



Oltre la specie, dentro la relazione

Riflessioni etnografiche sulle relazioni multispecie in un rifugio per animali liberi

Beyond species, Within Relation

Ethnographic Reflections on Multispecies

Relations in a Sanctuary for Liberated Animals

Giulia Roti, Università degli studi di Siena

ORCID: 0009-0007-5253-6519; g.roti@student.unisi.it

Abstract: This paper explores how a farm animal sanctuary in Italy embodies emerging forms of new relational ontologies. Following a philosophical and political overview of antispeciesism – and its intersections with anthropological literature and historical transformations – the paper seeks to deepen our understanding of what it means to live and relate in an antispeciesist way. Fieldwork was carried out through both observation and participation in the sanctuary's daily practices, which are rooted in multispecies care and involve the reshaping and re-signification of spaces and knowledges concerning the human–animal relationship. The study offers a situated analysis of the ongoing processes of subjectivation within these spaces and reflects on how contemporary anthropological debates can engage with such practices to critically examine human–animal relations.

Keywords: Farm animal sanctuaries; Antispecism; Ontological relations; Multispecies care.

Introduzione

Il tentativo di ridefinire il rapporto tra umani e non umani nella costruzione della conoscenza non è frutto di una singola corrente, ma il risultato di un intreccio critico tra più traiettorie teoriche emerse negli ultimi decenni. Il pensiero postmoderno (con la sua critica alle metanarrazioni e alle opposizioni binarie) ha aperto lo spazio per una riconsiderazione radicale della relazione tra umano e non umano. La riflessione femminista e postumana – in particolare quella di Donna Haraway – ha spostato l'attenzione dalla separazione ontologica tra specie a un pensiero della co-esistenza simbiotica, della contaminazione e della *response-ability* (Haraway 2003; 2007) in-



troducendo la nozione di soggettività relazionale e situata. Parallelamente, la cosiddetta *svolta ontologica* ha reso centrale la questione della molteplicità dei mondi creati dai possibili modi di esistere (*worldlings*) portando alla luce l'insufficienza di una prospettiva naturalista unica per descrivere la varietà delle relazioni cosmologiche tra esseri viventi (Viveiros de Castro 2019; Descola 2005 [2021]; Blaser, de la Cadena 2018; Kohn 2013). All'interno di questo panorama che esplora la dimensione multispecie si delineano approcci differenti che, pur divergendo nei presupposti teorici, concorrono a decostruire l'eccezionalismo umano, aprendo lo spazio per una riconSIDerazione radicale delle forme di coesistenza e una visione integrata di ciò che è il vivente (Ingold 2000).

Queste tensioni teoriche hanno preparato il terreno per l'emergere dell'etnografia multispecie, che ha portato ulteriori strumenti per problematizzare le forme di coabitazione tra esseri appartenenti a specie differenti, restituendo agency al non-umano e proponendo una lettura della conoscenza come pratica incorporata, situata e interspecie (Kirksey, Helmreich 2010; Haraway 2003; 2007).

L'approccio multispecie assume una chiara valenza politica: non si tratta soltanto di riconoscere l'alterità non umana, ma di costruire relazioni di corresponsabilità, che si oppongano alle logiche produttive e gerarchiche del pensiero neoliberista. Concentrarsi sui molteplici modi in cui si realizza il *divenire con* altri esseri viventi significa impegnarsi in una pratica al tempo stesso etica e politica, fondata sul riconoscimento degli spazi relazionali in cui prende forma una rivoluzione ontologica, che mette al centro la cura, la reciprocità e la co-costruzione di futuri condivisi. In questa cornice teorica, l'alterità animale assume un ruolo centrale, non più relegata a oggetto simbolico, risorsa economica o riflesso dell'umano, ma riconosciuta come presenza viva, agente e co-costitutiva nelle relazioni che plasmano i mondi condivisi.

Se in passato, nel contesto della contadinanza occidentale, il cosiddetto patto domestico permetteva di riconoscere legami co-costruiti nel tempo e di interpretare la domesticazione come un'alleanza fondata su logiche del dono, del sacrificio e del debito (Stépanoff 2024, pp. 387-401), oggi tale patto appare profondamente compromesso. L'avvento dell'agricoltura industriale e delle logiche estrattiviste dell'agribusiness – un insieme complesso e opaco di politiche, industrie e infrastrutture – ha infatti trasformato molti animali da soggetti di una relazione condivisa a oggetti di sfruttamento intensivo. La solidarietà multispecie, l'immaginario di una partecipazione multi-agente e la capacità di costruzione intersoggettiva dell'esperienza (Ivi, pp. 144-168) sono quasi impossibili da conciliare con la realtà rappre-



sentata dall'allevamento, al cui interno si trovano la maggior parte degli animali addomesticati.

Il presente contributo si propone, quindi, di interrogare criticamente la nostra relazione con gli animali addomesticati in un contesto segnato dal paradigma politico ed economico del neoliberismo, concentrandosi sulle forme relazionali interspecifiche alternative che prendono vita nei rifugi e nei santuari per animali liberi.

Quando parliamo di rifugi e santuari per animali liberi ci riferiamo a luoghi abitati da piccoli gruppi o collettivi antispecisti e specificamente dedicati alla cura e all'accudimento di animali sottratti ai circuiti della produzione e del consumo. Gli *animali liberi* di queste realtà sono animali usciti dalla classificazione DPA (destinati a produzione alimentare), sottratti dall'Asl stessa per maltrattamento o, come capita, liberati dagli allevamenti tramite l'azione di gruppi attivisti. In Italia molti rifugi e santuari per animali liberi fanno parte di una rete nata nel 2010, regolata da un manifesto volto a normativizzare queste strutture. Il rifugio al centro di questa ricerca non aderisce formalmente al manifesto, principalmente per ragioni legate alla concezione delle soggettività e alla definizione degli spazi. Considerare la rete come composta esclusivamente dai soggetti che hanno aderito sarebbe riduttivo: la solidarietà e il supporto reciproco tra rifugi vanno oltre ogni formalizzazione, contribuendo tutti a un'opposizione concreta al sistema allevamentario.

Il mio coinvolgimento si è sviluppato attraverso un'esperienza prolungata di volontariato, con permanenze di durata variabile – da alcuni giorni a diverse settimane – distribuite lungo un arco temporale di oltre un anno. Nel corso della ricerca sul campo, non sono state condotte interviste strutturate: la conoscenza è emersa attraverso la partecipazione quotidiana a momenti di confronto e dibattito con interlocutori profondamente coinvolti nel lavoro di cura, spesso affaticati dalla necessità di giustificare costantemente le proprie scelte. La posizione di volontaria da formare ha favorito una relazione dialogica fondata sull'impegno di lavoro condiviso, che ha reso possibile una co-produzione situata del sapere. Questa modalità di ricerca è il frutto di un adeguamento al contesto, all'interno del quale il sapere accademico veniva percepito come parte di un dispositivo di dominio antropocentrico: uno strumento storicamente utilizzato per giustificare la sperimentazione sugli animali nei laboratori e, più in generale, la soggiogazione sistemica delle altre specie attraverso il linguaggio della scienza e delle istituzioni.

In questo tempo e spazio, le soggettività umane e non mi hanno insegnato chi erano e, soprattutto, come relazionarmi a loro: un processo lento, fatto di apprendimento reciproco, presenza e ascolto emotivo, che ha continuamente messo in discussione le coordinate antropocentriche del mio comportamento.



Fratture nel logos antropocentrico: santuari e rifugi per animali liberi

Nella gran parte delle società occidentali, tutto ciò che non è umano rientra nella categoria delle “specie”, un concetto emblematico nelle filosofie contemporanee legate alla logica normativa ed etica dell’antropocentrismo forte che contraddistingue il contesto euro-americano (Callicott 1999). Il termine *specie* deriva da *specere*, ossia osservare, scrutare, e rimanda letteralmente all’idea che vedere significa anche pensare e attribuire senso (Haraway 2016, p.18). Non si tratta, quindi, solo di un sistema tassonomico, ma di un costrutto culturale che riflette un modo specifico di rapportarsi agli altri esseri viventi. Inoltre, se da un lato la distinzione in specie favorisce il riconoscimento di identità e peculiarità comportamentali (aprendo la strada a una responsabilità etica comunitaria situata), dall’altro assume la forma di una discriminazione che privilegia sistematicamente gli esseri umani a discapito del resto del vivente, giustificandone lo sfruttamento e la negazione degli interessi morali sulla base di criteri biologici arbitrari. Tale discriminazione viene problematizzata nel corso degli anni Settanta, culminando nella concettualizzazione dello *specismo*.¹ Peter Singer, con *Animal Liberation* (1975), introduce il termine nel dibattito filosofico internazionale, inaugurando l’antispecismo di prima generazione (Bertuzzi 2018). La questione animale viene affrontata da una prospettiva utilitarista, orientata alla riduzione della sofferenza e fondata sulla capacità di provare dolore come criterio di considerazione morale. Questa impostazione – pur rivoluzionaria all’epoca – non metteva realmente in discussione le strutture sociali ed economiche dello sfruttamento animale, mantenendo un approccio individualista e distante da una visione intersezionale delle oppressioni. Solo successivamente, con l’emergere dell’antispecismo di seconda generazione, il dominio sugli animali inizia a essere considerato non solo un errore morale, ma un effetto sistemico di poteri economici, culturali e simbolici. Questo ripensamento ha aperto al dialogo con prospettive postumaniste e critico-ecologiche, accomunate dal rifiuto del criterio di specie come fondamento etico e politico, e con il femminismo intersezionale, la teoria post-coloniale, l’ecologia radicale e le critiche al capitalismo neoliberale (Ivi, pp. 18-19). L’antispecismo è un progetto radicale di giustizia sociale, contro-egemonico e conflittuale, in rottura con l’animalismo tradizionale (allineato all’ordine vigente dei rapporti), che, oltre a rifiutare il dominio animale, costituisce un dispositivo simbolico ed emotivo,

¹ Il termine descrive la discriminazione sistematica fondata sull’appartenenza di specie, analoga a razzismo o sessismo (Ryder 1970).



articolando nuove soggettività politiche e forme di azione collettiva (Ivi, pp. 163-165). Questa prima ricerca di giustizia interspecifica richiede però il superamento della barriera artificiale tra umano e non-umano, in favore di un'etica più inclusiva e non antropocentrica (Andreozzi, Caffo 2012). In termini pratici, significa riconoscere che gli animali non umani possiedono capacità tali da renderli titolari di interessi e agency – come il desiderio di vivere liberi – e che tali interessi devono essere considerati nelle nostre scelte, anche rivedendo le pratiche relazionali derivate dalla gerarchia specista moderna.

L'antispecismo non sfida l'antropocentrismo solo teoricamente, ma si costruisce nei rapporti quotidiani, nei consumi, nei corpi, nelle alleanze e nei luoghi in cui si esperisce. Ne derivano risposte sociali situate, guidate da processi di risignificazione e messa in discussione delle strutture culturali, politiche ed economiche antropocentriche, che hanno portato alla creazione di rifugi e santuari antispecisti per animali liberi. In Italia, rifugi e santuari per animali liberi all'interno e fuori dalla rete si sono impegnati a normativizzare le loro strutture. Inizialmente classificati come "allevamenti", nonostante le pratiche non produttiviste e l'assenza di zootecnia, la loro battaglia per il riconoscimento giuridico mirava a modificare le norme vigenti sugli animali non d'affezione. Questa battaglia legislativa implicava, però, una sfida ancora più difficile: ridefinire concettualmente l'individuo animale fuori dalla semiosfera che lo identifica come prodotto, risorsa o scarto.

Un dato rilevante per comprendere questa necessità di ridefinizione emerge sicuramente dal fatto che l'interlocutore istituzionale principale di tutti i rifugi e santuari è il Ministero della Salute.² Dentro questo quadro legislativo d'interpretazione, nel quale i santuari sono costretti a operare, gli animali sono considerati principalmente in termini sanitari, legati alla sicurezza alimentare, e il loro benessere come esseri senzienti non è preso in causa. Dal 2012, questi spazi iniziano a chiedere che gli venissero concesse banche dati separate da quelle DPA, l'abolizione della marchiatura auricolare e la predisposizione di procedure veterinarie alternative alla veterinaria zootecnica. Nel corso degli anni, in attesa di un cambiamento normativo, molte pratiche sono state realizzate attraverso deroghe informali e strategie interne sviluppate autonomamente dai rifugi. Una svolta avviene con il Decreto 134 del 5/08/2022, in recepimento di un Regolamento europeo: viene istituita una banca dati alter-

² Che il principale interlocutore istituzionale dei rifugi sia il Ministero della Salute riflette un approccio medico-veterinario centrato sulle zoonosi, come evidenziato da Irus Braverman in *More than One Health: Humans, Animals, and the Environment Post COVID* (2022). Tale prospettiva riduce le relazioni interspecie alla trasmissione di malattie, privilegiando i rischi sanitari rispetto alle complesse interazioni reciproche tra specie.



nativa che riconosce le specificità dei santuari, permettendo di escludere gli animali dalla categoria DPA. Questo atto normativo apre una riflessione più ampia sul carattere non profit di queste strutture e sul loro significato nel panorama politico-sociale.

L'antispecismo politico contemporaneo, per come è declinato all'interno dei rifugi antispecisti, mira a delegittimare le strutture socioculturali e le pratiche materiali che sostengono lo specismo, perseguiendo un processo di emancipazione e differenziazione (Filippi 2012, pp. 200-201) che parte proprio dal far uscire l'animale dal sistema e creare una distinzione normativa (e ideologica) orientata alla ridefinizione della pratica e delle soggettività coinvolte (Boni 2006). Inoltre, dal punto di vista territoriale i rifugi si insediano spesso in ex-spazi produttivi – allevamenti, parchi, riserve – e si strutturano come Onlus, sostenendosi con attività formative e culturali. In questo modo, si appropriano degli strumenti e dei luoghi della produzione intensiva sottraendogli lo spazio materiale d'esistenza, oltre che quello simbolico, rinascendo sulle rovine capitaliste (Tsing 2021). Questi spazi riarticolano, quindi, molteplici piani della significazione con la volontà di sovvertire le norme legate a questa convivenza.

L'interesse di questa ricerca era, dunque, esplorare come si realizzano ed esprimono proprio queste pratiche legate alla relazionalità antispecista dentro un rifugio e come si restituisce, formalmente e informalmente, l'agency all'individuo animale. La presente riflessione è il risultato di una ricerca etnografica condotta all'interno di un Rifugio per Animali Liberi, situato in Toscana, su quale stravolgimento epistemico si realizzi all'interno di questi particolari spazi del movimento antispecista e come questa forma di *relatedness* (Carsten 2000) sia parte di un potenziale cambiamento della relazionalità con il non umano che si situa fuori dal paradigma antropocentrico occidentale.

Quale animalità dentro i rifugi antispecisti?

Un efficace punto di partenza per comprendere meglio la prospettiva interna ai Rifugi è il Manifesto della Rete dei Santuari e dei Rifugi, reperibile sul sito AnimaliLiberi.org. Nel Manifesto i rifugi sono infatti definiti come:

un luogo di accoglienza per animali ex-da reddito in cerca di una casa, che nasce quindi in risposta ad una emergenza. Si trovano infatti rifugiati all'interno della struttura generalmente cavalli, asini, mucche, maiali, capre, pecore, galline, anatre e tutte le altre specie che l'uomo ha creato e selezionato per un proprio obiettivo, un proprio utilizzo, peggiorando sempre la loro qualità di vita, oltre che privandoli della libertà.



Fin dalle prime righe, i rifugi e santuari per animali liberi si presentano come spazi di controcultura che risemantizzano l'individuo animale, in cui si pratica una critica dell'antropocentrismo colpevole di aver condotto la terra alla situazione emergenziale. Nelle rappresentazioni di chi li anima, i rifugi e santuari per animali liberi offrono spazi di riflessione sul destino della storia umana, mettendo in discussione il dominio antropocentrico che assegna valore e risorse solo agli esseri umani. La liberazione delle soggettività animali da questo dominio, nella pratica antispecista dei rifugi, coincide con la costruzione dell'individualità animale stessa. Le individualità *liberate* nei rifugi diventano soggetti capaci di creare un proprio percorso, ospiti (definizione del manifesto) all'interno di enclave critiche rispetto al contesto simbolico e materiale del consumo animale, cioè gran parte del mondo globalizzato.

Questi animali sono classificati, come avevo già accennato, sia dal sistema interno ai santuari sia da quello esterno, come non DPA. Sono, ironicamente, identificati attraverso la stessa logica classificatoria che, pur volendo proteggerli, li vincola a una condizione paradossale: esclusi dal ciclo produttivo ma comunque inscritti in un sistema che continua a definirli in base alla loro (non) destinazione alimentare. Una classificazione che, pur garantendo loro la salvezza, li costringe dentro i confini del rifugio, senza una reale prospettiva di uscita da un regime di eccezione permanente. O così sembrerebbe a primo acchito, poiché nella realtà la lotta per la costruzione di soggettività libere all'interno di questi spazi avviene anche tramite istanze rivolte all'esterno proprio come dimostra il tentativo di ottenere una regolamentazione legislativa separata dagli allevamenti.

Nei rifugi la risemantizzazione della storia prende una piega inclusiva di tutte le realtà circostanti, talvolta persino animale-centrica, che sostiene (inconsapevolmente) la divisione. Nella Carta dei Valori della Rete dei Rifugi e Santuari italiani, all'articolo II si legge: “[...] Grandi recinti con poche divisioni, solo quando sono strettamente necessarie”.³ In antitesi alla strutturazione dei canonicci allevamenti, che prevede gabbie distinte, gli spazi dei rifugi prevederebbero (uso il condizionale perché le realtà sul territorio differiscono molto nella gestione, anche in relazione alle costrizioni spaziali) aperture e relazioni che rimandano a un ambiente vissuto cooperativamente tra forme di vita differenti per “natura”. A questo proposito, infatti, si propone anche una visione propria di ciò che è “naturale” dell’essere animale e, per prevenire lo “snaturamento”, il metodo da adottare per tutte le associazioni della rete è la sterilizzazione. L’articolo IV cita:

³ Estratto ripreso dal sito www.animaliliberi.org, consultabile alla sezione Carta dei Valori (consultato il 12/12/2024).



Le nascite devono essere assolutamente bloccate. L'obiettivo principe 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. L'addomesticamento ha creato molto spesso animali con gravi problemi psico-fisici e per loro rispetto deve essere posto un rimedio, evitando nascite consapevolmente sofferenti.⁴

In questo estratto, la dipendenza generata dalla domesticazione è letta come un progetto di selezione genetica adattato su misura alle esigenze umane e che non ricerca in questo processo nessuna relazione di mutuale utilità. L'ibridazione e la selezione sono pratiche della zootecnia moderna che i santuari contrastano, contribuendo al concepimento dell'idea di una "natura" originaria dell'animale che è stata danneggiata dall'uomo. A conferma di ciò, anche la frase successiva dell'articolo: "Ogni animale selvatico è frutto di un'evoluzione naturale, ed è lì che dobbiamo tutelare e difendere la riproduzione". Tale enunciazione, a sostegno di una fantomatica originarietà naturale, si presenta in contrasto con una narrazione della relazione come *becoming with* (Haraway 2007) e rischia di produrre una nuova separazione – su principi patocentrici – che limita i ruoli attivi nella sfera di socialità condivisa con gli esseri umani (Mancuso 2021) e nell'ambiente. È evidente, d'altra parte, come la relazione con gli animali da allevamento abbia inciso profondamente sul nostro impatto ecologico: la presenza di miliardi di questi animali prevede la costruzione di spazi tramite deforestazione e conseguente diminuzione della fauna selvatica. Seppur fallace e problematico, il tentativo di salvaguardare la "natura" degli animali selvatici come quello descritto nel manifesto partecipa alla messa in discussione di un ordine antropocentrico. La questione urgente è, infatti, interrogarsi su chi sono questi animali, su come e quanto la nostra disposizione dei loro corpi li ha cambiati, plasmati in mezzi di produzione/riproduzione e merci, e sottratti da quella dimensione condivisa, portando avanti una riflessione che metta in risalto l'interspecificità di tutto l'esistente. Il riconoscimento di una giustizia ecologica e sociale interspecie impone all'essere umano un maggiore grado di responsabilità verso l'ambiente da cui dipende, intrecciando l'esigenza di ridefinire l'animale con quella di decentrare l'uomo dalla sua posizione egemonica e riflettere sulle conseguenze antropiche del suo operato.

Il tentativo pratico e quotidiano dei rifugi è proprio questo in parte, conoscere gli individui animali fatti uscire dalla condizione di sfruttati invisibili, di oggetti

⁴ *Ibid.*



passivi e prodotti antropici. Ciò può avvenire solo tramite la costruzione di una relazionalità che reinserisce l'animale nell'agency significativa, aspirando a un'orizzontalità nella cooperazione con l'alterità. I Rifugi sono quindi alla ricerca di un ordine del mondo funzionale alla costruzione di queste nuove relazioni, oltre che alla scoperta di una rinnovata *animalità*. La complessità di questo intento si riflette proprio nella quotidianità di queste relazioni che aggiustano e adeguano le pratiche, gli spazi e i tempi condivisi con la fluidità necessaria a quello che è l'inizio di un percorso di acquisizione e produzione di conoscenza situata.

Conoscere l'altro animale

Gli spazi di cui andrò a parlare, ai quali ho avuto accesso in qualità di osservatore e oggettivatore partecipante, sono stati per me luoghi di esperienza vissuta e condivisa. È proprio dall'immersione quotidiana nella vita del rifugio, dal contatto diretto con le pratiche e le relazioni che lo animano, che è maturato il senso della pratica (Bourdieu 2005).

Ho trascorso all'interno di un rifugio, situato in Toscana, un periodo da volontaria con permanenze di durata variabile – da alcuni giorni a diverse settimane – distribuite nell'arco di oltre un anno. Le soggettività, umane e non, hanno dovuto insegnarmi chi erano ma soprattutto come relazionarmi a loro, cosa li feriva e cosa li poteva aiutare, come parlare e come agire. Ho dovuto imparare a muovermi su un nuovo piano del rispetto per valori relazionali in cui mi ero, forzatamente, inserita. Mi sono trovata ad affrontare il mio stesso *antropodiniego* (D'Orsi 2021, p. 11) e non ci è voluto molto, dopo aver cominciato a stare a contatto con gli animali (contatto a cui non ho avuto accesso immediatamente, ma dopo diverse visite di familiarizzazione reciproca), perché si manifestasse una dissonanza cognitiva in me. Dal primo giorno che ero andata a fare un sopralluogo, i sensi di colpa derivati dall'ascolto dei racconti sui vissuti di sfruttamento degli animali presenti e una curiosità trasformativa mi hanno subito fatto pensare che cambiare alimentazione avrebbe aiutato a comprendere meglio, ma non finì lì. Questa percezione di dissonanza era sollecitata da frasi, spesso non rivolte alla mia persona, ma anche manifesti, disegni, volantini, immagini di ogni tipo che tappezzavano lo spazio del rifugio.

Conoscevo almeno alcune delle lotte di cui parlavano, le storie di resistenza raccontate, ma non ne avevo mai vissuta una così intensamente quanto loro. Lo comprendo anche quando, durante la nostra prima visita, Ale – un bambino di circa nove anni, figlio di una volontaria abituale del Rifugio – commenta la situazione dei bovini dell'industria del latte con un'esclamazione “la Parmalat è il demonio”. Ad un certo punto del percorso l'antropologia non mi sembrava



più il sapere radicale della decostruzione, mi parve di averla idealizzata e depoliticizzata e che, dall'esterno, fosse interpretata come un forte dispositivo di potere antropocentrico. Necessitavo più che mai un confronto con la diversità di percorsi dei miei interlocutori, soprattutto per capire chi fossero esattamente i miei interlocutori, se sarei stata capace di integrare la componente multispecie nel lavoro di ricerca. Diventare volontaria è stato un atto trasformativo e plasmante del percorso etnografico, non solo per la partecipazione e l'accesso a pratiche e spazi che questo ruolo favorisce, ma anche per inserirmi in un campo di relazioni inesplorate su molteplici livelli, anche quello epistemologico.

Il Rifugio è gestito da una coppia, che abitava accanto a quello spazio ben prima di renderlo un rifugio per animali liberi ma che già al tempo erano sia vegani che antispecisti. Lei, alla quale mi rivolgerò d'ora in poi con l'abbreviazione D., si definisce come attivista transfemminista e antispecista. Nella libreria del rifugio trovo testi come *Sexual Politics of Meat* di Carol J. Adams, un'edizione speciale per il 50° anniversario della prima uscita, il *Manifesto Queer Vegan* di Rasmus R. Simonsen, libri su libri di Paul B. Preciado, oltre che gli scritti canonici degli anni Settanta, a dimostrazione di una profonda convinzione che lo sfruttamento e l'oppressione abbiano un'origine comune. D. non potrebbe definirsi antispecista senza menzionare il transfemminismo. Si impegna nel creare eventi che comprendono la partecipazione di collettive legate al transfemminismo, alla lotta indigena contro l'espropriazione terriera e alla resistenza anarchica. Per D. nessuna di queste lotte può funzionare da sola, l'intersezionalità che esprime con le sue scelte (che si realizzano nello spazio multispecie del rifugio e che lo plasmano, inevitabilmente) aspira alla convergenza di queste istanze. Ma l'apertura del Rifugio, per D., è stata tutt'altro che una scelta dettata dal desiderio di realizzare un posto di convergenza: “Il rifugio nasce come una necessità per fermare una macchina di sterminio, per non far riaprire l'allevamento intensivo, era una scelta obbligata per me... se non fossimo rimasti noi sarebbe tornato Amadori”.

Durante la cena del nostro primo incontro, che includeva una visita guidata al rifugio, D. mi racconta che lo spazio in cui oggi si trova la struttura che ospita il Rifugio era in origine un ex allevamento intensivo di tacchini, destinato alla produzione per Amadori, con forniture per Coop e, secondo lei, anche McDonald's. Il terreno non apparteneva agli allevatori delle tacchine, ma era di proprietà di un uomo della zona, che lo dava in gestione per le attività di allevamento. Ogni tre mesi, circa 40.000 tacchine venivano allevate e macellate. Dopo un lungo periodo di riflessione e raccolta di informazioni, lei e il compagno, ormai vegani da anni e militanti negli ambienti anarchici, decidono di intervenire ed entrare nel capannone, dal quale prelevano due tacchini che portano con sé nel casale adiacente, dove vivevano. Una volta liberate, iniziarono a prendersene cura: vennero alimentate in modo adeguato, mi dicono, e



lasciate libere di muoversi. Nel giro di due mesi, il cambiamento fu reso evidente e documentato: online vennero pubblicate immagini che confrontavano lo stato iniziale delle due tacchini con quello successivo. All'arrivo erano anemiche, quasi completamente prive di piumaggio, conseguenza delle condizioni estreme in cui vivevano – al chiuso, sotto ventilazione forzata e luci artificiali attive 24 ore su 24, nutriti attraverso sistemi automatizzati.

In seguito, anche grazie alla pressione esercitata dagli attivisti e da cittadini del territorio, l'ASL intervenne e chiuse temporaneamente lo stabilimento. Fu a quel punto che decisero di occuparlo, iniziativa che durò circa un anno. L'occupazione si concluse quando il proprietario accettò di affittare loro il terreno. Le due tacchine salvate, chiamate Gina e Lisa, rimasero le uniche sopravvissute di tutto l'allevamento Amadori.

Questa storia così densa di implicazioni etiche, politiche e affettive, ha costituito in parte il contesto vivo e trasformativo in cui si è radicata la mia esperienza. Se è vero che il partner non precede l'incontro (Haraway 2006, p. 4), gli animali che ho conosciuto al Rifugio non li avevo mai visti prima d'allora perché per me erano sempre esistiti in altre forme. Quali forme e quale narrazione dell'animale, quindi, guidava la mia percezione e il mio immaginario all'inizio di questo percorso? Per parlarne utilizzerò una storia, la storia di un pollo nudo.

Un mio amico, insegnante delle elementari, pone sempre questa domanda ai suoi studenti: ‘chi ha visto un pollo nudo?’ E loro alzano tutti la mano. Il pollo nudo è quello del supermercato. Lo vedono solo così il pollo la maggior parte dei bambini. Nel loro immaginario non esiste il pollo vivo e quindi vestito, tutti hanno visto il pollo nudo. (Eleonora, diario di campo, 21 marzo 2023)

Attraverso le parole di Eleonora, la conoscenza moderna del pollo passa direttamente per la reificazione, è ormai abbandonata l'immagine della fattoria sui verdi colli, per apparire nella sua forma più visibilizzata: il pollo del supermercato, in forma di coscia, petto, ali e zampe ma senza piume. La relazione di conoscenza dell'animale è data, oggi, dalla naturalizzazione della sua esistenza come prodotto di consumo, dimostrando come gli oggetti epistemici (quali le relazioni) siano inseparabili dal processo di costruzione della conoscenza (Strathern 2018, p. 25). Il passo necessario è quello di comprendere le relazioni non come semplici intermediari fra entità distinte che rimangono intatte anche al momento del contatto ma, invece, come entità uniche, costruttrici di persone e individui. Lo dimostra “la svolta dell'antropologia interspecie come istanza mirata” (Strathern 2020, p. 173) che evidenzia una crescente consapevolezza della nostra immersione nelle connessioni interspecifiche e del loro impatto sulle relazioni che si situano lungo il continuum natura-cultura.



Spazi relazionali, fisici e simbolici

Il contatto con gli individui umani e non umani ha modellato il mio approccio durante quello che è stato un percorso di acquisizione di senso reso possibile dall'esperienza come volontaria nella gestione quotidiana degli spazi abitati del Rifugio, ed è proprio tramite questa relazione che ho co-costruito le conoscenze all'interno dello spazio che ho osservato. Questo particolare apprendimento multispecie (Nadal, Peers 2022, pp. 7-13) comportava differenti incarichi a diretto contatto con gli ospiti animali e implicava l'incorporazione di una nuova prossemica spaziale e individuale. Per arrivare al dunque, alla terza volta che li incontro vengo iniziata alla cura degli animali. Arrivo al rifugio, nell'ottobre 2022, la sera prima rispetto a quando è previsto il mio primo turno e alle 7 del mattino mi alzo per fare colazione. Biscotti, chiaramente vegani, e caffè. Poco dopo arriva D, fumiamo e si parte.

Gli spazi di cura del rifugio riflettono ancora molto del loro utilizzo passato: sui soffitti altissimi sono ancora appese le luci al neon, adesso spente e impolverate; i ganci nelle anticamere dei capannoni, ormai arrugginiti, sono ancora visibili. I capannoni sono quasi al buio, le finestre servivano a poco durante l'allevamento e, per questo, sono così piccole da costringere a lavorare in una condizione permanente di semi-buio. Non sono più spazi dove si svolge la vita quotidiana dell'animale ma stallaggi, dove dormire al sicuro prima di uscire.

Il giro consiste in passaggi precisi, modificabili solo in situazioni di necessità particolare, e prevede un itinerario ben scandito che consiste in una sequenza organizzata di operazioni: distribuzione del fieno e della crusca ai diversi animali secondo capanno e tipo di alimento; apertura di recinti e capanni; supervisione della somministrazione del cibo (per controllare che mangino tutti o che non ci sia prevaricazione); pulizia e raccolta dei rifiuti organici nei luoghi di stoccaggio; infine, rifornimento finale e sanificazione degli strumenti di lavoro.

Ai gesti quasi automatici guidati da esigenze pratiche si affiancano tecniche corporee e di visualizzazione degli spazi, difficili da acquisire senza una relazione continuativa e ciclica con l'ambiente e la vita che li inabita. Senza esperienza gli spazi appaiono immensi e i compiti base, come pulire o sistemare il fieno, restano caotici. Prestare attenzione a odori e consistenze – riconoscere una balla di fieno ammuffita o rifiuti organici atipici – costituisce un atto di cura interspecifica e favorisce interpretazioni specie-specifiche di situazioni e comportamenti (Posderek 2000, p. 146).

Ad esempio, ogni capannone richiede un minimo di 30 minuti per le operazioni di pulizia. Quello delle capre però richiede almeno un'ora, perché le



capre producono palline fecali che vanno raccolte in un mucchio prima di poter essere spalate e caricate. Le tecniche del corpo da acquisire e perfezionare, affinché si velocizzino i tempi del lavoro di cura dello spazio e degli animali, sono molteplici: la presa della pala; la visualizzazione e il posizionamento della giusta quantità di cumuli di fieno, in termini di larghezza e lunghezza; la raccolta e il sollevamento della forca col fieno; il posizionamento del carretto per l'entrata dalle porte. Sono tutte tecniche escogitate al fine di migliorare la performance della gestione della cura, tenendo a mente il benessere animale. Le feci si ripuliscono ogni giorno, il fieno deve avere sempre gli stessi cumuli posizionati in modi e punti strategici per evitare conflittualità tra individui e garantire abbastanza nutrimento per tutti, rispettando esigenze particolari di alcuni. Tramite questa attenzione si contribuisce a costruire una realtà nella quale gli individui animali vengono considerati non come un gruppo eterogeneo, ma come una comunità dalle differenti esigenze. Un altro esempio tratto dall'osservazione delle relazioni nel rifugio può tornare utile per comprendere l'importanza della gestione degli spazi di cura. Durante il secondo giorno di esperienza da volontaria ho infatti "scoperto" perché i recinti nei quali si trovano, rispettivamente, due asini e due bufali devono essere aperti a giorni alterni. Quel mattino mi avviavo da solo ad aprire la recinzione, e dopo aver aperto i bufali del primo appezzamento recintato mi stavo dirigendo verso il secondo, avendo scordato che l'apertura di entrambi non dovesse mai avvenire in contemporanea – informazione che mi era stata data il giorno prima. In quell'occasione, D. mi fermò in tempo: "non puoi aprirli ormai, altrimenti si ammazzano con Marcel". Le chiesi in che senso "si ammazzano" e mi rispose che "non lo so perché ma Lucifer non può sopportare Marcel, ogni volta va a mordergli la coda. Non c'è possibilità di convivenza". Ridacchiò, e ridacchiai anch'io, tra curiosità e stupore per questa relazione dalle motivazioni poco chiare. In un certo senso i loro desideri di relazionarsi o di non relazionarsi riescono a modellare gli spazi di gestione del rifugio, facendo emergere la dimensione multi-agente nella produzione di limiti, confini e narrazioni. Gli animali, al Rifugio, sono considerati individui con ruoli specifici e partecipano a una logica di interdipendenza, svolgendo compiti simbolici e materiali; come mi spiegava riguardo alla distribuzione del fieno sulle zone secche, "così loro la fanno sulle zone secche e il campo si concima e torna fertile, non smette di crescere".

I lavoro di cura genera sensazioni e movimenti inusuali: si incorpora l'ambiente, le distanze e le esigenze dell'animale, regolando automaticamente il comportamento nel rispetto della sua soggettività, anche quando parzialmente incomprendibile. Lo dimostra anche la storia di un caprone di nome Skywalker, la cui storia ho annotato sul mio diario di campo:



29 marzo 2023. Oggi D. mi ha raccontato che è successa una cosa bruttissima. All'inizio ha esitato a dirmelo, parlava della morte di Faustino⁵ insieme ad Eleonora e diceva cose tipo "noi pensiamo che sia stato quello, il giorno dopo lo abbiamo trovato in terra nella stalla". Le ho chiesto che è successo a Faustino e a bassa voce mi ha detto "Eh... Skywalker lo ha ucciso. Probabilmente lo ha tirato su con le corna e lo ha buttato a terra... ora aspettiamo l'autopsia" ed Eleonora aggiunge "Quindi adesso è in punizione". Chiedo a D. in che senso sia in punizione e mi dice "Ora è nel recinto che sta in mezzo al terzo e quarto capanno, da solo. Così evitiamo che ferisca altrœ. D'altronde lui è così".

Quando D. dice che Skywalker "è così" sottintende due dimensioni: lui è un caprone e quindi, di natura, territoriale e che lui, come *individuo*, è irascibile. L'individualità si forma in un continuum co-evolutivo con gli ambienti sociali e biologici che la generano e la plasmano; perciò, va sempre osservata nel network di relazioni in cui si inserisce, indagando quella che Kohn (2008, p. 7) chiama "ecologia del sé". Ogni tentativo di conoscere l'altro si costruisce attraverso mediazioni culturali e normative che rispondono a specifici orizzonti di senso e la conoscenza che deriva da questo processo non è mai neutra: è orientata, proiettiva e spesso finalizzata alla gestione dell'alterità. In quest'ottica, percezioni e significati non si unificano in un'unica ecologia o natura dei soggetti, ma danno forma a molteplici mondi, ciascuno composto da *nature in divenire* (Ingold 2024). Applicare questo sguardo a Skywalker significa riconoscere la complessità della sua soggettività composita: relazionale e singolare, sociale e "naturale". È proprio per rispetto di questa natura polifonica (Daston 2024, pp. 82-83) che si è reso necessario proteggerlo da contesti in cui la sua presenza avrebbe potuto generare tensioni o scontri, affermando così una forma di cura che passa anche per il contenimento.

All'inizio mi sembrò un'incarcerazione, uno strumento di controllo antropomorfizzante che presupponeva che Skywalker fosse in grado di capire e pentirsi. Più tardi ho rielaborato la mia lettura del fatto: Eleonora sbagliava a definirla una punizione, la reclusione di Skywalker era diretta anche a donargli uno spazio proprio di cui, evidentemente, aveva bisogno (a sostegno di una consapevolezza agentiva dell'animale). A Skywalker non era stato sottratto alcun diritto, perché si sarebbe cercato di reintegrarlo per ragioni pratiche e perché è stata trovata una soluzione che rispettasse le sue esigenze e quelle della comunità. Nel rifugio le soggettività curanti seguono un'etica relazionale basata su una pluralità di principi, anche contrastanti, generati in modo comunitario (Callicot 1999, pp. 1-24) e che si producono tramite la "embodied experience

⁵ Nome della pecora deceduta.



of everyday entanglement in relations of care, attention, and subjection” (Govindarajan 2015, p. 505). Si produce allo stesso tempo l’individuo animale e il rapporto di ascolto che permette di imparare ad avere coscienza della propria e altrui materialità corporea e delle esigenze che questa comporta. Le relazioni interne al Rifugio non sono facili da gestire: rapportarsi ad altri è un’azione complessa che comporta riflessività e *attentiveness*, come forma di cura che stravolge la conoscenza relazionale e trova le sue risorse nella responsabilità condivisa della vita comunitaria quotidiana (Kohn 2013).

Di altri affetti: la cura come pratica di liberazione

Su quali principi, secondo quali logiche e come si costruiscono queste relazioni diventa più chiaro un giorno di dicembre, 2022, quando al mattino mentre aspettavamo altri volontari per il giro delle stalle, intravidi D. spulciare il telefono con particolare attenzione. Le chiesi curiosa cosa stesse leggendo, e rispose: “*Ruminantia*, una rivista per allevatori. Devi sapere come fanno le cose per poterle contestare e trovare nuovi mezzi. In qualche modo è tenere il nemico vicino per osservarlo. E pensa che queste sono le mie letture a letto, quasi ogni mattina”.

Sulla rivista, quel giorno, l’articolo⁶ che aveva attratto l’attenzione di D era sullo svezzamento dei vitelli e il parere dell’EFSA (autorità europea per la sicurezza alimentare) sulle pratiche odierne. Parafrasando l’articolo, mi spiega che

Li svezzano al massimo a otto settimane: alla nascita il quantitativo di cibo sono tre biberon, a due settimane sono due biberon, del mangime e del foraggio, da quel punto in poi comincia a sottrarre il latte e aumentare il foraggio per arrivare a dare solo quello. Ed hanno fatto questa ricerca basandosi su tre parametri, in pratica: il benessere dei vitelli allevati per carne bianca, guardando spazi e stabulazione in gruppo, apporto di ferro e fibre, poi il benessere e i rischi associati al contatto limitato vacca-vitello e l’uso di *animal based measures* per calcolare il livello di benessere in allevamento. Che poi vorrei vedere in che senso e quali *misure basate sull’animale* considerando che, secondo loro, basta che stiano un giorno solo con la madre per stare bene.

D. parla con ironia, ma nel discorso affiora una punta di rabbia, che si chiude in un lungo, sommesso sospiro. Col tempo ho capito che questa stanchezza, che inizialmente attribuivo al lavoro di raccolta di informazioni, alla selezione delle

⁶ <https://archivio2023-2024.ruminantia.it/benessere-dei-vitelli-ecco-latteso-parere-dellefsa/> (consultato il: 12/12/24)



risorse per la sopravvivenza del rifugio, ha radici più profonde. Deriva dalla volontà di D. di esporsi quotidianamente a letture e contenuti modellati da un linguaggio che lei stessa definisce “carnista”,⁷ che racconta e rappresenta come oggetti di produzione/consumo quelli che per lei sono potenziali fratelli, nipoti, amici. Queste letture, riappropriazioni del sapere dirette a delegittimare l’ordine stabilito, significano per D.: “Studiare come lo fanno e fare il contrario!”. La conoscenza etologica dentro i rifugi antispecisti è in uno stato di continua evoluzione, fatta di pratiche in progressivo aggiustamento e mossa dall’affettività oltre che dall’obiettivo della liberazione. Alcune volte sembra che la liberazione passi proprio tramite l’affetto o, meglio, la capacità (riconosciuta) di legare emotivamente tra umani e non umani. In occasione di un ulteriore decesso, quello della pecora Sandrina, ebbi modo di assistere alla chiamata d’obbligo al veterinario ASL per la predisposizione dell’autopsia. La procedura è obbligatoria, ogni ospite del rifugio in caso di morte deve subire un’autopsia se la causa non è certa, sempre come misura cautelare per rilevare eventuali malattie contagiose. La morte di Sandrina aveva colpito D. nel profondo, soprattutto per la giovane età della pecora, ma era come se lo aspettasse: mentre torniamo al rifugio in macchina, dopo la spesa, la vedo scuotere la testa. Aspetto un momento prima di chiederle cosa ci sia dietro quel gesto di disappunto, seguito da lacrime che sembrano segnare una sconfitta.

D. mi dice che

Era troppo piccola, di statura. Era facile anche che le altre le passassero sopra. Comunque, sono troppi a morire, sempre e continuamente... e sempre per le stesse cose, polmonite, organi troppo piccoli, malformazioni. Tutte conseguenze del loro passato, di chi li sfruttava e di chi li ha fatti nascere così per essere velocemente trasformati in prodotti. Quasi nessuno di loro sta bene, è un animale sano. Sono ibridi malati... sto pensando di stilare un report su tutte le nostre morti, capire quali sono le incidenze.

Quando le chiedo cosa ne avrebbe fatto del report capisco che aveva già la risposta pronta: “voglio far vedere quanto soffrono, che nessuno muore di vecchiaia”. Arrivate al rifugio D. deve fare la chiamata di protocollo, si sistema nel cuginotto mentre io mi rintanzo nel salone accanto cercando di essere una presenza quasi invisibile. Sento che risponde pochi minuti dopo, parla con la segreteria

⁷ Il termine carnismo, coniato dalla psicologa sociale Melanie Joy, descrive l’ideologia invisibile che legittima e normalizza il consumo di carne in contesti culturali specifici, presentandolo come naturale, necessario e normale. In *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows* (2010), Joy evidenzia come il carnismo non sia una semplice preferenza alimentare, ma un sistema culturale e istituzionalizzato che seleziona alcune specie come commestibili, ne invisibilizza la sofferenza e rafforza una gerarchia tra esseri viventi.



di una clinica veterinaria di Perugia, una delle più vicine (due ore di distanza) che eseguono autopsie. La conversazione, che sento parzialmente solo tramite la voce di D., va così:

“Si, la pecora è morta stamattina... eh l’abbiamo trovata nella stalla sdraiata... No mi scusi in che senso la testa?... e io dovrei tagliargliela e portarvela?... No, scusi ma lei ha un cane o un gatto?... Beh, non credo che gli mozzerebbe la testa per portarli a fare un’autopsia; quindi, io la porto intera Sandrina... No ma io preferisco così grazie. Oggi in giornata va bene?

D. è visibilmente alterata quando la conversazione si conclude, e non ha tempo per rifletterci più di tanto perché qualcuno deve partire e portare Sandrina. Si avvicina più tardi, all’ora di cena, dopo le chiusure, svoltesi in quasi totale silenzio se non per scambiare informazioni sul da farsi. D. aveva già dovuto affrontare morti che richiedevano l’autopsia e non era una sorpresa la pratica della mozzatura della testa, solo che di solito la facevano i veterinari Asl venendo sul luogo. Era incredula che avessero chiesto a lei di farlo, in autonomia.

Ho pensato: io, devo tagliare la testa a Sandrina? Mia compagna e sorella? Sfigurarla perché dobbiamo sapere se è malata, che poi sappiamo già che non è... per questo le ho chiesto se avesse un gatto o un cane. Così si rendono meglio conto di quello che mi stanno chiedendo (D., parlando della telefonata con la clinica).

D. non ha tutti i torti e immagino quanto abbia spiazzato la sua interlocutrice. Le cliniche veterinarie a cui rivolgersi sono le stesse degli allevamenti e la conseguenza principale di questa coincidenza è il misconoscimento della realtà del rifugio. Liberazione, in questi casi, significa liberarsi dal peso di spiegare il significato che gli animali assumono per gli umani del Rifugio, libertà di non dover pensare sempre a una morte in termine di contagiosità o malattia e manifestare, invece, il proprio dolore senza che venga minimizzato. Il termine “sorella” riferito a Sandrina – lungi dall’essere una designazione genealogica – si configura come una categoria relazionale e politica. L’uso dei termini di parentela, pur radicati in tradizioni culturali e sociolinguistiche specifiche, sono capaci di generare vere e proprie “rivoluzioni dell’espressione affettiva”, estendendo i legami oltre i confini della consanguineità (Strathern 2020, p. 36). In un’ottica antispecista, tale estensione si radicalizza: *sorella* diventa un termine che può includere soggettività non umane, in un gesto di alleanza e riconoscimento condiviso dell’oppressione sistematica. Gli animali sono sorelle e fratelli in questa dimensione unitaria, e lo sono perché è necessario, per rafforzare la lotta, che si travalichino i convenzionali rapporti fra specie e che si cominci un



processo di rivoluzione ontologica. In questo senso, definendo Sandrina come sorella e compagna, D. mette in atto una pratica politica ed epistemologica di ricostruzione della soggettività, superando il confine umano, a riprova della capacità di attaccamento polimorfo attribuita all'essere umano – e non solo (Stépanoff 2024).⁸

Non che la riformulazione dell'esperienza e del sé in termini intersoggettivi sia possibile solo all'interno di una relazionalità antispecista, ma trovo che sia d'interesse antropologico come questa esperienza si articoli nello specifico del rifugio. Proverò a spiegarne le sfaccettature tramite una storia che fa parte delle fondamenta del rifugio, della narrazione ad ogni visita, delle loro stesse produzioni artistiche (disegni, fanzine, manifesti, ecc.). Cariddi è un bufalo nero, grande, corna bianche, maestoso. Cariddi, la cui storia sembrerebbe uscita anche sui giornali, si è lanciato da una nave cargo non appena il portellone del suo container è stato aperto per scaricare i corpi degli animali morti durante il tragitto – una pratica illegale ma piuttosto comune da quanto sostengono al Rifugio. La nave si trovava nello stretto di Messina e Cariddi, quindi, si è ritrovato a nuotare in mare fino a che non è stato “soccorso” e portato a riva.⁹ La storia diventa un caso importante, D. la segue fin dall'inizio e si attiva immediatamente per ospitarlo al Rifugio in caso di non rintracciabilità del proprietario. C'è chi lo vuole macellare, come chiedono quelli dell'amministrazione comunale, e c'è chi lo vuole salvare coinvolgendo associazioni animaliste come l'ENPA. L'eccezionalità di Cariddi viene riconosciuta anche da chi vuole consumarlo, e forse lo vuole consumare proprio per questo: è forte, è scappato, è un resistente. Cariddi viene infine dato al Rifugio, dopo lunghi iter burocratici e con l'aiuto di una massiccia mobilitazione popolare che lo elegge come “degno di vivere” per aver dimostrato così tanta tenacia nello scappare. L'antropomorfizzazione, quindi, è ciò che lo ha reso senziente? Forse è l'attribuzione di una capacità di scelta così profonda, come quella della fuga, ad averlo reso parte del vivente più di quanto abbiano mai fatto i saperi scientifici ed etologici sui bovini. Seguendo una riflessione antispecista di stampo politico, però, tutti gli individui animali sono in grado di fare ciò (secondo logiche cognitive e forme di inhabitare differenti) e il gesto di Cariddi è solo il riconoscimento delle loro ragioni. Al rifugio, la sua storia funge da catalizzatore di empatia

⁸ Studi recenti mostrano che il contagio emotivo, forma primaria di empatia a lungo ritenuta prerogativa umana, si manifesta anche tra roditori, con risposte affettive condivise (Ben-Ami Bartal et al. 2011; Ferretti, Papaleo 2020). Analogamente, ricerche etologiche classiche descrivono *alloparenting* interspecifico tra pesci del Lago Malawi, con cure condivise tra specie diverse (McKaye, Oliver 1980).

⁹ Articolo su Cariddi: <https://www.tempostretto.it/news/mare-avvistata-mucca-nello-stretto-messina-salva.html> (consultato il 07/06/2024).



verso tutti gli individui animali. Cariddi diventa nei racconti del Rifugio l'esempio lampante della partecipazione animale alla lotta per la liberazione, del desiderio di vivere e di espressione politica. Fuori dal rifugio, però, l'eccezionalità antropomorfa attribuita a Cariddi assolve a un compito paradossale: confermare la regola. È un'arma, quella dell'antropomorfizzazione, a doppio taglio, che in questo caso il rifugio impiega in modo strategico per rafforzare la propria posizione. Curarsi di Cariddi, della sua storia (raffinandola ad ogni visita) e della sua personalità, costituisce il fondamento della co-costruzione della lotta per la liberazione di tutte le soggettività. Il rifugio ospita un eroe, un ribelle affine all'essenza politica del luogo, e partecipa alla mitopoiesi del rifugio stesso, la cui esistenza – per necessità e non per scelta, come D. aveva ammesso – indica la convergenza di azioni multi-agenti. Le realtà del rifugio e di Cariddi sono così intrecciate che non si può parlare del progetto di liberazione senza considerare la sua resistenza. È parte di un processo di adattamento simbolico, dove significati e pratiche si costruiscono reciprocamente tra umano e non umano.

Questi *altri affetti* dimostrano spesso di essere consapevoli costruttori delle proprie relazioni, architetti delle interazioni, anche se alcune intenzioni risultano più leggibili di altre alla prospettiva umana. È il caso di un agnellino sottratto a un agriturismo con la madre, che rifiutava di allattarlo, e che una volta arrivato al Rifugio impose subito la sua preferenza: voleva essere nutrito col biberon solo dal compagno di D. Milo, nome d'invenzione, rifiutava chiunque altro. "Ormai è suo figlio", dicevano entrambi, lasciando D. esclusa dall'azione di cura. Milo non è un figlio surrogato che accontenta un desiderio individuale o inglesepresso del compagno di D., piuttosto ritengo che sia l'esempio di un processo di *divenire con* l'altro che è possibile solo con l'apertura dei confini ontologici a potenziali nuovi tipi di legame con l'animale. La presa in cura dell'alterità animale, la lotta *per* loro e, soprattutto, *con* loro produce relazionalità nelle quali "prendersi cura è lasciare andare in relazione di libertà e intra-azione su base collettiva/cooperativa" (Balzano 2021, p.108).

Nei contesti strutturati dal paradigma liberista, la riproduzione non si limita alla dimensione biologica, ma si configura come riproduzione sociale ed economica di modelli di vita, valori e relazioni funzionali all'ordine dominante: produttività, individualismo, competizione. In opposizione a tale logica, i rifugi per animali liberi si propongono come spazi in cui la riproduzione prende la forma di cura, affettività e coesistenza, sovvertendo i presupposti utilitaristici e gerarchici del rapporto uomo-animale. Nel Rifugio, la relazionalità interspecifica non è ridotta a conseguenza di una percepita interdipendenza ecologica, ma si espone come istanza politica attiva, capace di generare mondi comuni fondati sull'alleanza, sull'empatia e sulla resistenza ai regimi di sfruttamento.



Conclusione

Con questo contributo ho voluto interrogarmi sul cambiamento epistemologico e ontologico che una forma di relazionalità antispecista, all'interno dei rifugi per animali liberi, produce e come questa costruzione parta necessariamente dalla teorizzazione e dalla messa in pratica del *pensare con la cura* (Puig de la Bellacasa 2022, p. 258) come espressione politica.

La rigenerazione dei rapporti all'interno del Rifugio è improntata sulla restaurazione delle connessioni con ciò che è altro rispetto alla norma prodotta dal logos antropocentrico. Ripensare la nostra relazione con il non umano potrebbe essere concepito in un'ottica antropomorfizzante e, effettivamente, lo è dal momento in cui si cerca di attivare un processo analogo all'assimilazione del tutto vivente all'animale umano. Tuttavia, l'antropomorfizzazione può essere usata come strategia comunicativa, consapevolmente o meno, per "donare" individualità a tutte le esistenze fino ad ora considerate come interlocutori passivi.

Tutti i rifugi mettono in atto il processo di ripensamento dell'ordine sociale dominante rifiutando l'incontrovertibilità della reificazione animale, e questo si rivela uno dei modi per pensare la differenza come espressione politica capace di ristrutturare i rapporti economici, sociali, ecologici. Lo scopo non è mai stato quello di presentare l'antispecismo come movimento fondante di una nuova verità universale sul rapporto con gli animali, quanto provare a raccontare una delle innumerevoli risposte prodotte da questa rinnovata auto-consapevolezza planetaria che richiede "un nuovo senso di connessione, non solo di nuove connessioni, ma *una nuova qualità della connessione*" (Tausig 2023, p. 83). Avvicinarsi alle realtà come i rifugi e santuari per animali liberi significa capire e contribuire al percorso di senso che stanno costruendo e il principale motivo per cui l'antropologia contemporanea dovrebbe rivolgere lo sguardo – e forse tendere una mano – verso queste realtà risiede nella possibilità di esplorare le molteplici modalità attraverso cui tali spazi attivano forme di etica relazionale alternativa all'interno di territori segnati dal paradigma naturalista e dalle logiche del mercato neoliberista. Il rifugio che mi ha accolto e coinvolto in un percorso di apprendimento e cura multispecie – articolato secondo un orientamento antispecista intersezionale – rappresenta un esempio pragmatico di questa relazionalità complessa, nella quale gli agenti coinvolti sono riconosciuti come portatori di intenzionalità e capacità di espressione politica.

Se l'antropologia intende consolidare un dialogo con gli animal studies e con le realtà del movimento antispecista, dovrebbe essere motivato a contribuire alla co-costruzione di legami che si fondino su una prospettiva decolonizzante dell'alterità non umana, capace di andare oltre le rivendicazioni giuridiche o



meramente morali (Mancuso 2018). In tal senso, l'antispecismo e i rifugi che ne incarnano i principi, si pongono come attori rilevanti nella messa in luce della connessione strutturale tra crisi politica e crisi ecologica, se non altro perché consci di come questo intreccio sia riconducibile all'esclusione sistemica dei soggetti non umani dal discorso sociale.

Bibliografia

Andreozzi, M., Caffo, L.

2012 *Questione animale e specismo*, in M. Andreozzi (a cura di), *Eтиche dell'ambiente*, LED, Milano, pp. 159-197.

Bertuzzi, N.

2018 *I movimenti animalisti in Italia. Strategie, politiche, pratiche di attivismo*, Meltemi, Milano.

Balzano, A.

2021 *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*, Meltemi, Milano.

Blaser, M., De la Cadena, M.

2018 *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham.

Boni, S.

2006 *Vivere senza padroni. Antropologia della sovversione quotidiana*, Elèuthera, Milano.

Bourdieu, P.

2005 *Il senso pratico*, Armando, Roma.

Callicott, J.B.

1999 *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, Albany.

Carsten, J. (a cura di)

2000 *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

Daston, L.

2024 *Contro natura*, Timeo, Roma.

Descola, P.

2021 *Oltre Natura e Cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

D'Orsi, A.

2021 Superare le dicotomie: Trasformazioni nelle scienze del comportamento animale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 73-102.



Filippi, M.

- 2012 *Antispecismi*, in M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente*, LED, Milano, pp. 199-211.

Govindrajan, R.

- 2015 "The goat that died for family": Animal sacrifice and interspecies kinship in India's Central Himalayas. *American Ethnologist*, 42 (3), pp. 504-519. DOI: 10.1111/amet.12144

Haraway, D.

- 2003 *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
2007 *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
2016 *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.

Ingold, T.

- 2016 *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Milano.
2024 La Renaissance de la nature, in *Cahiers de l'Hérne*, dossier sur «Philippe Descola», pp. 236-239.

Kohn, E.

- 2008 How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34, pp. 3-24.
2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley.

Kirksey, E. e Helmreich, S.

- 2010 The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4), pp. 545-576.

Mancuso, A.

- 2018 On Some Difficulties of Putting in Dialogue Animal Rights with Anthropological Debates: A Historical View in Three Episodes. *International Journal for the Semiotics of Law*, 31, pp. 677-705.
2021 Al di là dell'opposizione tra "malessere concettuale" e "cattiva coscienza": sul disagio dell'antropologia contemporanea di fronte al maltrattamento degli animali. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 29-71. DOI: 10.1473/anpub.v7i2.231

Nadal, D., Peer, E. (a cura di)

- 2022 Learning with Others: Multispecies Relations Across Time, Space, and Crisis. *Lagoonscapes*, 2 (1).

Podberscek, A.L., Paul, E.S., Serpell, J. (eds.)

- 2000 *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships between People and Pets*, Cambridge University Press, Cambridge.



Puig de la Bellacasa, M.

2022 *Pensare con (la) cura*, in A. Balzano, E. Bosisio, I. Santoemma (a cura di), *Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie*, DeriveApprodi, Roma, pp. 239-266.

Singer, P.

1975 *Animal Liberation*, New York Review, New York.

Stépanoff, C.

2024 *Attachements: Enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, La Découverte, Paris.

Strathern, M.

2018 *Partial Connections*, Rowman, Littlefield, Lanham.

2020 *Relations. An Anthropological Account*, Duke University Press, Durham.

Taussig, M.

2023 *L'arte del non dominio nell'era dello sfaldamento globale*, Meltemi, Milano.

Tsing, A.

2021 *Il fungo alla fine del mondo*, Keller, Rovereto.

Viveiros de Castro, E.

2019 *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove. Quattro lezioni tenute presso il Department of Social Anthropology, Cambridge University*, Quodlibet, Macerata.