

Intersezioni di specie: il femminismo e la questione animale

Federica Timeto

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract This text discusses the analogies initially mobilized by feminism to talk about women and animals, or women as animals, from both a white and a racialized perspective, and considers the shift that replaced analogy first with the recognition of differences in relation, then with reflection on the complexity of intersections between oppressions, employing a fundamental tool of feminism, such as intersectional analysis, in an anti-speciesist key. What emerges is the importance of an ecosystemic and situated analysis of social relations with respect to the differential exercise of power over human and non-human bodies.

Keywords Antispeciesism. Ecovegfeminism. Intersectionality. Multispecies justice. Sustainability.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Analogie. – 3 Differenze. – 4 Relazioni e intersezioni. – 5 Conclusioni: verso una sostenibilità intersezionale.

1 Introduzione

La storia che vede convergere le istanze e le lotte del femminismo e dell'antispecismo ha radici lontane e un percorso ramificato di contraddizioni non sempre risolte. In questo testo muovo dalle analogie inizialmente mobilitate dal femminismo per parlare di donne e animali, o di donne *come* animali, sia in una prospettiva bianca che in una prospettiva razzializzata, e mostro come l'animalità possa essere mobilitata per scopi molto diversi impiegando uno strumento

fondamentale del femminismo come quello dell'analisi intersezionale in una chiave antispecista.

Lo specismo è una ideologia che, considerando la specie *sapiens* come superiore alle altre specie, si manifesta nelle pratiche sociali inferiorizzando e strumentalizzando gli animali non umani o chiunque possa essere animalizzato e dis-umanizzato. Lo specismo funziona in relazione ad altre forme di oppressione e discriminazione, che nutre e rinforza e che lo nutrono e rinforzano a loro volta, come ha messo molto bene in evidenza l'approccio femminista intersezionale alla questione animale. In questo saggio mi servo dell'alleanza storicamente 'privilegiata' fra femminismo e antispecismo per osservare con sguardo consapevole e posizionato come le categorie di sesso e specie, ma non soltanto, si annodino strettamente nel sistema antroparchico (Cudworth 2005), cioè il complesso di relazioni sistemiche in cui si manifesta lo specismo come dominio sul non-umano, che comprende istituzioni, processi e pratiche sociali. Questi fili formano nodi non sempre facilmente districabili, i cui pattern mutano in relazione alle differenze che incidono sui vissuti delle persone umane e non, e richiedono un'analisi accorta rispetto all'esercizio differenziale del potere su di essi.

Lo specismo funziona molto spesso in modo inavvertito, quasi che la specie non possa essere messa in discussione in quanto 'fatto naturale', ed è per questo difficile da individuare come da scardinare, permeando linguaggi, comportamenti, tradizioni e immaginari storicamente e geograficamente radicati. Atsuko Matsuoka e John Sorenson scrivono che

il solo fatto di essere definito 'come un animale' è considerato un insulto definitivo [...] essere privati di quello che si considera il proprio posto in un sistema gerarchico specista e negare i privilegi associati allo status umano [...]. Tuttavia, il motivo per cui tale abuso è considerato appropriato o accettabile per altri animali rimane inspiegato, semplicemente esistente come un dato di fatto. (Matsuoka, Sorenson 2021, 115)¹

Riconoscere il ruolo fondante dello specismo nel complesso antroparchico, e la molteplicità di forme di dominio annidate l'una nell'altra che ne derivano, consente di osservare come lo specismo agisca sempre in modo differenziale sui corpi oppressi, dominati e marginalizzati, evitando di ricorrere a essenzialismi e consequenti dualismi - essi stessi causa prima di oppressione (Plumwood 2024) -, e soprattutto di considerare, insieme con l'esercizio del privilegio di

¹ Nel caso di citazioni dall'inglese di cui non esiste l'edizione italiana, tutte le traduzioni sono dell'Autrice.

specie umano sull'ambiente non umano, anche altri sistemi di dominio intra-umano da questo difficilmente scindibili, quali il sessismo e il razzismo. Sul piano simbolico lo specismo funziona attraverso, si cela dietro e insieme rinforza, una lunga serie di binarismi interconnessi (Plumwood 2024), come quelli che contrappongono animale e umano, natura e cultura, femminile e maschile, corpo e mente, che innervano in particolar modo la storia delle culture occidentali e la ragione strumentale della linea di pensiero meccanicista, e ne informano le norme e istituzioni dominanti.

Per questa ragione approfondisco la riflessione teorica antispecista elaborata in Occidente, più o meno politicamente orientata, che si pone l'obiettivo duplice di decostruire l'uso ideologico del concetto di specie come matrice dominante del pensiero cui appartiene ma anche, nelle sue forme più critiche e trasformative, di porre fine alle pratiche e ai sistemi materiali di sfruttamento che nelle separazioni e gerarchie speciste trovano giustificazione ideologica. Questo ovviamente non significa che non esista una riflessione, anche molto articolata, sulla limitrofia fra umano e animale al di fuori dell'Occidente,² sebbene le gerarchie animali prendano senso in modi diversi e sempre contestuali. Pur avendo il vantaggio di non partire da cosmologie dualistiche come quelle tipicamente occidentali, anche le culture non occidentali agiscono, infatti, dinamiche di sfruttamento dei corpi animali e animalizzati, oltre ad averle soprattutto subite, essendo state le soggettività non occidentali le più animalizzate dalle logiche coloniali ed estrattive.³

Nella mia analisi affronto dapprima l'impiego delle analogie nel femminismo animalista delle origini, e mi soffermo sul cambiamento che ha sostituito l'analogia dapprima con il riconoscimento delle differenze in relazione, poi con la riflessione sulla complessità delle intersezioni fra le oppressioni. Approfondisco quindi l'intersezionalità nelle sue diverse declinazioni e possibili applicazioni e ne metto in evidenza anche la funzione decostruttiva e autoriflessiva, com'è proprio dei saperi posizionati di cui i femminismi si fanno portavoce.

2 Per ragioni di spazio, rimando a Timeto c.d.s., dove si discute più approfonditamente sia del rischio di appropriazione dei saperi indigeni che della violenza epistemica agita dalla cultura occidentale dominante, sia del dialogo fruttuoso fra saperi situati femministi e cosmologie non occidentali.

3 Per questo è altrettanto necessario riflettere su relazioni, rispetto e responsabilità multispecie che sono esistite e continuano a esistere *nonostante* il suprematismo bianco e il colonialismo - epistemologico e materiale - occidentali, dunque lavorare a decostruire ulteriormente i paradigmi estensionisti o universalistici che mancano di autoriflessività e che perpetuano il suprematismo umanista. A questo proposito, vedi Belcourt 2015; Geroux 2019; Wadiwel 2020.

2 Analogie

È il 1792 quando Mary Wollstonecraft pubblica *Vindication of the Rights of Woman*, un testo politico fondativo del femminismo occidentale in cui l'autrice rivendica la parità dei diritti fra uomini e donne, le riconosce come soggetti razionali, e ne denuncia l'addomesticamento, funzionale a tenerle lontane dalla sfera pubblica e a relegarle al solo ruolo di madri e mogli, come uccelli in gabbia o cani alla catena.

Nella trattatistica del tempo è frequente ritrovare analogie come quelle mobilitate da Wollstonecraft, che da una prospettiva bianca e occidentale creano paragoni variamente articolati fra donne, schiavi e animali, per evidenziare lo stato di sottomissione in cui queste soggettività versavano: femminismo, abolizionismo e animalismo (non ancora antispecismo)⁴ vengono così a convergere e sostanziano un discorso che resta in definitiva ancora molto antropocentrico, poiché per rivendicare l'uguaglianza di uomini e donne (bianche) si rende al contempo necessario differenziare le donne dallo stato di quasi-animalità in cui le collocano ancora le scienze naturali del tempo, e richiamarsi piuttosto alla differenza 'essenziale' fra umanità e animalità il cui discriminio è costituito dall'uso della ragione, che le donne rivendicano e dimostrano di possedere.

Nell'Ottocento, una nuova organizzazione spaziale lungo le linee di classe, genere e specie promuove una diversa attenzione per la sorte e i diritti degli animali soprattutto 'da compagnia'. Se nella prima metà del secolo l'attenzione per gli animali riguarda principalmente il bestiame che attraversava gli spazi urbani, nella seconda metà si concentra maggiormente sugli animali domestici, coinvolgendo inizialmente donne medio- e alto-borghesi, che nel prendersi cura dei *pets* fuori e dentro casa da una parte iniziano a occupare lo spazio pubblico come soggetti politici, dall'altra - pur contraddittoriamente - enfatizzano le caratteristiche tutte femminili della cura e le analogie che le associano agli animali, insistendo su addomesticamento e riproduzione.

Le donne prevalgono numericamente (anche se spesso non in ruoli di prestigio o direttivi) nelle nuove organizzazioni in difesa degli animali, di stampo sia riformista che abolizionista, che sorgono in Europa e negli Stati Uniti, molte delle quali fondate da donne. Figure come Frances Power Cobbe, fondatrice della Victoria Street Society (1875), poi British Union for the Abolition of Vivisection,

4 La prima presa di posizione esplicita contro lo specismo è fatta risalire al pamphlet autoprodotto e distribuito nel 1970 per le strade di Oxford da Richard Ryder, psicologo clinico e membro dell'Oxford Group, collettivo che riuniva studenti e docenti universitari attivi per i diritti degli animali.

Anna Kingsford, laureata in medicina, editrice del *The Lady's Own Paper* e fondatrice della Food Reform Society, o Charlotte Despard, cofondatrice della Women's Freedom League (WFL), contrastano tutte lo scientismo del tempo e la giustificazione della vivisezione in nome del progresso medico, pur assumendo posizionamenti fra loro molto diversi, variamente influenzati da misticismo, religioni orientali e appartenenza politica. Nello stesso periodo, si fa strada la convinzione che adottare una dieta vegetariana sia più salubre e prevenga molte malattie del corpo fisico e sociale; una visione condivisa anche da diverse femministe fra cui Mary Shelley, il cui mostro protagonista di *Frankenstein* è vegetariano.

Shafts, periodico femminista inglese al tempo molto popolare, fornisce consigli sulla dieta vegetariana, informa le lettrici su attività e luoghi di ritrovo, ospita dibattiti contro l'uso di pellicce e piume e contro la vivisezione. Su *The Vote*, organo di stampa della WFL, una rubrica mostra le suffragette intente a cucinare cene vegetariane. Il Minerva Café, inaugurato dalla WFL, uno fra i numerosi luoghi di ritrovo e ristoranti vegetariani gestiti dalle femministe in quel periodo, si presenta come spazio sicuro per le attività politiche. I ristoranti vegetariani funzionano anche come centri di accoglienza per madri con bambini, dove allattare, ritrovarsi fra donne senza timore di risse e aggressioni, e seguire corsi di cucina vegetariana. Il Despard Arms di Charlotte Despard è una sorta di casa aperta adattata a *temperance pub*, luogo dove non sono venduti alcolici e si promuove uno stile di vita sano. Il cibo vegetariano non solo è considerato più economico e veloce da preparare, il che consente alle donne di risparmiare tempo in cucina per dedicarsi alle attività politiche, ma per le femministe animaliste rappresenta anche una scelta etica compassionevole.

3 **Differenze**

Nonostante la vicinanza e la contaminazione fra le riflessioni delle prime femministe e le prospettive abolizioniste, la mobilitazione delle analogie donne-animali, donne-schiavi, schiavi-animali, impedisce alle une e alle altre di compiere un passo ulteriore verso l'abbandono dei dualismi, essi stessi causa dello sfruttamento e della subordinazione dei corpi animali e animalizzati. È importante sottolineare tuttavia che, poiché diversi sono i posizionamenti, diversi sono anche i modi e le ragioni con cui le analogie vengono mobilitate. Le oppressioni che si richiamano fra loro richiedono sempre che si riconosca la specificità di ciascuna relazione di dominio e delle sue intersezioni. In questa direzione, una crescente attenzione alle differenze caratterizzerà in seguito la riflessione del femminismo antispecista grazie al contributo della teoria critica della razza e

del pensiero post e decolare, nonostante i contributi iniziali in questo ambito si appellino ancora alla necessità dei paragoni, come per esempio quelli presi in considerazione da Marjorie Spiegel in un testo considerato fondativo del dibattito, *The Dreaded Comparison* (1988).

L'analogia, in effetti, anche quando rovesciata, e cioè per dimostrare la pari dignità degli animali non umani e fare luce sulla condizione degli animali come soggettività degne di questo nome e non solo come termini di paragone,⁵ non scardina il meccanismo logico della comparazione che mantiene la separabilità dei termini, e dunque poggia su un ragionamento essenzialistico, oltre a presentare una serie di problemi messi ben in evidenza in un recente saggio di Jessica Eisen (2024): la multidimensionalità di certe esperienze, comparabili eppure non perfettamente reversibili, non può sempre essere ricondotta nei binari dell'analogia (*contra* Spiegel); la destoricizzazione e decontestualizzazione delle analogie ne codifica implicitamente l'impiego dominante. Il paragone fra umani e animali deve essere diversamente declinato e contestualizzato, dal momento che per le persone Nere, ad esempio, l'animalizzazione è un processo ancora in corso, oltre che una eredità storica, ma di certo non uno stadio superato (Kim 2025). In ogni caso, è importante sia continuare a esplorare le analogie il cui impiego è così comune, per comprenderne gli effetti e l'eventuale 'produttività', sia ricondurle sempre ai vissuti dei corpi per poterle decostruire in una dimensione relazionale piuttosto che comparativa, capace di osservare le concatenazioni di luoghi, dispositivi e immaginari nelle specificità di ciascuna esperienza.

A partire dal 'Piantagionocene' (Haraway 2016) – termine che rispetto al più comune Antropocene mette in evidenza la riserva di corpi che collegano l'economia schiavista delle piantagioni come fenomeno storico all'attuale sfruttamento intensivo delle terre e dei corpi umani e non umani (nelle monoculture come negli allevamenti) –, il capitalismo ha attinto a una riserva di corpi razzializzati/animalizzati quali mezzi di produzione e riproduzione fondamentali per il suo sviluppo estrattivista. L'animalizzazione è servita a giustificare le pratiche di sfruttamento e dominio coloniale convertendole nell'ideologia di una differenza naturale, ma in realtà socialmente naturalizzata per essere contrapposta alla civiltà dell'uomo bianco. Nel corso dei secoli, e in modo più sistematico nell'Ottocento, l'organizzazione gerarchica delle differenze fra natura e civiltà, soggetti subalterni e soggetti dominanti, ha trovato

5 Così, per esempio, molto impiegata nella riflessione contemporanea delle scienze naturali per giustificare la dignità agli animali come oggetto di studio.

inoltre conferma nell'alleanza fra le scienze naturali e le nascenti scienze sociali.

Le donne Nere sono state i soggetti sui cui corpi l'intreccio fra razzismo, specismo e sessismo ha particolarmente insistito. Le donne Nere erano infatti considerate, dai naturalisti e dagli eugenetisti, come le umane più prossime ai primati, tanto che per esempio il presidente statunitense Thomas Jefferson, che ebbe sei figli con Sally Hemmings, schiava liberata e domestica di famiglia, riteneva che le donne africane preferissero gli oranghi agli uomini neri, e che ciò fosse segno evidente della loro animalità (in Cooper Owens 2017, 22).

Prima dell'abolizione della schiavitù, le donne schiavizzate vengono da un lato ipersessualizzate, considerate come animali-femmina in uno stato di disponibilità costante funzionale a giustificare la violabilità, dall'altro vendute come bestiame all'asta principalmente per il loro valore riproduttivo, un po' come oggi accade con le linee femminili delle animali d'allevamento selezionate geneticamente sulla base dell'EBV, ossia *l'estimated breeding value*. Ciò dà luogo a un vero e proprio 'allevamento' di persone schiavizzate, soprattutto quando viene interrotto il commercio transatlantico, perché i figli delle schiave nascono automaticamente schiavi e questo è economicamente 'conveniente' per i proprietari delle piantagioni. Stipate e trasportate come animali nelle stive delle navi, marchiate a fuoco e mutilate se ribelli, isolate e separate dai legami familiari, e soprattutto dalla propria prole per servire quella dei padroni, le donne schiavizzate sono trattate alla stregua di animali riproduttivi, con i quali condividono in primis lo status di proprietà. Una stessa radice etimologica accomuna l'espressione *chattel slavery*, con la quale si indicava la proprietà degli schiavi, e *cattle*, bestiame, che a sua volta si collega al latino *caput*, capo di bestiame, poi al cuore del capitale: queste associazioni razziste fra schiavi e animali beneficiano in particolar modo della subordinazione delle donne, rendendo evidente come specismo, classismo, razzismo e sessismo nutrissero e rinforzassero reciprocamente le declinazioni del dominio nel Piantagionocene.

Anche la medicina sperimenta 'a vivo' e senza consenso (proprio come accadeva e continua ad accadere agli animali non umani nei laboratori medici) sui corpi delle persone schiavizzate e animalizzate, impiegate come cavie: è emblematico il caso dell'inventore dello speculum e 'padre' della ginecologia, Marion Sims, che testava le sue cure senza anestesia (nonostante la pratica fosse stata già scoperta e sperimentata) sulle donne delle piantagioni limitrofe al suo studio di Montgomery, in Alabama, le quali spesso partorivano molto giovani e con complicazioni legate alla scarsa igiene e alla necessità di continuare a lavorare per i padroni subito dopo il parto.

Poiché chi mobilita il paragone e di conseguenza la ragione per cui esso è mobilitato contano, si comprende perché fosse così importante,

nella tradizione abolizionista, contrastare il paragone delle persone schiavizzate agli animali, come anche il titolo della riscrittura del discorso di Sojourner Truth *Ain't I a Woman?* (1863), modellato sul più diffuso slogan abolizionista «Am I not a man and a brother?» evidenzia, espressione di un posizionamento intersezionale ante litteram, come persona afroamericana e come donna. Come per il primo femminismo bianco, che nella richiesta di 'estendere' uguali diritti alle donne ricorre ad argomentazioni sessiste e speciste, tra cui il fatto che anche le donne fossero esseri altrettanto razionali degli uomini, l'inavvertito (ma strategicamente ineludibile) specismo di queste rivendicazioni di umanità da parte delle persone abolizioniste non ha ancora consapevolezza del fatto che l'oppressione non si combatte creando ulteriori gerarchie, ma è trasversale, dunque perseguitabile solo se si è posti nelle condizioni di non dover scegliere cosa privilegiare.

Le classificazioni di genere, razza e specie non erano né sono mai perfettamente parallele o reversibili. Tuttavia, per le donne bianche e le persone razzializzate e schiavizzate, con tutte le differenze del caso, in primis il privilegio delle prime di essere libere seppure nelle limitazioni dei ruoli di genere del tempo, la necessità di rivendicare un posizionamento politico doveva, in una prima fase, passare da un identitarismo di tipo strategico. Era, cioè, necessario mettersi in pari, per così dire, rispetto all'umano bianco occidentale, che poi era il modello di umano universale al quale il sapere umanistico e scientifico facevano riferimento, per poter decostruire dall'interno anche questa egemonia e riconoscere il funzionamento dello specismo esercitato dai soggetti dominanti. Solo dopo aver fatto 'il temibile confronto', per parafrasare il titolo del libro di Spiegel (1988), si sarebbero potute articolare le necessarie differenze. Un ulteriore passo sarebbe stato quello di mettere queste differenze in relazione, e passare da un ricorso ad analogie o differenze di tipo essenziale, legate alle proprietà caratteristiche dei corpi, ad analogie e differenze di tipo esperienziale, legate piuttosto ai vissuti e ai contesti.

4 Relazioni e intersezioni

Sono sostanzialmente tre gli spunti teorici che consentono all'antispecismo femminista di spingersi oltre l'analogia - e quindi anche la metafora o qualsiasi ricorso puramente simbolico all'animalità - e nella direzione di una presa di consapevolezza della vita condivisa: si tratta della critica ai dualismi, già introdotta con riferimento al pensiero di Plumwood (2024) e poi sempre ripresa e approfondita, dei saperi situati, dell'intersezionalità. Da tutti e tre, come vedremo, emerge l'importanza dell'attenzione alle relazioni e alle differenze in relazione. Oggi fertilmente coniugati

nell'ecofemminismo antispecista, questi spunti sono stati articolati e approfonditi anche in altre tradizioni del femminismo che, per questa ragione, mostrano tangenze con l'ecovegfemminismo,⁶ come nel caso del femminismo neomaterialista (Braidotti 2023), o influenze reciproche, come nel caso del femminismo nero e decoloniale (Ko, Ko 2020).

La critica ai dualismi è un terreno comune alla maggior parte dei femminismi, che l'ecovegfemminismo declina in un pensiero delle relazioni attento ai legami interspecie; se il femminismo neomaterialista parla una lingua transspecie, l'ecovegfemminismo la sostanzia anche in una prassi che si vuole dichiaratamente storica e che per questo presta attenzione alle asimmetrie del potere in situazione. I dualismi, espressioni culturali di relazioni gerarchiche, come abbiamo visto, funzionano diminuendo, escludendo, incorporando, e danno luogo alla invisibilizzazione, marginalizzazione e depravazione delle soggettività subordinate. Tuttavia, secondo Plumwood (2024), né la posizione del femminismo liberale, come per esempio quello di Mary Wollstonecraft (che si muove sul piano di una *uncritical equality*), né quella del femminismo radicale (che opera una *uncritical reversal*), hanno davvero saputo smantellare i dualismi. Per cogliere la continuità e il radicamento ecologici di cui siamo parte come esseri 'naturalculturali' (Ferrante, Timeto 2025), per quanto diversamente posizionati, servono strumenti in grado di rappresentare queste interdipendenze senza fare ricorso al ventriloquismo, e dunque anche scardinando l'ultimo baluardo dello specismo, quello per cui la voce e la 'presa di parola' restano sempre e soltanto umane, e i corpi animali e animalizzati possono solo essere 'parlati' e 'agitati' dalla posizione di un osservatore o attore esterno. Proprio in relazione a questo aspetto diventa centrale la riflessione intorno ai saperi situati.

L'epistemologia dei saperi situati emerge a partire dal dibattito interno alla tecnoscienza femminista e della epistemologia del punto di vista (Standpoint Epistemology), in particolare fra Donna Haraway (1995) e Sandra Harding (1986), e più di recente è stata riformulata in chiave ecologica e multispecie (Slicer 1998; Hughes, Lury 2013). Il femminismo antispecista ne offre una particolare formulazione a sua volta, e radicandosi nel punto di vista animale ne esplicita e approfondisce le premesse per la prassi antispecista (Donovan 2006; Best 2012; Horsthemke 2018).

Nata per evidenziare la co-implicazione del punto di osservazione con l'osservato e svelare il luogo di produzione della conoscenza,

6 Il termine ecovegfemminismo, pur non unanimemente condiviso e perlopiù impiegato nel contesto italiano, sottolinea l'attenzione alla questione animale nell'ecofemminismo ma in particolare le prassi antispeciste dello stesso, a partire dal veganismo (Zabonati 2012; Adams, Gruen 2014; Gaard 2017).

contrastando l'idea di una oggettività assoluta della scienza, ma anche di una passività dell'osservato, l'epistemologia dei saperi situati è anche un importante strumento politico: sia per *fare* diversamente le differenze, senza essenzializzarle (cioè senza osservarle come date o fissarle nella osservazione), sia per, nelle parole di Haraway, «vedere insieme senza pretendere di essere un altro» (Haraway 1995, 117). Vedere insieme, osservarci in relazione, non solo evita il ventriloquismo ma anche l'antropomorfismo «arrogante» (Gruen 2017, 33), non essendo il 'divenire animali' l'obiettivo, perché questo metterebbe a rischio l'assunzione della responsabilità che, seppure in modi diversi, abbiamo proprio in quanto persone umane. È innanzitutto un lavoro autoriflessivo e posizionato quello che i saperi situati ci chiamano a fare: finché non ci collochiamo nelle relazioni a partire dal posizionamento che anche noi occupiamo, con il corpo e il suo vissuto, facendone spazio di parola e di prassi, non avremo mai gli strumenti per andare oltre lo sguardo imparziale e i suoi tranelli, che sono esattamente ciò che ci impedisce di osservarci nella relazione, collocandoci invece in un punto di vista esterno e privilegiato, dove soggetto e oggetto, nella fattispecie umano e non umano, restano essenzialmente separati a tutto vantaggio del primo.

Ovviamente, in questo contesto, collocazione non significa spazio esteso, né materialità come opposto di astrazione; la collocazione semmai parte dal limite incarnato dell'esperienza particolare, memento contro ogni tendenza alla generalizzazione, ed è soprattutto un posizionamento *interessato*, dunque 'impegnato', che si acquisisce nella prassi piuttosto che essere posseduto naturalmente. D'altra parte, l'epistemologia del punto di vista si è progressivamente distanziata dall'idea che ci sia un automatico vantaggio epistemico che le donne avrebbero rispetto alla loro esperienza, che non è mai 'in sé stessa'. Non si tratta, cioè, di qualcosa di fisso

in un corpo reificato, femminile o altro, ma [di] nodi nei campi, inflessioni negli orientamenti, e [...] responsabilità per la differenza nei campi materiali e semiotici del significato. (Haraway 1995, 119)

Christina Hughes e Celia Lury (2013), attingendo ampiamente agli strumenti del nuovo materialismo femminista, intendono 'ispessire' le traiettorie esistenti dei pensieri situati e propongono una epistemologia situata ecologica che comprenda le vite non umane, ossia una politica della conoscenza multispecie che fa della posizionalità un processo di differenziazione sempre emergente, e dunque delle differenze fra umano e non umano una questione di connessioni parziali e di pratiche piuttosto che di definizioni. La co-costituzione delle specie, la negoziazione della realtà ai confini (compresi i confini delle discipline), l'asimmetria delle connessioni parziali, l'importanza del prendere posizione, sono alcuni degli aspetti

rilevanti di questo ritorno ecologico alla situazionalità proposto da Hughes e Lury.

Attraverso i saperi situati, i percorsi dell'ecofemminismo antispecista e dell'epistemologia della scienza femminista s'intrecciano e influenzano a vicenda. Il paradigma dell'intersezionalità, per quanto informalmente anticipato dalle influenze dell'attivismo sul femminismo antispecista bianco (Adams 2020), arriva all'ecofemminismo antispecista dalle elaborazioni del pensiero post- e decoloniale e dalla teoria critica della razza, ed è soprattutto il femminismo nero che lo declina in chiave antispecista, come si vedrà. I saperi situati moltiplicano e decentrano le prospettive contribuendo anche a decolonizzare le cornici date dell'analisi, che poi coincidono con gli strumenti dell'epistemologia occidentale e con la sua violenza (simbolica e non), spesso implicitamente perpetuata perché indiscussa e 'fondativa'. Alcune pensatrici femministe, come la sociologa afroamericana Patricia Hill Collins, fanno da ponte fra l'epistemologia dei saperi situati e le analisi intersezionali, strumenti che il femminismo nero mobilita spesso congiuntamente nella lotta per la giustizia sociale.⁷

Sebbene le pratiche intersezionali siano già proprie di collettivi come il Combahee River Collective, composto da femministe nere e lesbiche, e risalenti agli anni Settanta, il termine 'intersezionalità' è coniato dalla studiosa femminista era Kimberlé Williams Crenshaw, che ne ha fatto uso per la prima volta nel 1988 in ambito giuridico per osservare l'intersecarsi dell'oppressione sessista e di quella razzista sulle donne Nere. L'intersezionalità

focalizza l'attenzione sulle dinamiche conflittuali della differenza e quelle solidali dell'uguaglianza nel contesto delle politiche antidiscriminatorie e dei movimenti sociali. E ha messo in luce come il pensiero monoassiale mini il pensiero giuridico, la produzione di conoscenza della disciplina, e le lotte per la giustizia sociale. (Cho, Crenshaw, McCall 2013, 787)

7 L'analisi di Hill Collins resta tuttavia ancora specista. Citando una intervista a una donna nera, Nancy White, Hill Collins (2004) riprende una analogia sollevata dalla intervistata e afferma: «la donna nera come 'asino' sa che è percepita come un animale. Per contrasto, la donna bianca come 'cane' può essere analogamente disumanizzata, ma può anche sentirsi parte della famiglia, per quanto non sia altro che un animale da compagnia ben tenuto. Il fattore determinante che consente a Truth e White di avere una visione più chiara della loro subordinazione rispetto a quella che hanno gli uomini Neri o le donne bianche è la loro esperienza all'intersezione di strutture di dominio multiple. Sia Truth che White sono Nere, donne, povere. Hanno quindi una visione più chiara dell'oppressione rispetto ad altri gruppi che occupano posizioni più contraddittorie in relazione al potere maschile bianco» (Hill Collins 2004, 109). In questo passaggio la questione di specie è ancora una volta mobilitata per analogia, lo specismo non è pienamente rilevato se non per le sue ricadute sull'umano, e l'animale resta un termine di paragone, pur nel riconoscimento delle differenze di trattamento fra specie diverse.

Il punto di partenza delle analisi intersezionali sono le dinamiche di potere piuttosto che le identità, e semmai il modo in cui le prime, incluse quelle implicite nel linguaggio del soggetto universale della legge, agiscono sulle soggettività sotto la pretesa di una neutralità delle categorie. In modo simile, come abbiamo visto, il femminismo antispecista rigetta l'universalismo e il razionalismo dell'antispecismo, incluso quello dei cosiddetti 'padri fondatori' come Peter Singer e Tom Regan (Timeto 2024) e affronta lo specismo alla radice, o per meglio dire più radicalmente, partendo cioè da una revisione del linguaggio impiegato e delle ottiche dominanti.

L'intersezionalità non è mai solo una prospettiva teorica e un metodo di analisi della dimensione contestuale e relazionale del potere: la pratica informa la teoria, e andare oltre la comprensione delle dinamiche intersezionali significa comprendere anche come trasformarle praticamente. Per questa ragione, il femminismo antispecista, che come tutti gli studi critici sugli animali è orientato alle prassi,⁸ si serve delle analisi intersezionali per intervenire sulle diseguaglianze delle relazioni inter- e intraspecie invece che soltanto per descriverle, focalizzando l'attenzione su un asse della relazione altrimenti trascurato. Dopo aver contestato la logica estensionista e a compartimenti stagni della teoria dei diritti animali, che pure ha il merito di aver interrotto le narrazioni sulle discontinuità radicali tra gli esseri umani e gli altri viventi proprie delle prospettive teoriche di matrice occidentale, studiose femministe e antispeciste come Maneesha Deckha hanno cercato di fare luce sul punto cieco dello specismo anche nelle analisi intersezionali, che continuano a mantenere un focus antropocentrico nonostante spostino l'attenzione dalle uguaglianze alle differenze. I processi di alterizzazione funzionano in modo tale che il genere, la classe, l'etnia si declinano nell'appartenenza di specie, così che l'animalità si carica a sua volta di significati sociali che la rendono diversamente decifrabile e gerarchizzabile: nel continuum della vita animale, alcuni animali (umani e non umani) sono più animalizzati di altri, e considerati più pericolosi, più sfruttabili, più consumabili, o anche più ripugnanti e sterminabili di conseguenza. Dato che, nelle parole di Deckha, «l'umano non è un marcatore stabile di identità, ma uno decisamente contingente sul piano storico e culturale», (2013, 58) solo nel considerare anche lo specismo le analisi intersezionali possono essere pienamente de-essenzializzate alla base e possono essere orientate alla giustizia sociale. Dobbiamo dunque chiederci, con Deckha, perché degradare gli animali se è possibile evitarlo, ma

⁸ In questo in particolare gli studi critici sugli animali, che hanno una origine extra-accademica e mantengono i legami con la politica militante, si differenziano dagli studi umano-animali. Vedi Best et al. 2007.

anche come riconoscere l'unicità di ciascuna 'persona', attributo che non dovrebbe riguardare solo gli umani, in modo da evitare di dare priorità alla lotta e alla liberazione di una categoria a detrimento delle altre. Questo non solo non creerebbe quelle situazioni di competizione fra diritti di specie diverse, quasi che lottare per i diritti degli animali intaccasse la lotta per i diritti umani, considerata prioritaria secondo un ragionamento ancora specista e di certo non intersezionale; consentirebbe soprattutto una ridefinizione radicale del soggetto di legge in una chiave antispecista - che non si limiti cioè a contrapporre la persona (umana) alla proprietà animale ma esca anche da questo ulteriore binarismo. Un aspetto che Deckha ha approfondito nei suoi lavori più recenti come *Animal as Legal Beings* (2021): testo in cui la studiosa elabora un modello transspecie di soggettività legale intesa come *beingness* basato sull'esperienza incarnata, la relazionalità e la vulnerabilità trans-specie.

L'assunzione di un approccio intersezionale al di fuori della tradizione critica dalla quale è emerso comporta anche dei rischi, e tra questi considerare le categorie in modo statico, quasi preesistessero nella loro singolarità, e collegarle in modo additivo; oppure trascurarne le radici storiche, e importare l'intersezionalità in una cassetta di attrezzi non ancora decolonizzata, come nota BillyRay Belcourt (2015). A questo proposito, Claire Jean Kim (2015) offre due 'correttivi' all'antispecismo intersezionale per evitare, da un lato, di perdere il fuoco sulle specificità delle realtà considerate, dall'altro di ricondurre tutto a una dimensione macro-strutturale: per dare rilievo alle relazioni e alla multidimensionalità delle oppressioni, e anche evitare di considerarle a due a due, Kim propone di considerare le sinergie fra oppressioni invece delle loro interconnessioni. Per superare, scrive Kim sulla scorta di Anne McClintock, «il linguaggio meccanico dell'«incastro» serve «una metafora energetica» al posto di una architettonica, che consenta anche di evitare il linguaggio dell'ordine e di mantenere un'apertura verso l'irregolarità e la complessità senza cadere «nella trappola del pluralismo insensato» (Kim 2015, 16).

Questo ci riporta all'importanza dei saperi situati da un lato, e all'antidualismo dall'altro. È anche grazie a questa declinazione 'multioottica' dell'intersezionalità che Kim decostruisce, per esempio, la romanticizzazione (orientalista) delle tradizioni indigene in tema di carne e di caccia: l'idea che una tradizione non possa essere contestata anche se specista dà priorità alla categoria di etnia rispetto a quella di specie, e impedisce anche un dialogo reale con le tradizioni considerate assolutamente 'altre' e così rese statiche e omogenee, di cui si invisibilizzano le pratiche minoritarie. Nel riconoscere l'oppressione di un gruppo è sempre possibile anche riconoscere le differenze fra le esperienze e le pratiche interne a quel gruppo, e dunque sottoporre a critica quelle che, nel medesimo

gruppo per altri versi oppresso, conducono a ulteriori forme di oppressione: riconoscimento e critica possono andare di pari passo e non si escludono vicendevolmente.

L'intersezionalità deve necessariamente porsi come un approccio relazionale: è in questa chiave che andrebbe letto l'invito alla liberazione totale degli studi critici animali e quindi dell'ecovegfemminismo: come una considerazione olistica delle oppressioni, e una tensione alla liberazione che non privilegi i diritti di una specie rispetto a un'altra.

5 Conclusioni: verso una sostenibilità intersezionale

Superando il pensiero dualistico come matrice delle oppressioni animali, ma anche un estensionismo non sufficiente a mettere in discussione il privilegio e gli strumenti di valutazione umani, né i sistemi di sfruttamento che in questi trovano giustificazione, siamo giunte a considerare i vantaggi di una prospettiva femminista intersezionale multioottica per l'antispecismo. Come servirsene, nella pratica? Una possibile direzione è quella di un approccio intersezionale alla sostenibilità intesa come giustizia sociale multispecie. L'ecofemminismo critico di Gaard (2017), per esempio, considera in modo interconnesso e differenziato diverse forme di ingiustizia ambientale e i modi in cui queste si ripercuotono su minoranze, animali non umani, e in generale soggettività subalterne che vivono le conseguenze simboliche e materiali delle discriminazioni causate dallo specismo in relazione ad altre forme di discriminazione, in un modo che è insieme ecosistemico, situato e deantropocentrato. L'approccio dell'ecofemminismo critico, secondo Gaard, può essere utile non solo ad aggiungere tasselli al quadro, ma anche a operare su più piani, e in particolare a porre una serie di domande che aiutano a mettere in relazione il personale con il politico domandandosi per chi e perché, ma anche contro chi e perché, sono implementate certe misure e azioni, riportandoci al monito di Kim (2015) a tenere insieme riconoscimento e critica.

Anche la giustizia sociale multispecie intesa secondo il paradigma proposto da Celermejer et al. (2020) riconosce l'importanza degli sforzi intersezionali dei movimenti sociali ed ecologisti, e piuttosto che celebrare la relazionalità interspecie con il rischio che si trasformi nell'ultimo incantamento dell'Occidente, guarda alle interruzioni delle relazioni quale indicatore di ingiustizia multispecie. Questo consente di coinvolgere anche chi non crede di essere direttamente coinvolto dalle istanze dell'antispecismo ma è ovviamente implicato nelle conseguenze di questi disequilibri. Un buon esempio pratico si trova nel documento *The Sydney Declaration on Interspecies Sustainability* (Probyn-Rapsey et al. 2016) frutto di una convergenza

fra gli studi critici animali e il femminismo antispecista, che inquadra la sostenibilità nei termini della giustizia multispecie per chiedere, fra le altre cose, che l'alimentazione vegana sia inclusa nelle misure sulla sostenibilità messe in atto nei luoghi istituzionali, tra cui l'università, alla quale chi scrive la dichiarazione si rivolge più direttamente. Le argomentazioni impiegate sono complesse, attente a molteplici istanze e rivendicazioni e decisamente non antropocentriche, e per quanto si inizino a vedere i primi risultati in questa direzione,⁹ la strada da fare appare ancora lunga. Concludiamo auspicando quindi un approfondimento del dibattito, ma soprattutto delle misure sulla sostenibilità adottate di conseguenza, che facciano pienamente tesoro del paradigma intersezionale e antispecista qui discusso, secondo il quale gli attori sociali (o naturalculturali) non umani e animalizzati non siano visti solo come portatori di diritti, ma anche e soprattutto come agenti di cambiamento, le cui rivendicazioni non possono più essere considerate secondarie, per le ragioni epistemologiche, etiche e politiche qui discusse.

Bibliografia

- Adams, C.J. (2020). *Carne da macello. La politica sessuale della carne*. Trad. di M. Andreozzi e A. Zabonati. Milano: VandA. Trad. di: *The Sexual Politics of Meat*. London; New York: Continuum, 1991.
- Adams, C.J.; Gruen, L. (2014). *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury.
- Belcourt, B.R. (2015). «Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)locating Animality in Decolonial Thought». *Societies*, 5(1), 1-11. <https://doi.org/10.3390/soc5010001>.
- Best, S. (2012). «The Revolutionary Implications of Animal Standpoint Theory». <http://www.drstevebest.wordpress.com>.
- Best, S. et al. (2007). «Introducing Critical Animal Studies». *Animals Liberation Philosophy and Policy Journal*, 5(1), 4-5. <https://www.criticalanimalstudies.org/wp-content/uploads/2009/09/Introducing-Critical-Animal-Studies-2007.pdf>.
- Braidotti, R. (2023). *Il postumano*. Vol. 3, *Femminismo*. Trad. di S. Aurilio. Roma: DeriveApprodi. Trad. di: *Posthuman Feminism*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- Celermajer, D. et al. (2020). «Multispecies Justice: Theories, Challenges, and a Research Agenda for Environmental Politics». *Environmental Politics*, 30(1-2), 119-40. <https://doi.org/10.1080/09644016.2020.1827608>.
- Cho, S.; Crenshaw, K.W.; McCall, L. (2013). «Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis». *Signs*, 38(4), 785-810. <https://doi.org/10.1086/669608>.
- Cooper Owens, D. (2017). *Medical Bondage. Race, Gender and The Origin of American Gynecology*. Athens: University of Georgia Press.

⁹ Come mostra questa iniziativa avviata nel Regno Unito nel 2021: <https://www.plantbaseduniversities.org>.

- Cudworth, E. (2005). *Developing Ecofeminist Theory. The Complexity of Difference*. Hounds Mills, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.
- Deckha, M. (2013). «Animal Advocacy, Feminism and Intersectionality». *DEP*, 23, 48-65. https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n23/Dep_04.pdf.
- Deckha, M. (2021). *Animals as Legal Beings. Contesting Anthropocentric Legal Orders*. Toronto: University of Toronto Press.
- Donovan, J. (2006). «Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue». *Signs*, 31(2), 305-29. <https://doi.org/10.1086/491750>.
- Eisen, J. (2024). «Analogy and Alterity». Taylor, C. (ed.), *The Routledge Companion to Gender and Animals*. New York: Routledge, 115-37.
- Ferrante, A.A.; Timeto, F. (2025). «La proposta politica degli studi naturalculturali». *Studi Culturali*, 22(1), 7-21. <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1405/116576>.
- Gaard, G. (2017). *Critical Ecofeminism*. Lanham: Lexington Books.
- Gruen, L. (2017). *La terza via all'empatia. Il concetto di coinvolgimento empatico*. Trad. di S. Buttazzi. Casale Monferrato: Edizioni Sonda. Trad. di: *Entangled Empathy. An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*. New York: Lantern Books, 2014.
- Haraway, D. (1995). «Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale». *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Trad. di L. Borghi. Milano: Feltrinelli, 103-34. Trad. di: «Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991, 183-201.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*. Durham: Duke University Press. Trad. it.: *Cthulucene. Vivere su un pianeta infetto*. Roma: Nero, 2019.
- Harding, S. (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Horsthemke, K. (2018). «Critical Animal Studies and Animal Standpoint Theory». *Animal Rights Education*. London: Palgrave Macmillan, 197-216. The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series.
- Hughes, C.; Lury, C. (2013). «Re-Turning Feminist Methodologies: From a Social to an Ecological Epistemology». *Gender and Education*, 25(6), 786-99. <https://doi.org/10.1080/09540253.2013.829910>.
- Kim, J.C. (2015). *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ko, A.; Ko, S. (2020). *Afro-ismo. Cultura pop, femminismo e veganismo nero*. Trad. di feminoska. Milano: VandA. Trad. di: *Aphro-ism. Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. New York: Lantern Books, 2018.
- Matsuoka, A.; Sorenson, J. (2021). «Like an Animal – Tropes for Delegitimization». Khazaal, N.; Almiron, N. (eds), *Like an Animal: Critical Animal Studies Approaches to Borders, Displacement, and Othering*. Leiden: Brill, 101-24.
- Plumwood, V. (2024). *Femminismo e dominio sulla natura. Un percorso verso il sé ecologico*. Trad. di S. Marchesi. Milano: Prospero. Trad. di: *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge, 1993.
- Probyn-Rapsey, F. et al. (2016). «A Sustainable Campus: The Sydney Declaration on Interspecies Sustainability». *Animal Studies Journal*, 5(1), 110-51. <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://www.uowoajournals.org/asj/article/241/galley/239/download&ved=2ahUKEwjKioL3rqGQAxWL8sIHUzsKa0QFnoECB4QAQ&usg=A0vVaw1JIhsTuoobS-2LB6pJDoZR>.

- Slicer, D. (1998). «Towards an Ecofeminist Standpoint Theory: Bodies as Grounds». Gaard, G.; Murphy, P. (eds), *Ecofeminist Literary Criticism: Theory, Interpretation, Pedagogy*. Urbana: University of Illinois Press, 49-73.
- Spiegel, M. (1988). *The Dreaded Comparison. Human and Animal Slavery*. London: Heretic Books.
- Timeto, F. (2024). *Animali si diventa. Femminismi e liberazione animale*. Napoli: Tamu.
- Timeto, F. (c.d.s.). «Dal riconoscimento al coinvolgimento. Epistemologia e politica del punto di vista animale». *Rivista italiana di filosofia politica*, 8.
- Wollstonecraft, M. (1792). *Vindication of the Rights of Woman*. Trad. it.: *I diritti delle donne*. Roma: Editori Riuniti, 1977.
- Zabonati, A. (2012). «Ecofemminismo e questione animale: una introduzione e una rassegna». *DEP*, 20, 171-88. https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n20/16_20_Zabonati_Rassegna.pdf.

