quello di creare uno spazio che accogliesse persone appartenenti a minoranze e gruppi marginalizzati. Il santuario, infatti, è

sostenuto da un team composto da individui spesso esclusi dalla società, come pazienti psichiatrici, membri della comunità LGBTQIA+ e migranti, dimostrando così come un luogo di liberazione animale possa anche essere un luogo di inclusione e solidarietà umana.

I rifugi imparano a “stare nel problema” (Haraway, 2016), trovando strumenti intellettuali e pratici per inventare modi di vita alternativi in quelle che Anna Tsing (2021) definisce “le rovine del capitalismo”. Essi cercano di risanare i danni provocati al capitalismo industriale, sviluppando un agire attento e sensibile alle questioni multispecie e agli assemblaggi più-che-umani. L’obiettivo è articolare pratiche di lotta che siano anche pratiche di cura, capaci di superare l’umanesimo antropocentrico.

Pierazzuoli riflette sul tema, complesso e aperto, dell’*agency*: quella capacità di agire che nell’Antropocene è attribuita esclusivamente all’umano. Tuttavia, le esperienze delle animali dimostrano che esse possiedono una loro propria agenzia, contraddicendo visioni tradizionali. I rifugi per animali rappresentano spazi in cui essi, privati della possibilità di agire nel mondo, possono finalmente esprimere la loro soggettività. Secondo Sara della Rete dei Santuari, all’interno di questi luoghi è possibile osservare come ogni animale sia un individuo unico, capace di esprimere desideri, volontà e scelte personali. Le animali, spesso considerati privi di voce, dimostrano nei rifugi la loro capacità di resistere e di esprimersi. Qui, infatti, trovano la possibilità di costruire relazioni, vivere esperienze significative e portare avanti le loro preferenze, rivelando una complessità fatta di desideri, sogni, legami affettivi e amicizie. Questi spazi diventano, quindi, non solo luoghi di liberazione, ma anche avamposti di resistenza e di relazione multispecie, in cui l’agenzia animale emerge in modo evidente.

In questo contesto, ho chiesto alle custodi dei rifugi in che modo lasciano che le animali possano esprimere la loro *agency*. Le risposte convergono tutte su una pratica fondamentale, teorizzata dall’ecofemminismo: l’ascolto e l’attenzione. Nei rifugi si sperimentano modi di ascoltare le altre, accogliendo l’alterità, non per diventare “rispettose” di una presunta natura esterna, (un aggettivo spesso utilizzato per screditare il portato politico della pratica antispecista) ma per tessere relazioni consapevoli, non neutre né innocenti.

Come sottolineano le geografie animali (Desmond, 2012; Tyner, Stian, 2021), è necessario creare una comunità in cui le animali abbiano rilevanza individuale e collettiva, materiale e semiotica, metaforica e politica, razionale e affettiva. Una comunità in cui il “sociale” non sia un dominio esclusivamente umano né un semplice oggetto di studio, ma un “tipo di connessione” (Latour, 2005). Tali connessioni non devono essere predefinite da ordinamenti umani normativi, incluso quello fondamentale tra animale umano e non umano.

Questi spazi mettono in pratica gli studi multispecie intervenendo attivamente nel mondo, assumendo una posizione etica e politica che sostiene specifiche modalità di vita e co-divenire. Come suggerisce Haraway (2016), ciò comporta essere parte dell'azione, accettare il disordine intrinseco delle relazioni viventi e assumersi responsabilità.

La rivalorizzazione, riappropriazione e ricostruzione di voce, spazi di espressione, competenze e conoscenze da parte delle donne (e non solo) diviene allora centrale in una pratica di liberazione ecofemminista. Questo approccio non si limita all'autodeterminazione, ma mira a ricostruire relazioni socio-ecologiche basate sull'equilibrio, convivenza e cooperazione (Bennholdt-Thomsen 2016).

L'economia ecofemminista, definita come «approvvigionamento della sufficienza» (Mellor, 2006; Salleh, 2009) integra pratiche produttive e riproduttive su un asse non dicotomico, dove il limite è stabilito dal bisogno, dal desiderio e dalle relazioni più-che-umane. Inoltre, essa promuove politiche meticce, *queer* (Gaard, 2020), non normate dal punto di vista del genere, razza e specie. Parte di un progetto ecofemminista critico è infatti negare la Natura come destino, decostruire i propri posizionamenti per decostruirli e ampliare il campo della liberazione anche a chi ritiene di non averne bisogno. Gli spazi non sono socialmente neutrali ma piuttosto coinvolti in processi di creazione di differenza e possono diventare potenti arene per (ri)produrre o contestare forme oppressive di esclusione ([Usignolo, 2011](#); [San Valentino, 2007](#)).

3.5. L'ascolto come forma di care

Nell'ecovegfeemminismo antispecista l'approccio situato e relazionale si lega strettamente alle questioni della cura, che esso rivendica in molteplici ambiti ma che trova una specifica declinazione in relazione all'altro animali.

La nozione di *care* è stata teorizzata da Carol Gilligan nel celebre libro: *In a different voice* (1993).

Nel libro, l'autrice critica la teoria dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg (1977), il quale sosteneva che l'orientamento etico di matrice kantiana, da lui preso come modello, fosse l'unico valido. La sua tesi si basava sull'idea che, in base alle risposte fornite al test sull'etica da lui elaborato, le femmine risultavano moralmente meno mature.

Secondo Gilligan, il fatto che le femmine siano riluttanti ad adottare regole astratte nei conflitti etici, ma prediligano risposte adattate alla trama delle relazioni tra gli individui coinvolti, non manifesta una loro debolezza morale ma un altro modo di designare e interpretare i dilemmi

morali, una “voce diversa”. Tale voce è contraddistinta dunque non dall’essere intrinsecamente femminile ma dal suo contenuto, dalla visione del mondo che veicola, improntata al *care*.

Le teorie che si basano sull’identificazione di regole astratte e imparziali, note come “etiche della giustizia”, concepiscono il soggetto come un’entità psicologica definita dalla separazione dagli altri. Al contrario, la prospettiva del *care* considera il Sé come qualcosa che si definisce attraverso la connessione con l’altro.

Carol Gilligan, espone le modalità di apprensione e soluzione dei dilemmi morali basate sul *care* attraverso lo “studio sull’aborto”, condotto su 29 donne incinte. Essa analizza come le donne affrontano e risolvono dilemmi morali utilizzando l’approccio del *care*. La decisione di continuare o interrompere una gravidanza coinvolge non solo la donna ma anche le relazioni che definiscono la sua vita. Questo processo richiede di superare i valori patriarcali convenzionali, che impongono alle donne di essere totalmente dedite agli altri. Gilligan sottolinea l’importanza per le donne di riconoscere che soddisfare i propri bisogni non è egoismo, ma un atto di onestà e giustizia. L’obiettivo è trovare un equilibrio tra le responsabilità verso sé stesse e quelle verso l’altro, integrando nella morale del *care* un ritorno al Sé, per evitare derive autodistruttive legate a interpretazioni tradizionali del *care* (Pignataro, 2013).

Quindi, la tesi dell’autrice ci consente di riconoscere che l’etica del *care* non è un’etica prettamente femminile ma un atteggiamento accessibile a tuttø: non è un invito all’abnegazione in nome della cura dell’altro, ma un appello alla considerazione dei bisogni di tutte le persone coinvolte nei dilemmi morali.

Come affermato da Joan Tronto (1998), il *care* è un elemento essenziale della vita di ogni essere umano e implica che “gli umani non sono interamente autonomi, ma devono sempre essere concepiti in una condizione di interdipendenza”. Laddove la cultura liberale moderna costruisce il suo modello di umanità sulla base di concetti come la libertà individuale e l’autonomia, e vede la dipendenza come uno stato temporaneo proprio di categorie marginali (bambini, anziani, malati), l’autrice ribadisce che la dipendenza, in forme e gradi diversi, è un aspetto costante della condizione umana.

A partire dagli anni Novanta, diverse autrici hanno declinato le questioni della cura in relazione all’altro animali, tra cui Josephine Donovan, Lori Gruen, Carol Adams, ma altre riflessioni si trovano anche in Sunaura Tylor, Dean Curtin e Donna Haraway. In particolare, Josephine Donovan e Carol Adams in *The feminist care tradition in animal ethics* (2007), hanno riflettuto su un’elaborazione alternativa dell’etica animale che prendesse spunto dalla teoria del *care*: rifiutando il razionalismo e l’astrattezza di teorie come quella dei diritti di Tom Regan (1983), o quella dell’antispecismo di Peter Singer (1975), esse hanno riflettuto sul ruolo dell’empatia,

della relazione, dell'attenzione all'altro e al contesto, come punto di partenza per un nuovo approccio alla questione del trattamento dell'altro animali. Ma è soprattutto nel saggio *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue* (2007) che le due autrici illustrano la *Feminist Animal Care Theory*, mettendone in evidenza la natura dialogica, nella convinzione che questa teoria possa spostare “*the epistemological source of theorizing about animals to the animals themselves*”¹⁵, che presuppone un incontro soggetto-soggetto e non soggetto-oggetto, dove la relazione etica emerge dall'incontro interspecie e dalla disponibilità allo stesso. Si lega, quindi, ad un “sentire con” l'altro che riguarda non tanto l'interpretazione corretta di un fenomeno ma l'attenzione a comprendere ciò che l'altro ha da comunicarci (Timeto, 2024). Per comunicare con l'altro animali distanti da noi si potrebbe prestare attenzione al linguaggio del corpo, come dice Haraway in *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016) quando parla di “danza del pensare-sentire”.

Le categorie che separano l'altro animali derivano dalle distinzioni fra familiare-personale ed estraneo-pubblico costruite e normate sul piano sociale, mai naturali, e come tali profondamente influenzate da disuguaglianze e convenzioni vigenti. Anche la differenziazione fra la sfera delle emozioni come spazio del privato e sfera della giustizia come spazio del pubblico va ripensata alla luce del fatto che l'idea della non interferenza come attitudine più appropriata per le nostre relazioni con l'altro animali presuppone la non appartenenza dell'umano alla natura e reintroduce la dicotomia tra società e natura (Timeto, 2024).

L'etica della cura, invece, presta attenzione agli individui e ai loro specifici bisogni, considerando li individui rispetto alle relazioni, ai posizionamenti, i contesti politici e quelli culturali, che sono ciò che dovrebbe definire l'ambito di esercizio della cura.

Questo approccio trova una chiara espressione anche nei rifugi per animali, dove si cerca di rispettare le soggettività dell'altro animali lasciandolò vivere secondo i propri desideri e necessità. Come emerge dall'esperienza di Lisa del rifugio "Nello Porcello", il principio fondamentale è non chiedere nulla all'altro animali, nemmeno la costruzione di un rapporto, ma lasciarlò liberi di scegliere se e come interagire. Ad esempio, ci sono soggetti, come Ugo, una capra presente nel rifugio sin dagli inizi, che preferisce mantenere le distanze e avvicinarsi solo quando lo desidera. Nessuno forza o impone nulla. L'obiettivo principale è garantire loro la possibilità di essere e di esistere secondo le proprie volontà, creando al contempo spazi adeguati alle loro esigenze di specie: strutture, terreni, ambienti arricchiti quando possibile. Questo approccio

¹⁵ C. J. Adams - J. Donovan (eds.), *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham-London 1995; J. Donovan - C. J. Adams (eds.), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York, 2007.

sottolinea come il fulcro della cura sia il rispetto della libertà e dell'autodeterminazione dell'altro.

Un approccio contestuale della cura della vita animale accompagna i saperi situati del femminismo antispecista, considerando così le asimmetrie ontologiche, le asimmetrie di potere, storiche e sociali tra i diversi soggetti coinvolti nella relazione, prestando attenzione al modo in cui certe prospettive vengono elise, svalutate o invisibilizzate.

La cura è la pratica del creare relazioni in modi sempre situati, scongiurando così il rischio di appropriazione dell'esperienza dell'altro e lasciare che l'altro possano invece essere un'alterità significativa (Timeto, 2024).

La considerazione dei contesti evidenzia il portato politico dell'etica animale basata sul *care*. L'esame del contesto in cui il legame con il singolo animale si colloca porta a svolgere una più ampia analisi dei sistemi politici ed economici che gestiscono, e spesso distruggono, le vite degli animali (Donovan; Adams, 2007). Non si tratta, allora, semplicemente di intervenire per alleviare la sofferenza in modo puntuale, ma di partire dall'esperienza personale, lasciandosi coinvolgere nell'incontro con soggetti non umani e nell'ascolto della loro voce, per sviluppare una critica radicale del dominio degli esseri umani sugli animali. Il posizionamento politico dei rifugi per animali liberi emerge in modo evidente, sia perché, come rilevato, molte delle persone che si occupano di tali spazi provengono da esperienze di lotta politica antispeciste, ma anche da battaglie contro razzismo, sessismo e abilismo, sia perché i rifugi con la loro stessa esistenza, si posizionano contro un sistema gerarchico e oppressivo come quello specista. Tuttavia, il loro posizionamento non si limita alla "sola" azione politica. Nel caso del Rifugio Ippoasi, ad esempio, la fondazione del collettivo che si prende cura dello spazio è stata mossa dalla necessità di integrare le istanze politiche nella quotidianità, traducendole in pratiche concrete. Agire secondo un'etica della cura non significa solo ascoltare l'animale, ma anche partire da una riflessione su se stessi. Susanna sottolinea come "*il personale è sempre politico*", per cui il percorso parte da una quotidiana decostruzione personale. La cura si manifesta non solo nei rapporti con gli animali, ma anche attraverso le relazioni interspecie costruite all'interno del gruppo e con altre realtà esterne al collettivo. È nella "casa" -intesa in senso metaforico- che tutto questo prende forma. Susanna evidenzia, infatti, l'importanza di aprirsi a un lavoro su di sé che includa studio e introspezione. Lisa del rifugio Nello Porcello e Susanna del rifugio Ippoasi hanno sottolineato come, per loro, l'attivismo di strada non fosse sufficiente: la creazione di uno spazio dove praticare concretamente l'istanza politica dell'antispecismo era indispensabile. Per il rifugio Ippoasi, accanto al presidio nelle strade, è fondamentale anche trasformare gli spazi già esistenti, occupandosi di corpi altri prendendosene cura. Sostiene come

nei rifugi si pratica un transfemminismo che supera i confini specie, si produce una nuova teoria, una nuova cultura, un'altra forma di educazione.

In questa prospettiva, Donovan (2007), suggerisce di integrare l'etica del care con la *standpoint theory*. Teoria di tradizione marxista, che sostiene che, come il proletariato, anche la classe socio-economica delle donne ha un particolare accesso epistemico e non ideologico alla realtà, in virtù della propria posizione di classe sfruttata. Secondo l'autrice anche le animali, reificati come e più degli operai nel processo produttivo capitalista, possiedono un punto di vista che necessita di essere colto ed espresso da quegli esseri umani che accettino di allacciare un dialogo con loro: occorre sforzarsi e interpretare il linguaggio del corpo degli individui animali con i quali si è in relazione, universalizzando poi quanto osservato agli altri individui della stessa specie, coinvolti in contesti analoghi. Nei rifugi, si parla di "animali ambasciatori della loro specie". All'interno di questi spazi, le animali, una volta superati i traumi inflitti dall'industria da cui provenivano e riscoperta la libertà, iniziano ad interagire con l'ambiente circostante e a relazionarsi con gli individui che le circondano in modo autentico e spontaneo. Così facendo, dimostrano di non essere automi nati per essere uccisi, privi di emozioni, pensieri o bisogni, ma esseri viventi dotati di una propria individualità. Diventando, come sottolineato da Massimo, Simone, Sara e Elisa, veri e propri ambasciatori della loro specie, testimoniando alle visitatrici come ogni specie, ogni soggettività, è unica, impossibile da ridurre a un numero appeso ad un'etichetta.

Nei *caring standpoint*, come li definisce Puig de la Bellacasa (2017), le prospettive radicali non sono scindibili dagli interventi radicali: bisogna fare le differenze più che soltanto fare attenzione alle differenze.

Un argomento a sostegno dell'approccio all'"ethic-of-care" è la risposta alle epidemie. Quando si manifestano epidemie, o sospetti di epidemia, tra i non umani, questi, come abbiamo visto anche con il caso di Sairano, questi vengono inevitabilmente sterminati, mentre quando accade per gli umani, si adottano soluzioni che tentano di salvare quante più vite possibili, e quindi si ricorre all'isolamento, alle cure mediche e all'osservazione. La risposta a questo diverso trattamento riservato ai non-umani, secondo Donovan, risiede negli interessi economici sottostanti all'agrobusiness. In sostanza, i non-umani, oggettificati e resi inermi dalla nostra considerazione nei loro confronti, non sono ritenuti degni di alcun tipo di attenzione per le loro condizioni fisiche e psicologiche, ma sono semplicemente usati ed eliminati quando non servono più.

L'"ethic-of-care" piuttosto propone che si mettano in atto risposte diverse, perché i non-umani sono soggetti senzienti, emozionali, fisici e psichici, che hanno propri desideri, intrattengono

relazioni con i propri simili, e aspirano ad una vita serena. Pertanto, nel caso di malattie ed epidemie, la soluzione non risiede nel loro massacro, ma nell'eliminazione delle cause che provocano questi disagi, cioè nella definitiva cessazione del sistema di sfruttamento che li induce a vivere in condizioni penose, che sono l'origine inevitabile delle infestazioni.

Inoltre, Donovan sostiene che la teoria dell'"ethic-of-care" non si applica ai comportamenti tra non-umani, come nel caso dei leoni che cacciano le zebre, e critica l'approccio liberale dei diritti animali, che propone un modello di uguaglianza uniforme tra tutte le entità, ignorando le differenze sostanziali di potere tra gli esseri umani e i non-umani. Seguendo le critiche di Catherine MacKinnon, Donovan sottolinea come questo approccio non tenga conto delle disuguaglianze reali tra esseri diversi.

Sebbene il femminismo abbia favorito una presa di coscienza critica per le donne, Donovan ritiene che la questione fondamentale per i non-umani sia capire come, o se, questi possiedano modalità proprie di articolare punti di vista e di resistenza contro lo sfruttamento che subiscono. Al momento, è difficile immaginare che i non-umani possiedano una consapevolezza simile a quella umana dell'abuso che subiscono. Di conseguenza, Donovan sostiene che siano necessari intermediari umani che, in qualità di avvocati o testimoni, possano far emergere le condizioni di vita dei non-umani e organizzare azioni per difenderli, fungendo da ponte tra le loro necessità e il mondo umano. Questo è esattamente ciò che fanno i rifugi di animali. Dalle interviste emerge come le custode dei rifugi non vogliono appropriarsi della voce ma in qualche modo ampliarla.

L'intento delle custode dei rifugi non è quello di parlare al posto degli animali, reiterando lo slogan dei movimenti animalisti tradizionali, secondo cui "le animali non ha voce". Al contrario, come sottolinea Arianna del Rifugio Capra Libera Tutti, le animali hanno una voce chiara e forte, che troppo spesso viene silenziata. Il compito delle custode, quindi, è affinare le animali, solidarizzare con loro e, se necessario, amplificare la loro voce per raccontare le storie di resistenza, le esperienze e le azioni di autodeterminazione di ciascuna soggettività che abita lo spazio del rifugio. Allo stesso modo Sara della Rete dei Santuari definisce le custode e le volontarie dei rifugi che attraversano questi luoghi come compagne di lotta. Una lotta che mira a scardinare le gabbie – sia metaforiche che reali- nelle quali le animali sono stati rinchiusi, privandoli della possibilità di agire come soggetti.

Arianna ci tiene a sottolineare come la liberazione degli animali è composta da due step: il primo è quello definito "assistito", in cui loro aiutano l'animale a liberarsi, il lavoro più duro lo fanno però le animali, che devono cercare di superare il trauma attraverso una fortissima resistenza e resilienza, riscoprendo la loro natura e trovando gli strumenti per andare avanti.

Quello che fanno le custode per affiancarle durante questo processo è di porsi in una dimensione di ascolto. E così, osservando i loro sguardi, i loro corpi, le loro espressioni e le loro voci, possono “sentirle”.

Una forma di ascolto dell’altra messo in atto dai rifugi è anche quello di lasciare che le animali siano libere di crearsi le loro relazioni senza alcun tipo di imposizione. Come emerge dall’esperienza condivisa da Sara del rifugio La fattoria di Peppino, ad esempio, il loro approccio non impone una visione rigida dei ruoli e delle identità delle animali. Sara racconta di una pecora, Valentina, che non si conforma ai comportamenti tipici del suo genere: pur avendo l’aspetto di una pecora, si comporta come un cane, preferendo vivere con i cani, rincorrendo i gatti e mangiando dalla ciotola dei cani. Nonostante il suo aspetto, Valentina non si riconosce nel ruolo che la società avrebbe stabilito per lei. Invece di forzarla ad aggregarsi al gregge, Sara ha scelto di rispettare le sue inclinazioni, permettendole di esprimersi come preferiva. Allo stesso modo, una gallina che inizialmente rifiutava il pollaio ha trovato un altro spazio, scegliendo di vivere con le pecore, dimostrando che anche gli animali possono creare relazioni e identità che non corrispondono a quelle imposte dalle convenzioni sociali. Questo approccio, che lascia spazio all’autodeterminazione degli animali, riflette la convinzione che le identità non debbano essere rigidamente legate alle apparenze o ai ruoli tradizionali, ma che ciascun essere vivente, umano o non umano, meriti di essere ascoltato e rispettato nelle sue individuali preferenze e inclinazioni.

Come affermano le volontarie dell’organizzazione Animal Save, non è importante come noi intendiamo il punto di vista delle animali, ma il modo in cui loro stessi articolano e manifestano i propri punti di vista. Nei santuari è evidente come le animali, spesso provenienti da situazioni tragiche, riescano a rinascere, a recuperare ciò che spetta loro di diritto - la libertà, la vita stessa - e a vivere le relazioni sociali secondo le proprie modalità, ognuno in maniera unica e personale. Secondo loro, i santuari rappresentano uno dei pochi luoghi, se non l’unico, in cui le animali possono davvero esprimersi e farsi ascoltare. È un errore pensare che dobbiamo parlare al loro posto: visitando un rifugio, diventa chiaro che le animali sono perfettamente in grado di comunicare e raccontare la loro storia, spesso in modo più diretto e autentico di quando potremmo fare noi.

La visione politica dell’“ethic-of-care” prevede, inoltre, l’inclusione delle considerazioni di carattere economico e politico del contesto di riferimento, tenendo ben presente che umani e nonumani sono coinvolti nel medesimo “sex-species system”. La politica dell’“ethic-of-care” emerge quando vediamo le relazioni di potere che sono insite nella quotidianità, divenendo così strumento di analisi critica. L’imperativo è dunque quello sia di superare l’egoistico

antropocentrismo che, per mantenere le sue prerogative, avvalta distorte convinzioni di presunte superiorità, quale la scienza, strumento di colonizzazione del pensiero, ma soprattutto di riconoscere l'alterità dei soggetti nonumani, che hanno una propria dignità e con i quali si può dialogare.

3.5. Antispecismo come politica intrinsecamente intersezionale

La triade genere, razza e classe opera e interagisce in stretta relazione con i discorsi sull'animalità e sulla "natura" in generale. Queste categorie contribuiscono a creare associazioni simboliche e costruzioni gerarchiche intraumane, che iniziano e consolidano separazioni sociali (Il mare, 2003; Spago, 2010). In questo contesto, alcuni gruppi umani vengono simbolicamente associati e materialmente correlati ad altre specie non umane (e viceversa). Questo processo, insieme al privilegio gerarchico e all'alterizzazione, non solo produce, ma riproduce continuamente la posizione e le possibilità di vita sia degli umani sia dei non umani all'interno della società.

Secondo Elisabetta, questa gerarchia specista è una convenzione sociale, una selezione arbitraria che attribuisce maggiore valore a certi individui rispetto ad altri. Tale sistema, che rispecchia la disuguaglianza tra classi umane, è strettamente legato ad altre forme di oppressione come il razzismo, in cui una razza è sfruttata e posta simbolicamente "più in basso" rispetto ad altre. La lotta antispecista, per lei, è parte di una missione più ampia che mira a scardinare tutte le forme di violenza interconnesse.

Un concetto cruciale è la "rottura dei confini" tra animali umani e non umani, per cui la linea di demarcazione tra le due categorie non è netta, ma piuttosto una fascia sfocata (Il ritorno di Haraway, 1985). Le vite di tutti gli esseri viventi sono intimamente intrecciate. Perciò, l'intersezionalità deve andare oltre il paradigma umanista, superando la divisione tra specie per riconoscere le specie stesse come una forza che contribuisce alla costruzione sociale, alla formazione dell'esperienza e alla definizione delle differenze (Deckha, 2009).

Fabio sottolinea come l'antispecismo sia una scelta politica e morale profonda, che non si limita al veganismo ma abbraccia la critica al capitalismo e al dominio sistematico dei corpi, siano essi umani o animali. Ritiene che l'intersezionalità sia l'unico modo per affrontare queste lotte, perché rende evidente come le oppressioni siano connesse da una matrice comune. Ad esempio, mette in relazione specismo e colonialismo, evidenziando come lo sfruttamento delle terre e delle vite non umane rispecchi la segregazione e il furto sistematico vissuto dai popoli oppressi.

Martina Micciché evidenzia come il dominio di specie, simile al dominio di genere, si basi sull'utilizzo e l'oppressione di corpi percepiti come inferiori o utili solo in relazione alle esigenze di chi detiene il potere. Per lei, i ruoli di genere e il dominio di specie sono costruzioni culturali che servono a giustificare sfruttamento e abuso. Inoltre, sottolinea che un autentico cambiamento richiede di affrontare le logiche politiche ed economiche che perpetuano queste oppressioni, rifiutando la separazione tra lotte umane e non umane. Solo riconoscendo che nessuno può dirsi liberò finché un altrò è oppressò, si può abbracciare una visione realmente transfemminista e antispecista.

Per approfondire l'intersezionalità in una prospettiva femminista e postumanista, con particolare attenzione alle intersezioni tra genere e specie, è utile fare riferimento a nozioni geografiche di pratica socio-spaziale (Massey, 1994; Filone, 1998). Esistono infatti idee consolidate su dove individui e specie diverse "appartengano", cosa devono fare, come devono comportarsi e quale valore avere. Queste concezioni prendono forma attraverso il discorso quotidiano e si esprimono spazialmente, contribuendo a riprodurre le gerarchie sociali e a riaffermare le posizioni dominanti, modellando al contempo le circostanze e le scelte quotidiane di individui e gruppi (Hovorka, 2012).

Secondo Sara del rifugio della Fattoria di Peppino, l'intersezionalità è una dimensione fondamentale che si riflette nelle pratiche quotidiane dei santuari. I santuari diventano luoghi di rifugio non solo per lò animali ma anche per persone emarginate, come individui no-binary o persone con disabilità. Attraverso il coinvolgimento diretto, si dimostra che la disabilità e la diversità sono parte naturale della vita. Inoltre, Sara richiama il significato originario del termine "santuario" come luogo dove si manifesta il divino, un ideale di armonia tra umani e non umani.

Il privilegio e l'alterizzazione basati su genere e specie emergono da queste stesse pratiche socio-spaziali, che assegnano status sociali, immaginano ruoli e comportamenti appropriati, stabilizzano confini fisici e modellano l'esistenza materiale. Allo stesso modo, esistono squilibri tra lò animali non umani, le cui posizioni e circostanze – e talvolta le loro esperienze – derivano da ruoli differenziali, responsabilità, accesso alle risorse produttive e associazioni con particolari generi.

In sintesi, l'intersezionalità tra genere e specie nasce da pratiche socio-spaziali che generano privilegio e alterità, modellando le relazioni e le posizioni reciproche tra animali umani e non umani. Essa richiede di superare i dualismi rigidi e di abbracciare una visione che riconosce la complessità delle relazioni, intrecciando le differenze senza perpetuare gerarchie o separazioni artificiali.

Elisa di Brigata Bestiale considera fondamentale che i rifugi per animali siano spazi di connessione tra diverse lotte sociali e politiche. Secondo lei, il movimento antispecista è strettamente legato a quello anticapitalista, antirazzista e antisessista, poiché tutte le oppressioni condividono radici comuni nel sistema dominante. Per questo motivo, è essenziale che i rifugi siano politicamente schierati e aperti al dialogo e alla collaborazione con collettive che si occupano di altre forme di giustizia sociale.

Localizzare i punti di vista aiuta a decentrare e decolonizzare le cornici analitiche, spesso radicate nell'epistemologia occidentale. L'epistemologia del punto di vista valorizza il posizionamento del soggetto e ai vissuti situati, base per approcci intersezionali come quello di Patricia Hill Collins. Prima donna afroamericana a presiedere l'American Sociological Association, Collins ha legato teoria dell'intersezionalità e giustizia civile, strumenti centrali nel femminismo antispecista nero.

Il termine intersezionalità è stato introdotto nel 1988 da Kimberlé Crenshaw, usato per la prima volta in un contesto giuridico per far riferimento all'intersecarsi di oppressioni sessiste e razziste. Già prima, movimenti come il *Combahee River Collective*, composto prevalentemente da donne nere e lesbiche, integravano analisi e pratiche contro oppressioni interconnesse, aprendo la strada a posizioni come quelle di Angela Davis e al suo veganismo politico. Bisogna considerare l'intersezionalità non come un approccio additivo ma che analizza come funzionano i processi di alterazione, piuttosto che assume le alterità come date, ed è in questa chiave che il femminismo antispecista lo impiega.

Nonostante l'interconnessione tra specismo, razzismo e sessismo, il femminismo bianco dei primi del Novecento ha spesso invisibilizzato i contributi di approcci non occidentali, ostacolando così l'adozione di un'*advocacy* più trasversale e intersezionale. Solo con il femminismo antispecista si è iniziato a superare l'antropocentrismo, come segnala il numero monografico del *Journal for Critical Animal Studies* (2010). Filosofe come Maneesha Deckha hanno riformulato l'intersezionalità in chiave antispecista, criticando l'umanesimo e il diritto di matrice liberale, fondati sull'autosufficienza dell'umano razionale, rispetto al quale sono stati misurati o negati i diritti delle viventi oltre dall'umano, e quando non li si è relegati allo status di proprietà, si è prodotta una personalizzazione giuridica degli animali ancora antropocentrica, sebbene non più specista, che in definitiva non ha giovato loro. Deckha propone un paradigma delle differenze che sottraendosi alla dicotomia codificata dai diritti fra persona (umana) e proprietà (animale) esplora il concetto di *beingness*, un "esserci" dell'essere animale, a partire dal quale il concetto di personale legate non più disincarnato, universale e autonomo, ma viene

considerato nella sua corporeità, relazionalità e vulnerabilità (intesa come costitutiva interdipendenza), aprendo a un diritto intersezionale e antispecista.

Aph e Syl Ko propongono un pensiero decoloniale, che si rifà a Aimè Cesaire e a Fanon, che sfidi l'idea egemonica di umanità, valorizzando soggettività non dominanti. In *Afro-ismo*, le sorelle Ko sottolineano come non esista una narrazione antispecista universale, poiché diverse soggettività portano prospettive differenti. L'approccio decoloniale auspicato in Afro-ismo è anticipato da Breeze Harper, con *Sistah Vegan*, che affronta il razzismo ambientale, alimentare e benessere psicofisico, mostrando l'intersezionalità delle scelte alimentari.

Aph e Syl Ko si scagliano contro le strategie di umanizzazione degli animali ma non invocano l'animalizzazione come alternativa universale. Esse intendono piuttosto mostrare come non può esserci una narrazione antispecista univoca e uniforme perché diverse sono le soggettività che ne sono portatrici e diverse le loro ragioni.

L'animalità intesa come meccanismo ideologico consente l'oppressione di qualsiasi categoria che non sia quella dell'umano bianco non marcato: non bisogna allora negarsi il diritto di definirsi umane e di mettere in crisi, creando differenziazioni, la categoria universale di essere umano. Semmai, è opportuno capire da quali posizionamenti sono formulate le definizioni, e discutere cosa cambia di conseguenza.

Una politica femminista che si definisca allo stesso tempo antispecista e antirazzista non può ignorare gli specifici rapporti di potere nei diversi contesti di appartenenza.

A tal proposito, Alessandro insiste sull'importanza di unire l'antispecismo con altre lotte, come il transfemminismo, in quanto le considera inseparabili. Per lui, l'antispecismo non è solo una battaglia per gli animali, ma un movimento inclusivo che intreccia giustizia sociale e ambientale. Questo approccio è condiviso da Massimo e Simone, che nei loro santuari creano spazi di coesione tra rifugiati animali e umani, includendo minoranze sociali e gruppi oppressi. Arianna riflette sull'importanza di riconoscere che tutti i sistemi di oppressione, pur avendo origini storiche diverse, si avvalorano e si rafforzano reciprocamente. Secondo lei, l'intersezionalità non consiste semplicemente nel sovrapporre cause diverse, ma nel praticare attivamente connessioni tra esse, per esempio attraverso comunità multispecie come quelle dei santuari, dove si impara a vivere insieme e a sfidare stereotipi e gerarchie. Arianna sottolinea che decostruire queste dinamiche permette di vedere chiaramente le somiglianze e le intersezioni tra le oppressioni.

Claire Jean Kim ha sviluppato un approccio multi-ottico alle oppressioni, superando le categorie stabili come specie, genere ed etnia per analizzare gerarchie dinamiche. Queste

classificazioni intervengono a ordinare i corpi secondo gerarchie di valore che cambiano nel tempo e in relazione ai diversi posizionamenti storici e sociali dei soggetti coinvolti, per cui alcuni appaiono a noi più vicini di altri, di alcuni di prendiamo cura più di altri. Propone al contrario la metafora energetica della sinergia fra le oppressioni al posto di quella meccanica delle interconnessioni, così da sostituire un approccio alla pluralità con uno alla complessità (Timeto, 2023)

Kim grazie a questo approccio critica anche la romanticizzazione orientalista di alcune tradizioni indigene in tema di carne e caccia: l'idea che una tradizione non possa essere contestata anche se specista darebbe priorità alla categoria di cultura-razza su quella di specie e impedirebbe un dialogo reale con queste tradizioni considerate assolutamente "altre". Invisibilizzerebbe, inoltre, le pratiche minoritarie rendendo quelle maggioritarie intoccabili. Ma un pollo ucciso è sempre un pollo ucciso, anche se a toglierli la vita sia stato un sacerdote del culto sincretico o un operaio di un mattatoio. Eppure, una prospettiva antispecista, non può davvero prescindere dalla considerazione dei diversi contesti, rispetto ai quali molto può cambiare. E deve abitare questa complessità. La visione multiottica segue quindi le controversie e consente di districare le connessioni ma anche le divergenze fra i diversi vissuti delle soggettività coinvolte, nei loro posizionamenti sempre differenziali.

Il femminismo nero antispecista e decoloniale evidenzia che oppressioni interconnesse richiedono comparazioni attente e il riconoscimento delle specificità per smantellare i sistemi di dominio. Privilegiare un asse di analisi rispetto ad altre perpetua oppressioni, anche involontariamente. Genere, razza e specie vanno decostruiti insieme, non estendendo categorie universali ma ricostruendo connessioni ecologiche. Solo analizzando razzismo, sessismo e specismo nei loro effetti sui corpi delle une e delle altre, si può uscire dal dualismo che li alimenta.

L'intersezionale è, come emerge dall'analisi delle interviste, un tema cruciale per le persone antispeciste e nei rifugi dedicati alla liberazione animale. Molti delle intervistate sottolineano come il loro attivismo antispecista vada ben oltre la questione animale, intrecciandosi con altre lotte contro le oppressioni, come il transfemminismo, l'antirazzismo e la giustizia climatica. Tuttavia, emerge con amarezza una realtà spesso trascurata: se da una parte chi lotta per i diritti delle animali attraversa anche spazi che si dedicano ad altre lotte, dall'altra le lotte umana raramente ricambiano includendo l'antispecismo nella loro agenda.

Ad esempio, Lisa del Rifugio Nello Porcello riflette amaramente su come negli ambienti più inclusivi, come quelli LGBTQIA+, si tracci una linea netta quando si parla di animali non umani, quasi come se questi non rientrassero tra gli "oppressi meritevoli" di tutela. Anche

Chiara dell'Arcigay Mazì racconta che se non fosse stato per il suo sforzo personale, l'antispecismo non avrebbe mai trovato spazio nei documenti politici del Pride in Abruzzo, nonostante sia chiaramente legato a una critica al patriarcato e al sistema capitalistico. Martina approfondisce il tema della radice comune delle oppressioni, spiegando come il dominio di specie si basi sugli stessi meccanismi culturali, politici ed economici che giustificano il sessismo, razzismo e altre forme di discriminazione. Eppure, proprio per la sua natura profondamente radicata, lo specismo è ancora percepito come un'oppressione "opzionabile" o secondaria. Anche Fabio, che è parte attiva del movimento LGBTQIA+ critica la riluttanza di molte lotte umana a riconoscere e includere le connessioni con il dominio sugli animali, definendo questa mancata integrazione una contraddizione che indebolisce il fronte comune contro le oppressioni.

Simone e Massimo, che gestiscono il rifugio Capra Libera Tutti, parlano dell'importanza di creare spazi che promuovano l'intersezionalità non solo a livello teorico, ma anche pratico, attraverso eventi e collaborazioni con altre realtà oppresse. Tuttavia, sottolineano come spesso le altre lotte accettino questa intersezione solo in modo marginale o superficiale, ignorando l'urgenza di portare il messaggio antispecista al centro del discorso.

In sintesi, emerge un quadro di impegno consapevole da parte degli attivisti antispecisti nel cercare di costruire ponti con altre lotte. Tuttavia, il percorso verso una vera intersezionalità è ancora lungo e segnato da resistenze, soprattutto da parte di movimenti umani che spesso non vedono, o non vogliono vedere, la connessione tra la liberazione animale e la liberazione umana. Per molti intervistati, questa chiusura rappresenta non solo una mancanza di coerenza, ma anche un'occasione persa per costruire un fronte comune contro le oppressioni sistemiche che ci riguardano tutti, umani e non.

La decostruzione del sapere egemonico accomuna femminismo, antispecismo e pensiero decoloniale: le animali oltre dall'umano non devono restare un sottotesto per discorsi antropocentrici, ma diventare soggetti riconosciuti. Decentrare e situare il sapere è il primo passo per lotte che rispettino la dignità e la giustizia per tutte le viventi, umane e non.

Conclusioni

Il percorso di ricerca condotto in questa tesi ha esplorato le interconnessioni tra ecofemminismo, antispecismo e intersezionalità delle lotte, mettendo in luce le strutture di dominio che operano simultaneamente su più livelli, coinvolgendo esseri umani e non umani. L'analisi teorica e lo studio dei rifugi di animali liberi ha evidenziato la necessità di ripensare le pratiche di resistenza e i modelli di convivenza interspecie, al fine di costruire nuove

narrazioni capaci di decostruire le logiche gerarchiche imposte dalla modernità capitalista, patriarcale e antropocentrica, che hanno portato alla crisi ecologica attuale, come riportato dai movimenti ecofemministi.

Uno dei principali risultati emersi dalla ricerca è la centralità dell'intersezionalità nella comprensione delle oppressioni sistemiche. Il dualismo natura/cultura, così come quello uomo/animale, ha storicamente giustificato e legittimato la subordinazione di specifiche categorie di esseri viventi, perpetuando gerarchie che influenzano tutt'ora le nostre società. L'analisi dei movimenti ecofemministi e antispecisti ha mostrato come queste strutture siano profondamente radicate nei dispositivi di potere che regolano non solo il rapporto tra gli esseri umani, ma anche quello tra umani e non umani. L'ecofemminismo antispecista si rivela quindi cruciale nel riconoscere le connessioni tra diverse forme di oppressione e nel promuovere una visione della giustizia che non si limiti alla dimensione umana, sottolineando come le lotte contro il patriarcato, il capitalismo e il razzismo devono necessariamente includere una critica allo sfruttamento animale, oltre che a una riflessione sulle disuguaglianze di genere, razza e classe.

A tal proposito, l'analisi dei rifugi di animali ha rivelato come questi spazi siano percepiti come luoghi di sperimentazione di nuove modalità di ascolto e accoglienza dell'alterità. Qui si sviluppano modelli di convivenza radicalmente diversi, che intrecciano lotta politica, ecologica e culturale in un'unica visione trasformativa attraverso la creazione di relazioni né neutre né innocenti, ma consapevoli.

Infatti, oltre a garantire la sopravvivenza degli animali salvati da allevamenti e mattatoi, i rifugi rappresentano anche spazi di trasformazione del rapporto tra esseri umani e non umani, attraverso la sperimentazione di pratiche di cura e reciprocità che mettono in discussione la logica che sottende allo sfruttamento e alla mercificazione della vita animale umana e non.

In questo senso, i rifugi incarnano concretamente ciò che le geografie animali e più che umane teorizzano, spostando l'attenzione dall'animale in sé all'animale come parte di una rete, di un assemblaggio all'interno del quale a tutte le parti è riconosciuto l'*agency*. Suggestiscono una visione degli animali non come oggetti passivi, ma come soggetti che partecipano alla costruzione dei luoghi e delle storie in cui sono inseriti (Giovanni, 2008, Sondaggio, 2011).

Le testimonianze raccolte nel corso della ricerca hanno evidenziato come i rifugi di animali liberi costituiscano vere e proprie enclaves di resistenza contro le strutture dominanti, proponendo modelli di interazione basati sulla reciprocità, sul riconoscimento dell'alterità e sulla messa in discussione delle gerarchie di specie. In questo senso, i rifugi incarnano una

forma di politica prefigurativa, che non si limita a criticare il sistema esistente, ma cerca di costruire alternative concrete e praticabili, in linea con le pratiche ecovegfemministe.

L'analisi dei dati raccolti durante le interviste semi-strutturate e l'esperienza sul campo ha messo in luce l'importanza e la consapevolezza dell'intersezionalità delle lotte all'interno di del movimento antispecista, un concetto che emerge chiaramente anche attraverso il dialogo con chi gravita attorno al mondo dei rifugi. In questo contesto le geografie animali mettono in discussione gli ordini sociali dominanti, evidenziando, ad esempio, come il complesso industriale animale rafforzi disparità e gerarchie di valore che influenzano tanto le animali non umane quanto i lavoratori impiegati nel sistema di produzione carnista (Noske, 1997).

Come evince dal terzo capitolo, le interviste hanno rivelato una molteplicità di temi legati all'antispecismo e ai rifugi, che si intrecciano con questioni come il biopotere, il controllo dei corpi umani e non umani, il legame tra lo sfruttamento dell'utero femminile, e le nuove forme di convivenza multispecie, di cui i rifugi rappresentano un piccolo avamposto, come definiti da Samuele.

L'analisi delle dinamiche di biopotere messe in atto dal sistema produttivo carnista, attraverso diverse tecniche e strumenti di controllo, ha evidenziato il forte intreccio nella creazione di corpi docili - da cui poter ricavare forza lavoro e merce - sia umani che non umani. I macelli, in questo senso, si configurano come veri e propri luoghi di espropriazione, tanto della forza lavoro animale quanto di quella umana.

Attraverso la teoria foucaultiana del biopotere (Foucault, 1975), del controllo e dei corpi docili, insieme al concetto di "corpi che non contano" di Butler (2017), è stato possibile mettere in luce il legame tra l'espropriazione di valore operata dal sistema capitalista - che risulta essere tanto specista quanto razzista e sessista - e la forte relazione tra le diverse forme di oppressione, che investono sia la catena di produzione sia la violenza istituzionalizzata. Nei macelli si creano vere e proprie gerarchie di valore che alimentano complessi sistemi di oppressione razziale e di genere tra le lavoratrici e le animali.

Un altro elemento chiave emerso dalla ricerca è il concetto di cura come pratica politica. Nel contesto dei rifugi, la cura non è intesa solo come un'attività assistenziale, ma come un atto radicale di resistenza e di costruzione di nuove relazioni interspecifiche, che sfidano le logiche produttiviste. Questo approccio si lega direttamente alle pratiche ecofemministe, che valorizzano il lavoro riproduttivo e relazionale, riconoscendo la sua centralità nella costruzione di società più giuste e sostenibili. Nei rifugi, tale prospettiva si traduce in una quotidiana rinegoziazione del rapporto con l'alterità, basata sull'ascolto, la responsabilità e il rispetto delle necessità e dei desideri delle animali non umane. In questa logica, la cura diventa anche un atto

che valorizza il lavoro quotidiano e invisibile, spesso associato alla sfera riproduttiva, come componente fondamentale di una lotta contro le forme di sfruttamento. Tale visione si lega alla teoria delle geografie animali secondo cui gli spazi non sono mai neutri ma inseriti in processi di creazione di differenza, e possono diventare potenti arene per (ri)produrre o contestare forme oppressive e di esclusione (Usignolo, 2011, San Valentino, 2007).

Inoltre, i rifugi rappresentano esempi concreti di riappropriazione di spazi storicamente legati all'industria della carne e allo sfruttamento. Realtà come il Rifugio Capra Libera Tutti, il Rifugio Ippoasi e il Rifugio Brigata Bestiale hanno simbolicamente e materialmente sottratto terreni destinati all'allevamento da carne e non, trasformandoli in spazi di coesistenza multispecie. In questo modo, essi mettono in atto una forma di sovversione del sistema capitalistico e antropocentrico, dimostrando che esistono alternative alla produzione animale fondate sulla cura e sulla sovversione delle gerarchie.

I geografi animali, inoltre, estendono ulteriormente la comprensione dell'intersezionalità analizzando come l'uso dei corpi animali contribuisce a consolidare le nozioni imperialiste di differenze culturali e razziali e di come queste idee influenzano il trattamento degli animali non-umani. Mettono in luce come i dibattiti sugli animali richiamano ideologie razziste, classiste e sessiste, basate su presunte "affinità naturali", destini iscritti nella biologia e "prove scientifiche" delle limitate capacità dell'"Altro" utilizzate per giustificare la schiavitù, il maltrattamento dei poveri e l'oppressione delle donne (Seager, 2003).

Inoltre, esaminano come la costruzione di mascolinità e femminilità modella il trattamento sia degli animali umani che dei non-umani. Tutto ciò è stato descritto nel terzo capitolo quando ho parlato della relazione tra produzione e (ri)produzione umana e non umana. Come afferma Laura, attivista nelle collettività LGBTQIA+, "È difficile ignorare i punti in comune tra la discriminazione di umani e non umani. Condividiamo la mercificazione dei corpi e la negazione della nostra autodeterminazione". Questo suggerisce la necessità di un'analisi intersezionale che consideri le sovrapposizioni tra sessismo, specismo, razzismo e classismo. La relazione che può sostenere una lotta comune tra questi due movimenti è il fatto che alla base del concetto di "specie", elaborato dall'essere umano nel corso dei secoli, vi siano le capacità e modalità riproduttive definite per similitudine o contrapposizione rispetto alle modalità riproduttive eterosessuali. Inoltre, entrambi i movimenti condividono l'obiettivo di sovvertire i pilastri dell'ordine ontologico e politico- l'individuo e la relazione- in quanto tali pilastri sono già intrinsecamente compromessi da gerarchie di specie, genere, sessualità, razza e abilismo.

In questo senso l'antispecismo praticato nei rifugi si intreccia anche con il pensiero queer nella critica ai dispositivi di potere che regolano genere, sessualità e specie. Le pratiche antispeciste

nei rifugi contribuiscono alla decostruzione delle norme eteronormative, ridefinendo il concetto di famiglia attraverso la creazione di parentele multispecie, fondate sulla cura e sul supporto reciproco, anziché sulla riproduzione biologica. Questo approccio si oppone all'idea tradizionale di dominio dell'uomo sulla natura e delle strutture patriarcali che lo sostiene.

L'eteronormatività e lo specismo condividono un modello comune di oppressione, basato sull'imposizione di categorie fisse e gerarchiche. Il veganismo antispecista viene spesso stigmatizzato perché sfida queste norme, rifiutando la logica che associa il consumo di carne alla virilità e al dominio.

Nonostante il valore trasformativo dei rifugi e delle pratiche antispeciste analizzate, la ricerca ha anche evidenziato le numerose sfide che questi spazi devono affrontare: la mancanza di riconoscimento giuridico, la dipendenza da finanziamenti precari e la necessità di negoziare continuamente la propria esistenza all'interno di un sistema che marginalizza le istanze antispeciste. Questi fattori rappresentano ostacoli significativi per il consolidamento e la diffusione di questi modelli alternativi.

A queste difficoltà si aggiungono le resistenze che emergono anche all'interno dei movimenti controsistemici, dove manca l'adozione di una prospettiva intersezionale che includa la lotta antispecista, come è emerso anche dalle interviste. L'adozione di una prospettiva che tenga conto delle connessioni tra oppressione animale, patriarcato, razzismo e capitalismo non è sempre condivisa in maniera unanime, rendendo necessario un lavoro continuo di costruzione di alleanze e di sensibilizzazione all'interno di tutte le lotte controsistemiche.

Durante la ricerca è inoltre emerso come anche all'interno della lotta antispecista la messa in discussione delle gerarchie di specie debba necessariamente accompagnarsi a una critica delle disuguaglianze di genere, razza e classe, per evitare che si trasformi in un nuovo strumento di esclusione piuttosto che in una reale pratica di liberazione.

La geografia gioca un ruolo cruciale nell'analisi dell'intersezionalità tra antispecismo, ecofemminismo e non-umano poiché permette di studiare come le relazioni di potere si manifestano spazialmente e materialmente. Attraverso la decostruzione del dualismo uomo/natura e l'analisi critica della produzione dello spazio, la geografia consente di comprendere come le oppressioni basate sul genere, sulla razza e sulla specie siano intrecciate e radicate nei territori, nei paesaggi culturali e nelle infrastrutture economiche. La geografia più-che-umana e le geografie animali, in particolare, forniscono strumenti teorici per superare una visione antropocentrica dello spazio, riconoscendo il ruolo attivo degli animali non umani nella costruzione delle relazioni socio-ambientali.

L'analisi dei rifugi di animali liberi porta un contributo fondamentale a questo dibattito, perché offre un caso concreto in cui le teorie geografiche ed ecofemministe antispeciste possono essere applicate per comprendere come il superamento delle gerarchie di specie sia parte di una più ampia trasformazione delle relazioni di potere. I rifugi non sono solo luoghi di accoglienza per animali salvati dallo sfruttamento, ma anche spazi di resistenza politica in cui si sperimentano pratiche di coesistenza multispecie. Studiare questi spazi attraverso la lente della geografia permette di analizzare come si costruiscono territori alternativi alle logiche capitaliste e produttiviste, in cui il valore degli esseri viventi non è determinato dalla loro utilità economica, ma dalla possibilità di instaurare relazioni basate sulla cura e sulla reciprocità.

Inoltre, l'approccio geografico consente di evidenziare come i rifugi si inseriscano in un sistema più ampio di lotti intersezionali. L'organizzazione spaziale di questi luoghi non è neutra: si oppone alla territorializzazione dell'industria della carne, decostruisce il concetto di proprietà sugli esseri viventi e si pone in contrasto con le logiche coloniali di appropriazione della terra e dei corpi. I rifugi dimostrano che lo spazio non è solo il risultato delle relazioni di potere, ma anche il campo in cui tali relazioni possono essere messe in discussione e trasformate. Analizzare questi spazi attraverso la geografia significa, quindi, comprendere come la lotta antispecista non sia isolata, ma si intersechi con le lotte femministe, decoloniali e ambientaliste, offrendo nuove prospettive per immaginare una politica della coesistenza multispecie capace di superare le logiche gerarchiche e violente della modernità occidentale.

La sfida che si pone oggi ai movimenti antisistemici è quella di rafforzare le connessioni tra le diverse lotte, costruendo un fronte comune capace di mettere in discussione il sistema di sfruttamento nella sua totalità. In questo senso, i rifugi di animali liberi appaiono fondamentali non solo come spazi di salvezza per gli animali, ma anche come laboratori di trasformazione sociale e politica.

La costruzione di una nuova etica della coesistenza richiede un impegno collettivo capace di sfidare le narrazioni dominanti e di immaginare alternative radicali al sistema attuale. Questa ricerca rappresenta un piccolo contributo a questo percorso, con l'auspicio che possa ispirare ulteriori riflessioni e azioni per la liberazione di tutte le soggettività oppresse, umane e non umane.

Bibliografia

- Adams, C. J. (1990). *La politica sessuale della carne: per una teoria critica femminista-vegetariana*. Cambridge: Polity Press.
- Adams, C. J., & Donovan, J. (Eds.). (2007). *The feminist care tradition in animal ethics: A reader*. Columbia University Press.
- Agamben, G. (1995). *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi.
- Anderson, K. (1997). Una passeggiata sul lato selvaggio: una geografia critica della domesticazione. *Progress in Human Geography*, 21(4), 463-485.
- Armstrong, P. (2002). L'animale postcoloniale. *Society & Animals*, 10(4), 413-419.
- Balzano, A., Bosisio, E., & Santoemma, I. (2022). *Conchiglie, pinguini e staminali. Verso futuri transpecie*. DeriveApprodi.
- Barca, S. (2024). *Forze di riproduzione. Per una ecologia politica femminista*. Edizione Ambiente.
- Bertuzzi, N., & Reggio, M. (2019). *Smontare la gabbia: anticapitalismo e movimento di liberazione animale*. Mimesis.
- Bonati, S., Zanolin, G., & Tononi, M. (2021). Le geografie e l'approccio sociale alla natura. *Rivista geografica italiana: CXXVIII*, 2, 2021, 5-20.
- Bonomi, M. (2024). Una semantica dei movimenti transfemministi latinoamericani. *Altre Modernità*, (31), 135-146.
- Braidotti, R. (2007). Bio-power and Necro-politics. *Springerin, Hefte fur Gegenwartskunst*, 13(2), 18-23.
- Braidotti, R. (2021). *Il postumano: la vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*. DeriveApprodi.
- Braidotti, R., Klumbyte, G., & Weidner, C. Per una riprogettazione dell'immaginario sociale.
- Bujok, M. (2013). Animali, donne e gerarchie sociali: riflessioni sui rapporti di potere. *Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 23.
- Buller, H. (2014). Geografie animali I. *Progress in Human Geography*, 38(2), 308-318.

- Buller, H. (2015). Geografie animali II: Metodi. *Progress in Human Geography*, 39(3), 374-384.
- Buller, H. (2016). Geografie animali III: Etica. *Progress in Human Geography*, 40(3), 422-430.
- Cimatti, F. (2021). *Il postanimale: La natura dopo l'Antropocene*. DeriveApprodi.
- Colombino, A. (2019). Verso una geografia meno antropocentrica: Geografie animali: Temi e metodi di ricerca in Apporto della geografia tra rivoluzioni e riforme. *Atti del XXXII Congresso Geografico Italiano*.
- Cudworth, E. (2010). The recipe for love? Continuities and changes in the sexual politics of meat.
- Dal Gobbo, A. (2023). Per una critica del nesso donna/natura: il femminismo ecologico nella crisi capitalista. *Quaderni della Decrescita*, 80-91.
- Deckha, M. (2012). Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory: Centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals. *Hypatia*, 27(3), 527-545.
- Deckha, M. (2013). Animal Advocacy, Feminism and Intersectionality. *Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 23, 48-65.
- De La Bellacasa, M. P. (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds* (Vol. 41). University of Minnesota Press.
- Dell'Aversano, C. (2010). The love whose name cannot be spoken: queering the human-animal bond. *Journal for Critical Animal Studies*.
- Despret, V. (2008). The becomings of subjectivity in animal worlds. *Subjectivity*, 23(1), 123–139. <https://doi.org/10.1057/sub.2008.15>
- Di Loreto, G. H. (2024). *Animalità tradita: le radici dello specismo*. Ortica Editrice.
- Donovan, J. (2013). Diritti animali e teoria femminista. *Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 23, 100-122.
- Donovan, J., & Adams, C. (a cura di). (2007). *La tradizione femminista della cura nell'etica animale: un lettore*. New York: Columbia University Press.

- Eaton, H., Adams, C. J., & Donovan, J. (1996). Animals & women: feminist theoretical explorations. *Resources for Feminist Research*, 25(1/2), 23.
- Emel, J., Wilbert, C., & Wolch, J. (2002). Geografie animali. *Society & Animals*, 10(4), 407-412. <https://doi.org/10.1163/156853002320936881>
- Federici, S. (2020). *Calibano e la strega: le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*. Mimesis.
- Filippi, M., & Reggio, M. (2015). *Judith Butler e gli animali*. Mimesis Edizioni.
- Foucault, M. (1976). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*.
- Foucault, M. (2001). *La volontà di sapere* (Vol. 1). Feltrinelli Editore.
- Gaard, G. (1993). *Ecofemminismo: donne, animali, natura*. Temple University Press.
- Gaard, G. (2012). Greening feminism. In Fassbinder, S. D., II, A. J. N., & Kahn, R. (Eds.), *Greening the Academy*. SensePublishers.
- Gaard, G. (2002). Vegetarian ecofeminism: A review essay. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 23(3), 117-146.
- Gianquintieri, L., Oxoli, D., Caiani, EG, & Brovelli, MA (2024). Implementazione di un modello GEOAI per valutare l'impatto dei terreni agricoli sulla distribuzione spaziale della concentrazione di PM2.5. *Chemosphere*, 352. <https://d.org/10/J.chemio.2024.141438>
- Gilebbi, M. (2016). Ecofemminismo, antispecismo ed ecoattivismo. Intervista con Carol J. Adams, *The Carol J. Adams Reader Writings and Conversations 1995-2015* a cura di Carol J. Adams. Bloomsbury Academic.
- Hamilton, C. (2016). Sesso, lavoro, carne: la politica femminista del veganismo. *Feminist Review*, 114, 112-129.
- Hirtenfelder, C. T., & Prouse, C. (2022). Milking economies: Multispecies entanglements in the infant formula industry. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 5(3), 1296-1318.
- Haraway, D. J. (2003). *Il manifesto delle specie compagne*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. J. (2008). *Quando le specie si incontrano*. Minneapolis: Minnesota University Press.

- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hribal, J. (2010). *Paura del pianeta animale: la storia nascosta della resistenza animale*. AK Press.
- Isaacs, J. R., & Otruba, A. (2019). Guest Introduction: More-than-human contact zones. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 2(4), 697-711.
- Kemmerer, L. (2013). Ecofemminismo, donne, ambiente, animali. *Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 23, 67-73.
- Ko, A., & Ko, S. (2020). *Afro-ismo: cultura pop, femminismo e veganismo nero*. Milano: Vanda Edizioni.
- Martini, A., Colombino, A., & Zinzani, A. (2022). Metodi e metodologie per la ricerca sul campo in geografia. In *Appunti di geografia* (pp. 443-471). Wolters Kluwer.
- Maurizi, M. (2022). *Antispecismo politico. Scritti sulla liberazione animale*. Ortica Editrice.
- Menzi, H., Oenema, O., Burton, C., Shipin, O., Gerber, P., Robinson, T., & Franceschini, G. (2010). Impatti della produzione intensiva di bestiame e della gestione del letame sull'ambiente. *Bestiame in un paesaggio in cambiamento*, 1, 139-163.
- Palmer, C. (2001). "Taming the wild profusion of existing things?": A study of Foucault, power, and human/animal relationships. *Environmental Ethics*, 23(4), 339-358
- Pellizzoni, L. (Ed.). (2023). *Introduzione all'ecologia politica*. Società editrice il Mulino, Spa.
- Philo, C., & Wolch, J. (1998). Attraverso lo specchio geografico: spazio, luogo e relazioni società-animali. *Società e animali*, 6 (2).
- Philo, C., & Wilbert, C. (2004). Animal spaces, beastly places: An introduction. In *Animal spaces, beastly places* (pp. 1-36). Routledge.
- Piazzesi, B. (2023). *Del governo degli animali*. Quodlibet.
- Pignataro, A. (2005). Diritti delle donne e difesa degli animali: L'ecofemminismo di Carol J. Adams. *Liberazioni in Rivista di critica antispecista*
- Pignataro, A. (2013). Allevamento di animali domestici ed etica del care: Armonia o conflitto? *Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 23, 84-99.

- Reggio, M. (2024). *Vegan anti-specista: Per la liberazione animale e umana*. Eris.
- Reggio, M.(nd). Vegetarismo e femminismo in Carol J. Liberazioni - Rivista di critica antispecista.
- Shiva, V. (2012). *Fare pace con la terra*. Feltrinelli Editore.
- Shukin, N. (2009). *Animal capital: Rendering life in biopolitical times*. University of Minnesota Press.
- Simonsen, RR, Reggio, M., & Filippi, M. (2014). *Manifesto queer vegano*. Ortica.
- Srinivasan, K. (2016). Verso una geografia politica degli animali? *Geografia politica*, 50, 76-78
- Stefanoni, C. (2017). Ecofemminismo e antispecismo: Il “caso Plumwood”. *Liberazioni-Rivista di critica antispecista*, 31, 65-70.
- Timeto, F. (2024). *Animali si diventa. Femminismi e liberazione animale*. Tamu Edizioni.
- Tronto, J. C. (1998). Un'etica della cura. *Generazioni: Journal of the American Society on Aging*, 22(3), 15-20.
- Tyner, J., & Rice, S. (2022). Marxismo agrario, geografie animali e lavoro non umano nella Kampuchea democratica. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 5(3), 1252-1272.
- Zambonati, A. (2017). Introduzione all'ecofemminismo. In C. Bruno & M. De Bernardi (a cura di), *Il nostro corpo, il corpo del mondo*. IAPH, Roma.
- Zambonati, A. (2013). Ecofemminismo e questione animale: Una introduzione e una rassegna. *Rivista telematica di studi sulla memoria femminile*, 23, 172-188.
- Zinzani, A., & Magnani, E. (2022). Geografie dell'ambiente e dello sviluppo. In *Appunti di Geografia* (pp. 155-195). CEDAM.
- Zinzani, A. (2020). L'ecologia politica come campo di riconcettualizzazione socio-ambientale: governance, conflitto e produzione di spazi politici. *Quaderni di geografia* , 3 (2), 33-50.

Sitografia

Greenpeace. (2024, 1 Marzo). *Allevamenti intensivi: i costi nascosti di carne, latte e uova in Italia*. Greenpeace Italia. <https://www.greenpeace.org/italy/storia/22266/allevamenti-intensivi-italia/>

Greenpeace. (2024, 2 Ottobre). *In Italia gli allevamenti intensivi causano 50mila morti prematuri*. Greenpeace Italia. <https://www.greenpeace.org/italy/comunicato-stampa/24969/in-italia-gli-allevamenti-intensivi-causano-50mila-morti-premature/>

Greenpeace. (2024, 11 Novembre). *L'impatto ambientale della carne: come ridurlo davvero*. Greenpeace Italia. <https://www.greenpeace.org/italy/storia/25408/impatto-ambientale-carne/>

Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS). (n.d.). Zoonotic diseases. <https://www.emro.who.int/fr/pdf/about-who/rc61/zoonotic-diseases.pdf?ua=1>

Capra Libera Tutti. (n.d.). *Home*. <https://capraliberatutti.org/>

Capra Libera Tutti. (n.d.). *Cosa facciamo*. <https://capraliberatutti.org/cosa-facciamo/>

Capra Libera Tutti. (n.d.). *Come puoi aiutare*. <https://capraliberatutti.org/come-puoi-aiutare/>

Ippoasi. (n.d.). *Chi siamo*. <https://ippoasi.org/chi-siamo/>

Ippoasi. (n.d.). *Progetti educativi*. <https://ippoasi.org/progetti-educativi/>

Ippoasi. (n.d.). *Il rifugio*. <https://ippoasi.org/il-rifugio/>