

7.

ECOFEMMINISMO VEGETARIANO

UN SAGGIO CRITICO

Greta Gaard

GRETA GAARD è professoressa di Letteratura inglese presso la University of Wisconsin-River Falls e Community Faculty Member in Women's Studies presso la Metropolitan State University, Twin Cities. Ha scritto numerosi saggi, apparsi sia su riviste accademiche quali *Hypatia*, *Environmental Ethics*, *The Ecologist*, *Frontiers*, *Alternatives*, sia all'interno di svariati volumi collettanei. Le sue pubblicazioni includono libri quali *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens* (1998) e *The Nature of Home: Taking Root in a Place* (2007), e curatele come *Ecofeminism: Women, Animals, Nature* (1993) e *Ecofeminist Literary Criticism* (1998). Scrittrice, studiosa, attivista e regista di documentari, Gaard ha contribuito a sviluppare l'ecofemminismo attraverso un lavoro che interseca questa corrente teorica con l'ecocritica letteraria, gli studi di genere, l'etica animalista e il vegetarianismo. Nel saggio qui proposto l'autrice si addentra proprio nell'acceso dibattito relativo all'ecofemminismo vegetariano, proponendo di guardare a questo come alla logica conseguenza dell'intero movimento femminista. L'articolo è apparso per la prima volta in lingua originale nella rivista *Frontiers*, Vol. 23, n. 3 (2002), pp. 117-146. Il saggio è stato tradotto in italiano da Ludovica De Panfilis e revisionato da Adele Tiengo. Si ringraziano l'autrice e la redazione di *Frontiers* per avere gentilmente concesso il permesso di tradurre il testo.

Le radici dell'ecofemminismo possono essere collocate nel lavoro svolto negli ultimi due secoli da donne appassionate di giardinaggio, entusiaste della vita all'aria aperta, scrittrici ambientaliste, botaniche, scienziate, attiviste per il benessere degli animali e abolizioniste. Ciononostante, la prima forma di ecofemminismo si esprime negli anni '80, grazie alla convergenza dei movimenti per la pace, antinucleari e femministi. Negli ultimi due decenni l'ecofemminismo si è sviluppato così rapidamente che si è già oggi fuori tempo per una sua ampia critica; perfino le tassonomie recenti non ne descrivono adeguatamente le variazioni interne. Per queste ragioni ho scelto di tratteggiare quel ramo dell'ecofemminismo che maggiormente ha causato disaccordi tra i sostenitori e le sostenitrici di femminismo, ecofemmi-

nismo e ambientalismo, e che è inoltre il meno compreso. In questo saggio sostengo che tale incomprensione, relativa all'ecofemminismo vegetariano (e alla conseguente sua errata rappresentazione), debba essere affrontata perché si tratta della logica conseguenza sia del femminismo che dell'ecofemminismo. Infatti, se l'ecofemminismo può essere inteso come un figlio del femminismo, l'ecofemminismo vegetariano rappresenta sicuramente la terza generazione del femminismo.

Fin dal suo inizio, l'ecofemminismo ha avuto una relazione litigiosa con l'idea della liberazione animale. Mentre alcune ecofemministe hanno taciuto sull'argomento degli animali, altre hanno enfatizzato l'oppressione degli animali non-umani (lo specismo) come implicita nell'analisi ecofemminista, sostenendo che lo specismo funziona allo stesso modo del razzismo, del classismo, dell'eterosessismo e del naturismo, e che è a essi profondamente legato. Al di fuori dell'ecofemminismo, alcune femministe sono state particolarmente schiette nell'esprimere la loro opposizione al conferimento di uguale considerazione morale agli interessi o ai diritti degli animali non-umani. Per le ecofemministe vegetariane tale opposizione va in senso contrario agli scopi fondamentali del femminismo. Come spiega Lynda Birke, «una delle forze del pensiero femminista è che non riguarda mai 'solo' le donne: è un discorso critico che tende a rivolgere domande scomode su ogni cosa»¹. L'ecofemminismo vegetariano mette in atto l'intuizione femminista che 'ciò che è personale è anche politico', ed esamina i contesti politici delle scelte alimentari come scelte strategiche e operative in ambito scientifico ed economico. Che cosa impedisce ad alcune femministe ed ecofemministe di politicizzare la loro solidarietà per gli animali e di interrogare i contesti etici e politici di scelte 'personali' che coinvolgono altri animali?

Questo saggio esplora questa e altre domande attraverso le analisi e le applicazioni pratiche dell'ecofemminismo vegetariano. Dapprima verranno ricercate le diverse origini e motivazioni delle ecofemministe vegetariane. Verrà in seguito tracciato il sentiero seguito da molte ecofemministe, a partire dalle connessioni tra gli specifici oggetti di oppressione (animali e persone di colore, donne e animali, animali e ambiente), passando a includere le connessioni tra i diversi oggetti di oppressione (animali, persone di colore, donne, gay e lesbiche, natura), per poi giungere a un'analisi della struttura stessa dell'oppressione. Saranno poi esaminati i diversi sviluppi concettuali dell'ecofemminismo vegetariano che hanno contribuito com-

¹ L. Birke, 'Exploring the Boundaries: Feminism, Animals, and Science', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham, NC, Duke University Press, 1995, pp. 32-54, qui p. 33.

plessivamente alla teoria ecofemminista. Si offriranno infine suggerimenti in merito alle direzioni da seguire per un futuro sviluppo e per l'attivismo.

Poiché i vari movimenti di liberazione per la giustizia sociale e ambientale si sforzano di costruire coalizioni verso obiettivi comuni, le alleanze avranno fondamenti più forti se saranno costruite su una comprensione e su un apprezzamento delle forze motivazionali che alimentano l'attivismo reciproco. A tal fine questo saggio offre uno sguardo anche sulle passioni e sulle prospettive dell'ecofemminismo vegetariano.

7.1. LE RADICI DELL'ECOFEMMINISMO VEGETARIANO

Ad oggi, l'ecofemminismo vegetariano è stato esplicitamente articolato attraverso il lavoro di studiosi e attivisti come Carol Adams, Norma Benney Lynda Birke, Deane Curtin, Josephine Donovan, Greta Gaard, Lori Druen, Ronnie Zoe Hawkins, Marti Kheel, Brian Luke, Jim Mason e Deborah Slicer. È possibile tracciare lo sviluppo dell'ecofemminismo vegetariano a partire dalla sua prima apparizione marginale all'interno di due antologie ecofemministe – *Reclaim the Earth* di Leonie Caldecott e Stephanie Leland, la quale contiene un saggio sulla liberazione animale, e *Reweaving the World* di Irene Diamond e Gloria Feman Orenstein, che include saggi che criticano le pratiche dei sacrifici e della caccia degli animali – fino alla sua progressiva affermazione, presente nel mio *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*². Le sue radici vanno tuttavia rinvenute più indietro, e attingono dall'esperienza della solidarietà per gli animali non-umani, dalle teorie contemporanee per la liberazione animale, dai movimenti contro-culturali degli anni '60 e '70 e dai decenni di attivismo e di pensiero femminista.

7.1.1. *Il potere dell'empatia*

Molte delle persone che, pur non essendo nate all'interno di una cultura vegetariana, diventano vegetariane per scelta, fanno ciò per l'empatia che provano nei confronti degli altri animali. I fatti relativi alla sofferenza degli animali sono oggi ben noti. Nei laboratori degli Stati Uniti tra i 17 e i

² L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women's Press, 1983; I. Diamond, G.F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990; e G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia, PA, Temple University Press, 1993.

70 milioni di animali vengono uccisi ogni anno. Nelle operazioni di allevamento industriale 6 miliardi di animali soffrono e muoiono annualmente – 16 milioni al giorno. Le mucche da latte sono regolarmente separate dai vitelli appena nati in modo che il loro latte possa andare agli umani, mentre i loro piccoli sono incatenati in gabbie strette per quattro mesi e nutriti con una dieta carente di ferro fino al momento della macellazione. I polli sono mutilati del becco e ammassati in cinque in una gabbia di 40-45 centimetri, e la loro vita naturale, la quale andrebbe dai quindici ai venti anni, si riduce a due. I maiali sono confinati in stretti box di acciaio con pavimenti di cemento, mentre le scrofe sono tenute in un ciclo continuo di gravidanza, nascita e inseminazione artificiale, i loro piccoli vengono portati via da esse prima che abbiano avuto la possibilità di poppare. Di queste pratiche, come di quelle relative alla caccia e alla sperimentazione animale, Brian Luke commenta con vigore:

Resto sgomento di fronte agli abusi stessi – ferimenti, trappole, veleno; marchi a fuoco, castrazione, gravidanze forzate, separazione dalla madre, taglio della coda, taglio del becco, isolamento, trasporto in carri bestiame e macello; ustioni, tagli, uccisione col gas, morte per fame, asfissia, decapitazione, decompressione, irradiazione, elettrocuzione, congelamento, schiacciamento, paralisi, amputazione, recisione di organi e di parti del cervello, isolamento sociale, induzione alle droghe e alle malattie – questi atti sono repellenti per quello che causano agli animali. La mia condanna morale di questi atti nasce direttamente dalla mia empatia per gli animali.³

I vegetariani sono persone in grado di trasferire la loro compassione ed empatia dalla sofferenza degli animali non-umani alle loro scelte alimentari. Le ecofemministe vegetariane sostengono che solo annullando la nostra empatia per gli altri animali non-umani siamo in grado di passare sopra all'enormità della sofferenza animale.

Molto prima che si elaborassero teorie sui diritti animali, uomini e donne compassionevoli si sono espressi chiaramente in difesa degli animali, condannando l'uso dei loro corpi nella produzione e nel consumo di cibo, la caccia, le trappole, la decorazione di cappelli, le pellicce e la ricerca scientifica. Luke sostiene che «l'attitudine a prendersi cura degli animali non è un'inaffidabile fissazione di pochi, piuttosto uno stato normale degli umani in genere», ed evidenzia la pratica diffusa di condividere la propria vita con compagni animali non-umani, gli effetti benefici della compagnia degli animali non-umani nella terapia, le lunghe distanze che le persone

³ B. Luke, 'Justice, Caring, and Animal Liberation', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 77-102, qui 81-82.

percorrono per salvare animali intrappolati o in pericolo, e la presenza quasi universale di meccanismi per espiare la colpa in culture che cacciano o macellano animali come esempi dimostrativi della «forza e della profondità del legame uomo-animale»⁴. Il fatto che enormi quantità di energie sociali vengano spese per bloccare, minare e ignorare la nostra empatia nei confronti degli animali è esso stesso una misura di quanto questa sia forte. Luke prende in esame i modi in cui l'empatia umana per i non-umani è affrontata e minata dalla credenza nella superiorità umana; dalla sistematica denigrazione dei non-umani; dalla propaganda o dalle 'storie da copertina' diffuse dal complesso dell'industria animale, dai vertici dell'ambiente scientifico e dall'industria della caccia; da un diffuso diniego dei danni attualmente sofferti dagli animali nella produzione di cibo, nella vivisezione e nella caccia; dalla negazione della soggettività degli animali e dal costruito sociale in base al quale essi sono vittime volontarie; e infine dal disprezzo dell'empatia stessa, la quale è tipicamente associata al genere (l'empatia per gli animali è tollerata nelle donne, ma disprezzata negli uomini)⁵. L'empatia che abbiamo per gli animali non-umani deve essere stata minata fin dall'inizio della nostra vita poiché, come hanno osservato molti vegetariani, i bambini spesso rifiutano di mangiare carne quando scoprono la loro origine, e perfino i figli dei cacciatori possono rifiutarsi di cacciare; grazie alla loro empatia i bambini si posizionano dalla parte degli animali, e troncare questa alleanza è parte di un processo di acculturazione.

Vegetariani ed ecofemministe hanno demolito questi controlli sociali sulla nostra empatia tra specie in due modi. Innanzitutto sono stati capaci di creare connessioni empatiche tra le esperienze umane e le esperienze degli altri animali: le madri possono «empatizzare con le scrofe la cui libertà riproduttiva è stata negata e la cui esperienza di cura appare così miserabile»; coloro che sono sopravvissute a uno stupro o a una violenza domestica possono immaginare cosa significhi «sentirsi come un pezzo di carne», benché questa violenza non possa essere eguagliata o confusa con il *diventare* carne; le persone di colore, le donne, i gay e le lesbiche, inoltre, conoscono tutti l'esperienza dell'essere cacciati – dell'essere 'preda' nella cultura occidentale – e alcune ecofemministe hanno anche fatto l'esperienza dell'essere preda di altri animali non-umani⁶.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ivi*, pp. 86-87.

⁶ C.J. Adams, 'Ecofeminism and the Eating of Animals', in *Hypatia*, Vol. 6, n. 1 (1991), pp. 125-145, qui p. 134; *Id.*, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum, 1990 [secondo capitolo tradotto in italiano all'interno del presente volume]; V. Plumwood, 'Human Vulnerability

Certamente la maggior parte dei vegetariani e delle ecofemministe non hanno avuto un'esperienza personale di confinamento, isolamento e sofferenza simile a quella degli altri animali. Come sottolinea Josephine Donovan, si può tuttavia far risalire la credenza che «gli umani hanno un innato senso di empatia e che questa è la base per una consapevolezza morale» fino a teorici del XVIII secolo, fra i quali vi sono David Hume e Adam Smith⁷. Studiosi contemporanei di etica ambientale sostengono inoltre che l'empatia fornisca la conoscenza posta alla base di qualsiasi etica ambientale. La capacità di empatizzare, tuttavia, è come ogni emozione influenzata dai nostri contesti sociali e politici. Come spiega Carol Adams, «il modo in cui si affronta il proprio dolore influenza la capacità di prendersi cura e di rispondere alla sofferenza altrui»⁸. La cultura occidentale ha definito la sofferenza come 'non virile' e di conseguenza molti uomini imparano a reprimere o negare la propria sofferenza e sono incapaci di provare empatia per la sofferenza altrui. In una cultura basata sul diniego dei sentimenti e sul disprezzo della sofferenza, le persone di tutti i generi possono rispondere negando le loro emozioni, rendendo quelli che soffrono invisibili, dissociandosi essi stessi dalla sofferenza attraverso la razionalizzazione, o identificandosi con l'aggressore. Il risultato è che, nello sforzo «di proteggersi dalla percezione del proprio dolore», scrive

and the Experience of Being Prey', in *Quadrant*, Vol. 39, n. 314 (1995), pp. 29-34. Lori Gruen ha fornito un'importante critica nei confronti dell'uso diffuso della metafora della violenza carnale nella letteratura ecofemminista. Come lei stessa spiega, «il trauma della violenza sessuale si estende ben oltre l'assalto fisico. Le donne violentate devono convivere con la memoria e spesso rivivere il terrore per il resto della loro vita. Essere uccisi (nel caso degli animali) o distrutti (nel caso degli oggetti naturali) è molto diverso dall'essere violentati (nel caso delle donne)»: nei casi di stupro reale, diversamente da quelli di stupro metaforico, «l'oggetto della violazione è una persona senziente che prova emozioni e che continua a essere senziente e a provare emozioni anche dopo l'attacco; è una persona che spesso deve lottare con la rabbia, la paura, il dubbio e una schiera di altre emozioni che richiedono molta energia per essere trattate con efficacia». L. Gruen, 'Thoughts on Exclusion and Difference: A Response to «On Women, Animals and Nature»', in *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*, Vol. 91, n. 1 (1992), pp. 78-81. Nei casi di stupro metaforico – il radere al suolo una foresta o il macellare un animale – le ripercussioni post-traumatiche non sono sofferte dalle vittime stesse.

⁷ J. Donovan, 'Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals', in J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, New York, Continuum, 1996, pp. 147-169.

⁸ C.J. Adams, 'Caring About Suffering: A Feminist Exploration', in J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, cit., pp. 170-196, qui 184 e 187.

Adams, «non si riesce a sentire il dolore di nessun altro»⁹. Le persone che vivono in tali contesti culturali e politici possono, come reazione alla sofferenza, rifiutare di identificarsi con coloro che soffrono o continuano a soffrire, identificandosi piuttosto con coloro che causano la sofferenza, coloro che hanno il potere. Per coloro che sono in grado di demolire le barriere e di aprirsi all'empatia, il passo successivo nello sviluppo di una critica ecofemminista vegetariana è compiere un'analisi contestuale politica della sofferenza animale. Come spiega Donovan, poiché «non esiste etica in un vuoto politico» un attivismo e una teoria efficaci richiedono sia l'empatia che l'analisi politica¹⁰. «Le persone che esercitano un amore vigile vedono l'albero, ma vedono anche l'industria del disboscamento», prosegue Donovan, «vedono la mucca abbattuta nel recinto del mattatoio, ma vedono anche l'allevamento e l'industria casearia. Vedono la scimmia di Silver Spring, ma vedono anche le aziende farmaceutiche e la collaborazione delle Università»¹¹. Se l'analisi politica è essenziale per formulare una risposta efficace, «la motivazione per quella risposta rimane all'interno dell'esperienza primaria dell'empatia»¹².

Non è facile superare i limiti culturali posti alla nostra empatia per gli animali o per altri umani oppressi. Come spiega Luke:

Ognuno di noi, vivisettore o vegano che sia, è stato soggetto ai meccanismi di riduzione dell'empatia per gli animali. Per quanto tempo e in quale misura noi ci sottomettiamo a questi meccanismi non è una questione di razionalità: considerate le aspettative e le sanzioni sociali, è razionale eliminare i nostri sentimenti e supportare lo sfruttamento animale; ma anche affermare i nostri sentimenti e opporsi allo sfruttamento animale è razionale, considerato il dolore insito nella perdita dei nostri legami naturali con gli animali. Così il nostro compito non è pronunciare una sentenza sulla razionalità degli altri ma parlare onestamente della solitudine e dell'isolamento della società antropocentrica e del danno fatto da ogni persona che si suppone faccia del male agli animali.¹³

Il potere dell'ecofemminismo vegetariano è basato, non sul giudizio degli altri umani, ma sull'empatia per gli altri animali.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ J. Donovan, 'Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals', cit., p. 165.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ B. Luke, 'Taming Ourselves or Going Feral? Toward a Nonpatriarchal Metaethic of Animal Liberation', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 290-319, qui p. 312.

7.1.2. *La liberazione animale*

Con *Animal Liberation*, il testo pionieristico di Peter Singer, e *The Case for Animal Rights*, di Tom Regan, la difesa degli animali non-umani fu presentata come una questione di razionalità, non emotiva. La teoria della liberazione animale e l'attivismo contemporaneo continuano ad affidarsi a questi due principali approcci teoretici: l'utilitarismo avanzato da Singer e la teoria dei diritti degli animali avanzata da Regan¹⁴.

Per difendere i diritti degli animali non-umani, sia Singer che Regan fanno ricorso al concetto di 'specismo', definito come una forma arbitraria di discriminazione che dà la preferenza alla propria specie su tutte le altre e che funziona in modo simile al razzismo o al sessismo. In accordo con il fatto che lo specismo sia una forma di ineguaglianza che deve essere rifiutata, Singer basa la sua difesa degli animali sull'essere senzienti. «Se un essere soffre non vi può essere giustificazione morale per il rifiuto di prendere in considerazione tale sofferenza» secondo Singer¹⁵. La difesa utilitarista degli animali non-umani di Singer sostiene che se una creatura è capace di provare gioia e sofferenza, quella creatura ha interessi che sono degni della medesima considerazione data a quelli di qualsiasi altro essere senziente¹⁶. La difesa deontologica di Regan dei diritti degli animali, al contrario, è basata sulla ragione e sull'intelligenza, piuttosto che sulla capacità di provare sensazioni. Se è un imperativo morale trattare tutti gli esseri umani come fini in se stessi, e non meramente come mezzi per i fini altrui, chiede Regan, che giustificazione vi può essere per trattare gli animali non-umani come mezzi, piuttosto che come fini? Distinguendo tra agenti morali (coloro che sono capaci di elaborare giudizi morali) e pazienti morali (coloro che non possono elaborare tali giudizi, ma che nondimeno sono intitolati a essere trattati come fini), Regan argomenta che se i pazienti morali umani (gli infanti, coloro che hanno un grave ritardo mentale o che sono incapaci di ragionare) hanno il diritto di essere trattati come fini, allora anche i pazienti morali non-umani hanno lo stesso diritto; non riconoscere loro questo diritto sarebbe specismo. Regan basa su tale argomento la sua teoria dei diritti degli animali non-umani.

A partire da questi differenti approcci, Singer e Regan giungono alla conclusione che sia moralmente inaccettabile utilizzare gli animali nella

¹⁴ P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Avon Books, 1975; T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA, University of California Press, 1983. Altri significativi teorici dei diritti degli animali comprendono Gary Varner, Evelyn Pluhar, Mary Midgley e James Mason.

¹⁵ P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, cit., p. 8.

¹⁶ *Ibidem*.

sperimentazione, nella produzione industriale, nella caccia, per il vestiario (con la loro pelle o pelliccia) e come cibo. Se gli esseri umani trattassero altri esseri umani in questo modo – cacciandoli per mangiare, usando la loro pelle per vestirsi, sperimentando sui loro corpi viventi – tali atti sarebbero immediatamente denunciati come moralmente inaccettabili. A impedire di riconoscere l'immoralità di tali forme di utilizzo degli animali non-umani è la diffusione del pensiero specista.

Sebbene alcune ecofemministe vegetariane siano solidali con il lavoro svolto da Singer e Regan, sia l'utilitarismo di Singer che la difesa deontologica della teoria dei diritti degli animali di Regan sono state criticate dalle ecofemministe vegetariane perché si fondano esclusivamente sulla ragione ed escludono l'emozione. «Se la ragione fosse l'unica motivazione del comportamento etico», scrive Gruen, «ci si potrebbe ad esempio chiedere perché vi sono persone che, pur conoscendo il pensiero di Singer, continuano a mangiare animali»¹⁷. Come spiega Luke, questi approcci alla liberazione animale falliscono non solo perché «il punto cruciale delle loro argomentazioni, il fatto che gli esseri umani e gli altri animali sono simili, non può fondarsi soltanto sulla ragione», ma anche perché tali argomenti «non sono in grado di cogliere le prospettive morali di molte persone interne al movimento di liberazione animale»¹⁸. Nel loro offrire preziose informazioni relative al processo di decisione morale, le teorie di Singer e Regan perpetuano una «non necessaria dicotomia» tra ragione ed emozione; secondo Gruen, però, «è senza dubbio possibile che una decisione basata soltanto sull'emozione sia moralmente insostenibile, ma è anche possibile che una decisione basata soltanto sulla ragione sia altrettanto discutibile»¹⁹. Le ecofemministe vegetariane sostengono che una più attendibile guida per l'etica e per l'azione non è fornita soltanto dalla ragione, ma piuttosto da una combinazione di empatia e analisi ragionata del contesto culturale e politico.

L'attivismo contemporaneo per i diritti degli animali si basa sulle argomentazioni avanzate da Singer e Regan e offre una quadrupla base logica per il vegetarianismo. Fra le ragioni per cui non si dovrebbero uccidere gli animali non-umani per nutrire gli esseri umani, soprattutto se si può trarre nutrimento da altre fonti, vi sono in primo luogo la loro capacità di soffrire, il loro possesso di interessi meritevoli di considerazione e il loro diritto a essere trattati come fini. Ci sono tuttavia altre buone ragioni a favore del

¹⁷ L. Gruen, 'Animals', in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Cambridge, MA, Blackwell Reference, 1991, pp. 343-353, qui p. 351.

¹⁸ B. Luke, 'Justice, Caring, and Animal Liberation', cit., pp. 79 e 81.

¹⁹ L. Gruen, 'Animals', cit., p. 351.

vegetarianismo. Generalmente il grano che potrebbe essere usato per nutrire gli esseri umani, è utilizzato invece per nutrire gli animali destinati al consumo umano; posizionarsi più in basso nella catena alimentare lascia a disposizione più cibo per nutrire gli affamati del mondo. Secondo John Robbins, il bestiame di tutto il mondo consuma una quantità di cibo uguale al bisogno calorico di 8,7 miliardi di persone, quasi il doppio dell'intera popolazione umana nel 1987. Dare da mangiare grano agli animali disperde il 90% delle sue proteine, il 96% delle calorie, il 100% delle fibre e il 100% dei loro carboidrati²⁰. Come sostiene Peter Singer, l'agricoltura animale è distruttiva per l'ecologia: mezzo chilo di bistecca richiede più di 2 chili di grano, circa 10.000 litri di acqua, e circa 16 chili di terreno agricolo consumato²¹. Gli allevamenti di animali negli Stati Uniti producono 2 miliardi di tonnellate di concime all'anno (dieci volte quello della popolazione umana), e già quasi la metà delle foreste pluviali tropicali del Centro America sono state distrutte per procurare terreni da pascolo al bestiame che nutre il Nord America²². Alla fine è la salute umana a essere a rischio: normali malattie del mondo industrializzato – cancro ai polmoni, colon, collo dell'utero, e prostata; problemi di cuore; pressione alta; arteriosclerosi – sono state infatti collegate a una dieta prevalentemente carnea. In agricoltura sono usati sempre più antibiotici, ormoni e pesticidi che attraversano in sempre più alte concentrazioni la catena alimentare. Inoltre, il corpo umano non è adatto a una dieta basata sull'abbondante consumo di carne: i denti, per esempio, hanno pochi canini incisivi per strappare e dividere la carne, ma molti molari per frantumare i vegetali, e l'intestino è dodici volte la lunghezza del corpo – adeguato all'estrazione di sostanze nutritive dai vegetali – mentre l'intestino dei carnivori è lungo soltanto tre volte il loro corpo²³. Per tutte queste ragioni – la fame nel mondo, la devastazione ecologica, la salute umana e la sofferenza degli animali – attivisti e teorici dei diritti degli animali difendono il vegetarianismo come una dieta etica e di compassione.

²⁰ J. Robbins, *Diet for a New America*, Walpole, NH, Stillpoint Publishing, 1987, pp. 353 e 352.

²¹ P. Singer, 'Becoming a Vegetarian', in D. Curtin, L. Heldke (eds.), *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1992, pp. 172-193, qui 178 e 179.

²² *Ibidem*.

²³ C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, cit., p. 148.

7.1.3. Controcultura

Alla fine degli anni '60 e all'inizio degli anni '70 del secolo scorso, molti attivisti del movimento controculturale divennero vegetariani nel contesto delle proteste contro la guerra in Vietnam, scegliendo una dieta pacifica come complemento della loro pubblica posizione di non violenza. In reazione ai «poster che mostravano la devastazione di persone e cose in Vietnam», un uomo si chiese «che azione sto compiendo mangiando carne? Sto solo aggiungendo violenza alla violenza» e divenne vegetariano²⁴. Un altro attivista non-violento per i diritti civili descrisse il collegamento col vegetarianismo in questo modo:

Sotto l'insegnamento del Dott. King mi sono dedicato completamente alla non-violenza e mi sono convinto che la non-violenza significa opposizione all'uccisione in qualsiasi forma. Ho percepito che il comandamento 'non uccidere' si applica non solo agli esseri umani e alle relazioni fra di loro – guerra, linciaggio, assassinio, omicidio e così via – ma anche alla loro pratica di uccidere animali per mangiarli o per sport. Gli animali e gli esseri umani soffrono e muoiono nello stesso modo. La violenza causa lo stesso dolore, lo stesso spargimento di sangue, lo stesso fetore di morte, la stessa arrogante, crudele e brutale privazione della vita.²⁵

Per molti attivisti della controcultura, i principi della non violenza si applicano in egual modo alla politica internazionale, ai rapporti tra le razze, alle relazioni interpersonali e all'etica del cibo. La 'bibbia' vegetariana per questi attivisti, *Diet for a Small Planet* (*Dieta per un piccolo pianeta*), fu scritta nel 1971 dall'allora ventiseienne Francis Moore Lappé, il quale in seguito fondò l'Institute for Food and Development Policy.

Lappé riferisce di aver trovato la motivazione a scrivere *Diet for a Small Planet* da un senso di urgenza nel fornire un regime alimentare che avrebbe potuto combattere la fame nel mondo, la devastazione ambientale causata dalla dieta basata sugli animali e la sua associazione ai rischi per la natura umana. La sua ricerca si focalizzava sul consumo eccessivo nelle nazioni in cui si mangia molta carne e sui modi in cui il mangiare carne funzioni come una «fabbrica di proteine al contrario»: Lappé fece la piacevole scoperta che «praticamente tutte le società tradizionali basavano la loro alimentazione su proteine complementari» usando «combinazioni di cereali e legumi come principale fonte di proteine ed energia»²⁶. Studiando le diete tradi-

²⁴ Ivi, p. 215, nota 18.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ F.M. Lappé, *Diet for a Small Planet*, New York, Ballantine Books, 1991, pp. 69-71 e 161.

zionali in America Latina, nel Middle East, in India, in Cina, in Giappone, in Indonesia e in Corea, Lappé sviluppò una serie di ricette vegetariane che ottennero grande popolarità. Al 20° anniversario del libro, nel 1991, *Diet for a Small Planet* era alla quinta edizione, e le sue teorie e intuizioni erano citate e incrementate in egual misura da femministe, attivisti vegetariani e filosofi dei diritti degli animali. Come ricorda Carol Adams, il libro di Lappé «ha avuto un forte effetto su numerose femministe» e altri attivisti della controcultura perché «esso forniva per la prima volta una comprensione dei costi ambientali derivati dal mangiare animali»²⁷.

7.1.4. *Femminismo*

Storicamente, il femminismo culturale può vantare oltre un secolo di attivismo delle donne in favore degli animali. Come ha osservato Josephine Donovan, molte femministe della prima ondata hanno sostenuto il vegetarianismo o una riforma in favore del benessere animale: fra queste vi sono Charlotte Perkins Gilman, Margaret Fuller, Mary Wollstonecraft, Harriet Beecher Stowe, Elizabeth Blackwell, Elizabeth Stuart Phelps Ward, Victoria Woodhull, the Grimké sisters, Lucy Stone, Frances Willard, Frances Power Cobbe, Anna Kingford, Caroline Earle White e Agnes Ryan²⁸. Per tutto il XIX secolo e i primi anni del XX, la maggior parte degli attivisti contro la vivisezione, in favore del benessere animale e vegetariani sono inoltre stati donne, e la loro difesa degli animali si appellava alla compassione umana e all'empatia.

Autrici come Constantia Salamone, Carol Adams, Marti Kheel, Aviva Cantor e Gena Corea, appartenenti alla seconda ondata del femminismo culturale radicale, hanno mostrato le analogie tra l'oppressione delle donne (sessismo), l'oppressione degli animali (specismo) e l'oppressione delle persone di colore (razzismo)²⁹. Aviva Cantor, per esempio, mostra spesso

²⁷ C.J. Adams, 'Ecofeminism and the Eating of Animals', cit., p. 129.

²⁸ J. Donovan, 'Animal Rights and Feminist Theory', in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, cit., pp. 167-194.

²⁹ C. Salamone, 'Feminist as Rapist in the Modern Male Hunter Culture', in *Majority Report: The Women's Newspaper* (October 1973), n.p.; Id., 'The Prevalence of the Natural Law within Women: Women and Animal Rights', in P. McAllister (ed.), *Reweaving the Web of Life: Feminism and Nonviolence*, Philadelphia, PA, New Society Publishers, 1982, pp. 364-375, qui 364-367; C.J. Adams, 'The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism', in G. Covina, L. Galana (eds.), *The Lesbian Reader*, Berkeley, CA, Amazon Press, 1975, pp. 145-152, qui 149-150; L. Holliday, *The Violent Sex: Male Psychobiology and the Evolution of Consciousness*, Guerneville, CA, Bluestocking Books, 1978; M. Kheel, 'Animal Liberation Is a Feminist Issue',

il collegamento linguistico (e dunque concettuale) fra donne e animali presente in alcuni termini dispregiativi usati nei confronti delle donne come 'scrofa', 'cagna', 'gatta morta', 'pollastrella', 'vacca', 'passera', 'vecchia arpia' o 'cervello di gallina'. L'associazione linguistica con gli animali è stata usata anche per umiliare gli ebrei e le persone di colore: la propaganda nazista metteva sullo stesso piano gli ebrei e i 'parassiti', mentre i neri venivano chiamati 'muli' o 'oranghi'³⁰. Le analogie specifiche tra l'oppressione degli animali nella cultura occidentale e l'oppressione degli afroamericani agli esordi della tratta degli schiavi negli Stati Uniti è stata esplorata da Marjorie Spiegel, che ha evidenziato i collegamenti tra specismo e razzismo³¹. Le femministe vegetariane hanno dunque riconosciuto fin dal principio le analogie concettuali e strutturali tra il sessismo, lo specismo e il razzismo.

Accanto al femminismo culturale, anche il femminismo lesbico degli anni '70 ha individuato nel mangiar carne una forma di dominazione patriarcale, e molte femministe lesbiche divennero vegetariane. Raccogliendo le intuizioni della famosa opera di Elizabeth Gould Davis *The First Sex*³², Adams documenta per la prima volta in 'The Oedible Complex' la storia del vegetarianismo delle donne da una prospettiva femminista lesbica, suggerendo un collegamento tra la violenza maschile e un'alimentazione basata sulla carne. Quel collegamento fu sviluppato più approfonditamente nell'opera *The Violent Sex* di Laurel Holliday. Sebbene non tutte le lesbiche avessero letto o sentito parlare delle tesi sostenute in questi testi fondamentali, la connessione tra vegetarianismo e femminismo lesbico divenne parte di un sapere comune e si manifestò nella cultura lesbica attraverso le onnipresenti cene sociali. I romanzi utopistici lesbici descrivevano regolarmente la pacifica utopia dissidente come un'utopia vegetariana. Il Michigan Womyn's Music Festival servì fin dai suoi inizi, nel 1976, solo cibo vegetariano. Il Collettivo Bloodroot, fondato da femministe radicali lesbiche nel 1977, gestisce ancora un giardino, un ristorante, una libreria e un ricettario regolarmente aggiornato, i cui autori dichiarano che «mangiare

in *The New Catalyst Quality*, Vol. 10 (1987/88), pp. 8-9; A. Cantor, 'The Club, the Yoke, and the Leash: What We Can Learn from the Way a Culture Treats Its Animals' (1983), in *Ms. Magazine*, Vol. 12, n. 2 (August 1983), pp. 27-29; G. Corea, 'Dominance and Control: How Our Culture Sees Women, Nature and Animals', in *The Animals' Agenda*, Vol. 4 (May/June 1984), pp. 20, 21 e 37.

³⁰ I termini dispregiativi utilizzati negli ultimi due periodi, pur appartenendo sempre al regno animale, sono in parte diversi rispetto a quelli utilizzati nel testo originale, i quali sono infatti difficilmente adattabili alla nostra lingua (*sow, bitch, pussy, chick, cow, beaver, old bat, bird-brain, vermin, coons, jungle bunnies*), N.d.T.

³¹ M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Philadelphia, PA, New Society Publishers, 1988.

³² E.G. Davis, *The First Sex*, New York, Putnam, 1971.

carne è sbagliato per la sua crudeltà nei confronti di creature che possono sentire e avere esperienza del dolore, ed è sbagliato perché contribuisce alla fame del mondo, che colpisce soprattutto donne e bambini»³³.

Le femministe radicali e spirituali sottolineano le connessioni costruite culturalmente tra le donne e gli animali antecedenti alle epoche patriarcali: nell'arte e nella scultura di molte culture neolitiche basate sulla terra, le donne e gli animali venivano rappresentati insieme come esseri divini associati ai cicli della terra e alla sua fertilità³⁴. La Grande Divinità era lei stessa un animale – l'insieme di tutti gli animali – e la rigenerazione della terra ogni primavera era associata alla fertilità della donna e celebrata in grandi feste di esuberanza spirituale e sessuale. Con l'avvento delle culture e delle religioni patriarcali, i simboli e le credenze delle culture fondate sulla terra e centrate sulla donna dovettero essere demonizzati per giustificare la loro rimozione³⁵. Perciò, nel libro della *Genesi* a essere incolpati per la Caduta dell'Uomo sono una donna, un albero e un animale. Per oltre duemila anni, nel pensiero patriarcale occidentale le donne, gli animali, la natura e le persone di colore sono stati associati a livello concettuale, ed è la loro costruzione culturale di «esseri molto vicini alla natura», così come la loro presupposta mancanza di razionalità che autorizza e rinforza la loro subordinazione³⁶. L'osservare la comunanza tra donne e animali presente sia nelle culture con divinità femminili sia nel pensiero patriarcale non ha tuttavia condotto le femministe a diventare automaticamente sostenitrici della liberazione animale. Femministe radicali o spirituali come Susan Griffin, Starhawk, Riane Eisler e Charlene Spretnak, sebbene riconoscano l'associazione storica di donne, animali e natura, non hanno difeso nei loro lavori né il vegetarianismo né la liberazione animale³⁷.

³³ B. Collective, *The Perennial Political Palate: The Third Feminist Vegetarian Cookbook*, Bridgeport, CT, Sanguinaria Publishing, 1993, p. 3.

³⁴ A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1989.

³⁵ R. Eisler, *The Chalice and The Blade: Our History, Our Future*, San Francisco, HarperCollins, 1987; M. Sjöö, B. Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*, San Francisco, Harper & Row, 1987.

³⁶ E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, Wellesley, MA, Roundtable Press, 1981; V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 1993 [secondo capitolo tradotto in italiano all'interno del presente volume].

³⁷ S. Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978; Starhawk, *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, New York, Harper & Row, 1979; Id., *Dreaming the Dark: Magic, Sex, & Politics*, Boston, MA, Beacon Press, 1982; Id., 'Power, Authority, and Mystery: Ecofeminism and Earth-based Spirituality', in I. Diamond, G.F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, cit., pp. 73-86; R. Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*, cit.; C. Spretnak, 'Ecofeminism: Our

Questa associazione donna-animale-natura è tracciata poeticamente in *Woman and Nature* di Susan Griffin, un'opera del femminismo radicale che ha esercitato una forte influenza sulle branche radicali e vegetariane dell'ecofemminismo, sebbene il testo non sia identificato come ecofemminista perché la stessa Griffin abbracciò il termine solo un decennio più tardi³⁸. Anche l'opera *Rape of the Wild* di Andrée Collard e Joyce Contrucci pone l'oppressione degli animali al centro della riflessione sull'oppressione delle donne e della natura nella società patriarcale occidentale. Collard e Contrucci descrivono però la loro prospettiva come 'biofilica' piuttosto che 'ecofemminista'; è stata invece la femminista radicale Mary Daly che ha descritto il testo come 'ecofemminista' nella prefazione del libro. Un terzo testo che non usa esplicitamente il termine 'ecofemminismo', *Green Paradise Lost* di Elizabeth Dodson Gray, articola, usando termini popolari e accessibili, molte delle intuizioni centrali dell'ecofemminismo che saranno meglio sviluppate più avanti nella teoria ecofemminista. Queste intuizioni includono: il concetto di pensiero gerarchico, «una percezione della diversità organizzata da una metafora spaziale (su e giù) che attribuisce sempre il valore più grande a ciò che è più in alto»; la critica di Madre Natura come metafora che autorizza l'illimitato consumo della natura da parte dell'umanità; la relazione eterosessuale fra cultura e natura come chiave per la dominazione della natura; il sé interconnesso dell'ecofemminismo; la centralità della razza e della classe per l'analisi ecofemminista; la possibilità, l'importanza e la necessità della nostra riconnessione erotica con le altre parti della natura; e, in tutto il libro, l'oppressione degli animali come tanto significativa quanto le altre forme di oppressione, e il bisogno di trasformare la gerarchia e la dominazione attraverso la liberazione di tutti gli Altri subordinati³⁹.

Le femministe vegetariane hanno così difeso l'esigenza di un trattamento morale degli animali non-umani fondando i loro argomenti sull'empatia; sulle connessioni concettuali tra sessismo, razzismo e specismo; sul riconoscimento del mangiar carne come forma di dominazione patriarcale; e sulle basi delle associazioni culturalmente costruite tra donne, animali, persone di colore e natura, le quali vengono utilizzate nel pensiero patriarcale occi-

Roots and Flowering', in I. Diamond, G.F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, cit., pp. 3-14; Id., 'Earthbody and Personal Body as Sacred', in C.J. Adams (ed.), *Ecofeminism and the Sacred*, New York, Continuum, 1993, pp. 261-280.

³⁸ Si veda D. Macauley, 'On Women, Animals and Nature: An Interview with Ecofeminist Susan Griffin', in *American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy*, Vol. 90, n. 3 (1991), p. 121.

³⁹ Si veda E.D. Gray, *Green Paradise Lost*, cit., pp. 20, 27-42, 40-42, 79-85, 131-140 e 92-97.

dentale per subordinare questi gruppi. Il femminismo vegetariano fornisce con chiarezza le più forti basi concettuali per l'ecofemminismo vegetariano. La differenza distintiva tra i due può essere vista nei termini di un mutamento nel processo di analisi, dalla disamina delle connessioni tra i vari oggetti dell'oppressione (le donne, le persone di colore, i non-eterosessuali, il Sud, gli animali non-umani, la natura) a quella dell'effettiva struttura dell'oppressione in se stessa.

7.1.5. *Dagli oggetti dell'oppressione alle strutture dell'oppressione: un cambiamento di analisi*

La teoria ecofemminista ha sviluppato le sue analisi da intuizioni iniziali che collegavano i diversi oggetti dell'oppressione a una analisi della struttura e della funzione dell'oppressione stessa. Le analisi strutturali dell'oppressione erano però fin dall'inizio presenti sia nelle teorie femministe che in quelle ecofemministe. Nello sviluppo della teoria, non c'è semplicemente una progressione lineare, ma più specificatamente una reazione dialettica tra questi due approcci analitici. Il processo di riconoscimento dei vari oggetti dell'oppressione (le donne, le persone di colore, i lavoratori, gli omosessuali, gli animali non-umani, la natura, il Terzo Mondo o il Sud), dei sistemi di oppressione (sessismo, razzismo, classismo, eterosessismo, specismo, antropocentrismo o naturismo, colonialismo), e del modo in cui questi sistemi sono interconnessi è un processo che descrive la storia e lo sviluppo della maggior parte dei femminismi e degli ecofemminismi.

Carol Adams, una delle teoriche più significative dell'ecofemminismo vegetariano, ha per esempio articolato la connessione tra sessismo e specismo in 'The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism' e in *The Sexual Politics of Meat: a Feminist Vegetarian Critical Theory*. Entrambi i sottotitoli indicano la posizione teoretica iniziale di Adams, posizionata a metà strada tra il femminismo e le teorie della liberazione animale, e tracciano le correlazioni tra sessismo e specismo osservando le relative associazioni concettuali tra donne e animali nella cultura occidentale. Poiché la sua analisi è passata dagli oggetti dell'oppressione alla struttura dell'oppressione, Adams ha scelto di riferirsi e basarsi sulle analisi dell'ecofemminismo, come si può osservare nei suoi lavori più recenti⁴⁰. Allo stesso

⁴⁰ Si vedano C.J. Adams, 'Ecofeminism and the Eating of Animals', cit.; Id., *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, New York, Continuum, 1994; Id., 'Woman-Battering and Harm to Animals', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 55-84;

modo, la cornice filosofica dell'ecofemminismo era all'inizio fondata sulle connessioni concettuali tra donne e natura nelle culture occidentali, come si può osservare nel titolo e nei contenuti del saggio classico di Karen Warren 'Feminism and Ecology: Making Connections'⁴¹. La convergenza di vegetarianismo femminista ed ecofemminismo, come se seguisse una semplice operazione algebrica, ha combinato l'equazione 'ecofemminismo = donne + natura' con 'donne + animali' ed è apparsa nel primo testo dell'ecofemminismo vegetariano nel mio *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Il libro era però più inclusivo della somma delle sue parti, perché dei dodici saggi presenti nel volume, tre si focalizzavano specificatamente su questioni di classe, razza, e cultura; quattro si focalizzavano sul problema dello specismo e delle sue implicazioni per l'ecofemminismo; e cinque saggi erano rivolti agli aspetti delle teorie ecofemministe in generale. Sin dall'inizio, le ecofemministe vegetariane sono state decise a mostrare che la considerazione delle specie era una componente integrante delle analisi ecofemministe insieme alla razza, la classe, il genere, la natura, e che l'inclusione degli animali non-umani aveva il potenziale di trasformare la forma della teoria ecofemminista.

Stabilire che lo specismo fosse un'aggiuntiva ed esplicita categoria di analisi era necessario perché, come scoprirono le ecofemministe vegetariane, il problema dell'oppressione della specie non era incluso nel concetto di 'natura' utilizzato dall'ecofemminismo⁴². L'abilità del femminismo di riconoscere e reagire a tali esclusioni è stata indubbiamente una potente forza di cambiamento, sia nelle teorie femministe che in quelle ecofemministe. L'impegno femminista verso l'inclusività ha (idealmente) comportato che ogni qual volta è stato identificato un gruppo di individui privati dei loro diritti civili, il rispondere agli interessi di quel gruppo e l'includerli all'in-

e Id., 'Caring About Suffering', in J. Donovan, C.J. Adams (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Ethic for the Treatment of Animals*, cit., pp. 170-196.

⁴¹ K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', in *Environmental Ethics*, Vol. 9, n. 1 (1987), pp. 3-20.

⁴² La sessualità non fu né inclusa nella categoria di genere, né tantomeno esplicitamente nominata. Si veda G. Gaard, 'Toward a Queer Ecofeminism', in *Hypatia*, Vol. 12, n. 1 (1997), pp. 114-137. Alcune ecofemministe hanno sostenuto che la razza e la classe, sebbene nominate ed incluse, non siano ancora così caratteristiche delle analisi ecofemministe come le questioni relative al genere e alla natura. Simili esclusioni mostrano come le teoriche del femminismo e dell'ecofemminismo che si sono occupate dell'intera struttura dell'oppressione abbiano ancora un forte bisogno di dialogare con gli attivisti e i teorici che si sono occupati più direttamente dei singoli gruppi marginalizzati (le forme e gli oggetti specifici dell'oppressione). Né le femministe né tantomeno le ecofemministe possono supporre che un qualsivoglia gruppo marginalizzato o oppresso sia incluso nelle loro analisi sull'oppressione finché i problemi di questi gruppi non vengono specificamente nominati e indagati.

terno del movimento ha conseguentemente influenzato la forma della stessa teoria femminista. È attraverso questo processo di inclusività crescente e di conseguente trasformazione teoretica che può essere tracciato lo sviluppo del femminismo, dell'ecofemminismo e dell'ecofemminismo vegetariano.

La fondazione filosofica dell'ecofemminismo fu originariamente sviluppata come risposta alle esclusioni e alle inadeguatezze del femminismo. In 'Feminism and Ecology: Making Connections', Warren sostiene che «se l'ecofemminismo è giusto o almeno plausibile, allora ciascuna delle quattro più importanti versioni del femminismo è inadeguata, incompleta o problematica»⁴³. A supporto della sua argomentazione Warren spiega innanzitutto le quattro pretese minime dell'ecofemminismo:

- I. Ci sono importanti connessioni tra l'oppressione delle donne e l'oppressione della natura;
- II. Comprendere la natura di queste connessioni è necessario per qualsiasi adeguata comprensione dell'oppressione delle donne e della natura;
- III. La teoria e la pratica femminista devono includere una prospettiva ecologica; e
- IV. Le soluzioni ai problemi ecologici devono includere una prospettiva femminista.⁴⁴

Per chiarire queste affermazioni Warren esplora il *pensiero valutativo gerarchizzante* (*value-hierarchical thinking*) (una percezione gerarchica della diversità), la sua *logica del dominio* (*logic of domination*) che «spiega, giustifica e mantiene la subordinazione di un gruppo inferiore rispetto a un gruppo superiore sulle basi della (addotta) inferiorità o superiorità del rispettivo gruppo», e i *dualismi normativi* (*normative dualisms*) che insieme caratterizzano una *cornice concettuale patriarcale* (*patriarchal conceptual framework*). Warren usa questa critica per mostrare che razzismo, sessismo, classismo e naturismo sono «i quattro pilastri collegati sui quali si regge la struttura del patriarcato». Come dimostra Warren però, le quattro principali versioni del femminismo – «liberale, radicale, marxista, socialista» – non offrono adeguate analisi delle connessioni dell'oppressione delle donne e della natura. Ciò di cui c'è bisogno è invece «un femminismo trasformativo», che muova il femminismo oltre la sua tradizionale concezione di «movimento che pone fine all'oppressione delle donne» e risponda alle analisi di molte femministe nere e del Terzo Mondo le quali sostengono che «a causa delle connessioni basilari tra oppressione sessuale e altre forme di oppressione sistematizzata, il femminismo, se adeguatamente compreso, è un movimento che pone fine a tutte le forme di oppressione». Il saggio di

⁴³ K.J. Warren, 'Feminism and Ecology: Making Connections', cit. p. 3.

⁴⁴ Ivi, pp. 4-5.

Warren individua nell'ecofemminismo una più inclusiva articolazione del femminismo che è propriamente un compimento «del potere e della potenzialità» del femminismo trasformativo⁴⁵.

La descrizione che Warren propone del ruolo giocato dai dualismi normativi all'interno della logica del dominio ha avuto risonanza nelle analisi di quelle ecofemministe vegetariane che hanno osservato il funzionamento del dualismo umano/animale non-umano ponendolo in corrispondenza con i dualismi cultura/natura, ragione/emozione e maschile/femminile. Barbara Noske osserva che poiché «le femministe hanno acriticamente abbracciato la divisione soggetto-oggetto tra umani e animali», le loro analisi falliscono nel riconoscere il fatto che «i pregiudizi sessisti non si fermano al confine umano/animale [...] e gli stereotipi femminili e maschili proseguono nel mondo degli animali»⁴⁶. Secondo Lynda Birke, «la distinzione umano/animale si regge su una nozione di 'natura animale' che è generalizzante e insostenibile», semplicemente perché «non c'è nessuna natura animale contro la quale noi possiamo comparare le nostre meravigliose conquiste (umane)»⁴⁷. Esaminando le critiche femministe alla scienza, Birke scopre che «presumibilmente la più centrale contraddizione nel pensiero femminista su scienza e animali è rappresentata dal fatto che un discorso critico che celebra la differenza e la rottura di semplici dicotomie si regge fermamente e incondizionatamente proprio su tale dicotomia»⁴⁸.

L'ecofemminismo diede inizio al proprio lavoro concettuale in reazione all'inadeguatezza della teoria femminista. Allo stesso modo, l'ecofemminismo vegetariano nacque a partire dal riconoscimento delle inadeguatezze delle analisi femministe ed ecofemministe. Concependo originariamente lo specismo come parte integrante di una analisi ecofemminista piuttosto che di una branca separata dell'ecofemminismo, io e Lory Gruen svilupparammo una prospettiva ecofemminista sulla produzione animale industriale guardando a questa istituzione attraverso le lenti di varie teorie di liberazione e valutando i punti di forza e di debolezza di queste teorie in base alla loro abilità nel riconoscere diverse forme di oppressione, sempre a partire

⁴⁵ Ivi, pp. 6 (corsivo originale), 7, 17 e 18; e K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n. 2 (1990), pp. 125-146 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume].

⁴⁶ B. Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Other Animals*, Buffalo, NY, Black Rose Books, 1997, p. 114.

⁴⁷ L. Birke, 'Science, Feminism and Animal Natures: I. Extending the Boundaries', in *Women's Studies International Forum*, Vol. 14, n. 5 (1991), pp. 443-449, qui 445-446.

⁴⁸ L. Birke, 'Exploring the Boundaries: Feminism, Animals, and Science', cit., p. 50.

dall'intuizione femminista che la miglior teoria è anche la più inclusiva. Una prospettiva femminista liberale sulla produzione animale si focalizzerebbe sull'iniqua distribuzione delle proteine animali e sull'effetto che tale distribuzione potrebbe avere sulla vita delle donne, mentre una prospettiva femminista socialista si concentrerebbe sulla natura patriarcale e capitalista della produzione animale, della razza e della classe di coloro che lavorano nell'industria e dello stato socioeconomico dei consumatori dell'industria. Gli ambientalisti enfatizzerebbero la distruzione ambientale causata dai processi industriali della produzione alimentare, che richiedono un utilizzo massiccio di energia, acqua, pascoli e producono una grande quantità di rifiuti. Un'analisi terzomondista della produzione animale industriale rivelerebbe i modi in cui questa pratica contribuisce ai consumi eccessivi del Nord, aggravando i problemi della fame nel mondo, della deforestazione e della colonizzazione economica. Infine una prospettiva della liberazione animale suggerirebbe che la pratica della produzione animale industriale è essa stessa una forma di oppressione in cui gli animali sono creati per soffrire e morire e i loro bisogni e interessi basilari sono ignorati. Poiché queste analisi sono complementari e non si escludono reciprocamente, si può sostenere che una prospettiva ecofemminista considera «tutte le diverse forme di oppressione come centrali per la comprensione di particolari istituzioni», e che il caso della produzione animale industriale rivela chiaramente quella che Warren ha chiamato 'logica del dominio' e le sue conseguenze sugli animali, sui lavoratori, sul Sud, sulle donne e sulla natura⁴⁹.

Le ecofemministe vegetariane hanno sostenuto che l'esclusione o l'omissione dell'oppressione degli animali dalle analisi femministe o ecofemministe è in contrasto con i fondamenti dell'attivismo e della filosofia femminista (in quanto 'movimento che pone fine a tutte le forme di oppressione') ed ecofemminista (in quanto analisi che critica il pensiero valutativo gerarchizzante, la logica del dominio e i dualismi normativi). Nel suo studio '«Mad Cow» Disease and the Animal Industrial Complex', Carol Adams utilizza ed espande le quattro tesi minime di Warren sull'ecofemminismo per dimostrare che gli animali devono essere inclusi nella critica ecofemminista, affinché essa possa fornire una accurata descrizione di «tutte le forme di oppressione» contenute all'interno della crisi della mucca pazza. Nell'espone la politica sessuale della carne bovina in relazione al mangiar carne e alla mascolinità coloniale, e accostando questa alla politica sessuale dei latticini come parte integrante dello sfruttamento e della svalutazione del lavoro riproduttivo della femmina, Adams sostiene che esistono con-

⁴⁹ G. Gaard, L. Gruen, 'Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health', in *Society and Nature*, Vol. 2, n. 1 (1993), pp. 1-35, qui p. 29.

nessioni importanti, non solo tra l'oppressione delle donne e l'oppressione della natura, ma anche tra l'oppressione delle donne e l'oppressione di altre specie animali. La triplice definizione di Warren della cornice concettuale patriarcale (pensiero valutativo gerarchizzante, logica del dominio e dualismi normativi) descrive non solo il razzismo, il sessismo, il classismo e il naturismo, ma anche lo specismo, poiché il dualismo umano/animale non-umano esemplifica non solo una gerarchia valoriale (con gli umani 'in alto' e gli animali non-umani 'in basso'), ma anche una logica del dominio (che giustifica la superiorità degli umani e la subordinazione degli animali non-umani). Osservando poi il debito delle intellettuali socialiste femministe nei confronti del marxismo, Adams trae ispirazione dal lavoro di Barbara Noske, la quale «traccia parallelismi tra gli animali industriali e gli operai umani non semplicemente eguagliandoli», ma utilizzando «i quattro aspetti connessi dell'alienazione identificati da Marx all'interno del modo di produzione capitalista al fine di illustrare le sue argomentazioni»⁵⁰. Secondo Noske, sia gli operai che gli animali industriali sono alienati dai prodotti del loro lavoro, il che per gli animali industriali significa alienazione dalla loro discendenza, dai loro fluidi corporei (latte e sperma) e dai loro propri corpi; sono entrambi alienati dalla loro attività produttiva, forzati a specializzarsi in una unica 'competenza' (la produzione del latte) per eliminare tutte le altre; sono inoltre alienati dalla natura che li circonda e dalla vita sociale e di specie⁵¹. Basandosi sulle uguaglianze strutturali tra classismo e specismo, sessismo e specismo, e tra ognuno di questi con la logica del dominio che razionalizza la subordinazione della natura, Adams conclude che la teoria e la pratica femminista devono includere non solo una prospettiva ecologica, ma una prospettiva ecologica che includa anche gli animali.

Le ecofemministe vegetariane hanno dimostrato che lo specismo è una forma di oppressione che mette sullo stesso piano e rinforza altre forme di oppressione, un'argomentazione che si è perfezionata ulteriormente attraverso l'utilizzo della definizione in cinque parti proposta da Iris Young per il concetto di 'oppressione'⁵². L'oppressione, secondo Young, è una condizione che riguarda gruppi e, sebbene l'analisi di Young si sviluppi in riferimento ai gruppi umani, Gruen e Ronnie Zoe Hawkins dimostrano come questa analisi descriva altrettanto bene l'oppressione degli animali non-umani⁵³.

⁵⁰ C.J. Adams, '«Mad Cow» Disease and the Animal Industrial Complex', in *Organization and Environment*, Vol. 10, n. 1 (1997), pp. 26-51, qui p. 43.

⁵¹ B. Noske, *Beyond Boundaries: Humans and Other Animals*, cit., pp. 18-21.

⁵² I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990.

⁵³ L. Gruen, 'On the Oppression of Women and Animals', in *Environmental Ethics*, Vol. 18, n. 4 (1996), pp. 441-444; e R.Z. Hawkins, 'Ecofeminism and

In 'The Five Faces of Oppression', Young identifica cinque condizioni – sfruttamento, marginalizzazione, impotenza, imperialismo culturale e violenza – singolarmente sufficienti a considerare vittime di oppressione tutti coloro che le sperimentano. Lo sfruttamento, secondo Young, «consiste in processi sociali che portano un trasferimento di energie da un gruppo a un altro, in modo tale da produrre distribuzioni inique», e senza dubbio la forza lavoro di animali non-umani selvatici e domestici, così come la loro riproduzione e i loro corpi, sono stati sfruttati dagli umani⁵⁴. Scrive Gruen che «le mucche da latte in allevamento intensivo sono sfruttate al punto che arrivano a metabolizzare i loro stessi muscoli per continuare a produrre latte, un procedimento che nel gergo industriale viene chiamato '*milking off their backs*'»⁵⁵, mentre le scrofe sono confinate per la loro intera vita e «ripetutamente inseminate artificialmente così da produrre maiali per il consumo»⁵⁶. L'ingiustizia dell'emarginazione crea un senso di inutilità, di noia e di mancanza di rispetto per se stessi, fenomeni che sono tipici degli animali confinati negli zoo. Gli animali sperimentano anche l'impotenza, come dimostra il loro essere «impotenti nelle mani degli esseri umani, che decidono della loro vita o morte a più livelli»⁵⁷. Young intende per imperialismo culturale l'esperienza di «come i significati dominanti di una società rendano la prospettiva particolare di un gruppo invisibile e facciano di questo stesso gruppo uno stereotipo da marchiare come Altro»⁵⁸. Come spiega Gruen, la condizione degli animali domestici è una condizione in cui «gli animali vengono forzati ai rituali e alle pratiche degli umani [...]. Ai gatti e ai cani viene spesso negata una completa espressione dei loro impulsi naturali», i quali includono l'accoppiamento, il mangiare, la caccia, il fare escrementi e la comunicazione con altri animali⁵⁹. La violenza, infine, si applica molto chiaramente alle relazioni degli umani con i non-umani, attraverso istituzioni come l'allevamento industriale, la caccia e la sperimentazione. Sebbene anche soltanto una di queste esperienze sarebbe secondo Young sufficiente a indicare che il gruppo che la subisce è vittima di oppressione, gli animali non-umani sperimentano tutti e cinque gli aspetti dell'oppressione.

Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism, and Domination', in *Hypatia*, Vol. 13, n. 1 (1998), pp. 158-197.

⁵⁴ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit., p. 53.

⁵⁵ Letteralmente, questa espressione andrebbe tradotta come 'mungersi la propria stessa schiena'. Ciò che si intende è che le mucche vengono sfruttate al punto da esaurire se stesse nel faticoso atto di produrre latte (N.d.T.).

⁵⁶ L. Gruen, 'On the Oppression of Women and Animals', cit., p. 443.

⁵⁷ R.Z. Hawkins, 'Ecofeminism and Nonhumans: Continuity, Difference, Dualism, and Domination', cit., p. 186.

⁵⁸ I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, cit., pp. 58-59.

⁵⁹ L. Gruen, 'On the Oppression of Women and Animals', cit., p. 443.

Le ecofemministe vegetariane si sono dunque avvalse di diverse analisi strutturali del femminismo per mostrare che lo specismo è parte integrante sia del femminismo che delle teorie ecofemministe. Fanno riferimento al dualismo umano/animale non-umano come a un dualismo normativo; al pensiero valutativo gerarchizzante e alla logica del dominio inerente allo specismo; al lavoro alienato imposto agli animali industriali; alla possibilità di applicare agli animali non-umani l'analisi in cinque punti proposta da Young sull'oppressione; al ricorso di Frye alle gabbie per uccelli per descrivere l'oppressione umana e non-umana; al modello dominante di Plumwood e alle cinque operazioni del pensiero dualistico inerenti al dualismo umano/animale non-umano per supportare la loro critica. Inoltre, le ecofemministe vegetariane hanno argomentato che le associazioni tra i gruppi oppressi legittimano anche la loro subordinazione. Per esempio l'associazione degli afroamericani con gli animali è stata utilizzata per legittimare l'asservimento di entrambi, l'associazione delle donne con gli animali è stata utilizzata come fattore aggiuntivo per legittimare tre secoli di processi alle streghe, e l'associazione degli indigeni con la sessualità animale è stata usata per legittimare il colonialismo⁶⁰. Seguendo le argomentazioni delle femministe vegetariane, lo specismo è una forma di oppressione che crea interconnessioni e rinforza altre forme di oppressione, come il razzismo, il classismo, il sessismo, l'omofobia e la distruzione del mondo naturale. Escludere l'oppressione degli animali non-umani dalle analisi femministe ed ecofemministe può darci delle analisi che sono, nella migliore delle ipotesi, incomplete.

7.2. SVILUPPI CONCETTUALI

Le ecofemministe vegetariane hanno anche contribuito più generalmente allo sviluppo concettuale della teoria ecofemminista introducendo molti concetti teorici che fanno luce sulle relazioni umano-natura: la narrativa tronca, la critica all'olismo, il referente assente, il concetto di 'massa' e il vegetarianismo morale contestuale.

⁶⁰ M. Spiegel, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, cit.; C.J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, cit.; J. Mason, *An Unnatural Order: Uncovering the Roots of Our Domination of Nature and Each Other*, New York, Simon & Schuster, 1993; e G. Gaard, 'Toward a Queer Ecofeminism', cit.

7.2.1. *La narrativa tronca e la critica all'olismo*

Il concetto di 'narrativa tronca' di Marti Kheel spinge le ecofemministe a cercare l'intera storia celata dietro quelle che sembrano scelte etiche che si escludono reciprocamente: scelte tra la sopravvivenza umana e il benessere animale, ad esempio, frequenti negli argomenti per la sperimentazione animale. Kheel suggerisce di comprendere la visione del mondo che produce il dilemma etico e quindi scoprire un modo in cui tale dilemma potrebbe essere evitato. Kheel sostiene che «la nostra condotta morale non può essere colta separatamente dal contesto (o terreno morale) in cui cresce». Kheel critica inoltre, da un lato la tendenza dei sostenitori della *deep ecology* a privilegiare il 'tutto' ecologico rispetto alla parte specifica o individuale, e dall'altro la tendenza dei liberazionisti animali a privilegiare l'individuale rispetto al 'tutto'. Kheel pone invece maggiore enfasi sul concetto ecologico di interconnessione e sostiene che le decisioni etiche debbano considerare correlati gli interessi dell'individuo e della collettività. L'autrice ricorda che mentre una preferenza per il 'tutto' può sembrare più razionale, le relazioni e i pensieri emozionali sono di solito costruiti sulla forza dei legami individuali, e che ragione ed emozione devono essere entrambe tenute in considerazione nel prendere decisioni etiche. In ciascuno di questi argomenti, Kheel rigetta l'etica 'eroica' del patriarca e raccomanda un'etica più olistica, come quella dell'ecofemminismo⁶¹.

7.2.2. *Il referente assente e il concetto di 'massa'*

Le ecofemministe vegetariane sono probabilmente meglio conosciute per le loro critiche alla produzione e al consumo del cibo animale e alla caccia. L'uso degli animali come cibo è stato particolarmente criticato tramite i concetti di 'referente assente' e di 'massa' proposti da Adams, e attraverso la teoria del 'vegetarianismo morale contestuale' sostenuta da Deane Curtin. Secondo Adams, quando la vita degli animali viene trasformata in carne e altri prodotti, il linguaggio stesso contribuisce all'assenza dell'animale. «Gli animali vivi sono dunque i referenti assenti nel concetto di carne», sostiene Adams. «Il referente assente ci permette di dimenticare il concetto di

⁶¹ M. Kheel, 'From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge', in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, cit., pp. 243-271, qui 255-259; e Id., 'Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference', in Diamond, G.F. Orenstein (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, cit., pp. 128-137, qui 136-137.

animale come entità indipendente; ci permette anche di resistere agli sforzi per rendere gli animali presenti». Quando la vita degli animali è trasformata in carne o altri prodotti, continua Adams, «qualcuno che possiede una vita molto particolare e radicata, un essere unico, viene trasformato in qualcosa che non ha alcun carattere distintivo, unico, individuale». Così, 'carne' è un concetto di massa perché la carne è sempre carne, indipendentemente dalla quantità. È il concetto del termine 'massa' che permette alle persone di pensare che il mangiare un hamburger sia compatibile con l'esistenza di quelle mucche. «Ma se c'è una mucca viva davanti a te», spiega Adams «e tu uccidi quella mucca, e macelli quella mucca, e macini la sua carne, non aggiungi un concetto di massa a un altro concetto di massa, non ti ritrovi con una quantità maggiore della stessa cosa»⁶². Il fenomeno del concetto di 'massa' permette di generalizzare quel concetto applicandolo a un'intera specie o gruppo trascurando al tempo stesso i bisogni e gli interessi dei membri individuali di quella specie.

7.2.3. *Il vegetarianismo morale contestuale*

La teoria del vegetarianismo morale contestuale di Deane Curtin condivide con Kheel una caratteristica significativa dell'etica ecofemminista: l'enfasi sul contesto. Curtin riconosce che «le ragioni per il vegetarianismo morale possono differire per luogo, genere e classe» e conclude che «non si può ricorrere a una regola morale assoluta che proibisca di mangiare la carne in tutte le circostanze». Curtin ritiene che ucciderebbe se ciò fosse inevitabile per nutrire il proprio bambino, se stesse morendo di fame, o per proteggere una persona cara da un'aggressione. Ma quando c'è possibilità di scelta, allora la decisione non è più una questione di autodifesa o di sopravvivenza personale, ma un problema etico. Curtin sostiene che «il dovere di prendersi cura, considerato come un problema morale e politico, dovrebbe essere volto a includere l'eliminazione della sofferenza non necessaria dove possibile e soprattutto in coloro la cui sofferenza è concettualmente connessa alla propria». Il vegetarianismo morale contestuale di Curtin riconosce che non è possibile eliminare completamente la violenza e la sofferenza dal mondo perché «vivere è commettere violenza». Il vegetarianismo morale contestuale non è uno stato universale, statico o morale assoluto, ma piuttosto un indirizzo morale dinamico. Curtin ammette che alcune culture

⁶² C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, cit., p. 40; e Id., 'The Feminist Traffic in Animals', in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, cit., pp. 195-218, qui 201 e 202.

«hanno rituali culturali che mediano il carico morale di uccidere e infliggere dolore per cibo». Nondimeno l'autore evita quegli argomenti che legittimerebbero il cibo animale come una scelta «moralmente giustificabile nelle culture esotiche, nel 'Terzo mondo' o in contesti estremi» e restringe la sua analisi ai Paesi occidentali industrializzati, in cui il cibo animale esprime «l'alienazione e il dominio sugli altri esseri» di queste culture. Il vegetarianismo morale va inteso «come una reazione a un particolare contesto, a pratiche specifiche radicate culturalmente»⁶³. La teoria di Curtin offre buoni spunti per un'esplorazione ecofemminista all'etica alimentare interculturale, lasciando ad altri il perseguimento di questo compito.

L'importanza del contesto e della sensibilità culturale in relazione alle scelte alimentari è stata enfatizzata da altre vegetariane femministe e dalle ecofemministe vegetariane. Pur registrando che le diete tradizionali di molte culture non dominanti sono state principalmente vegetariane, le femministe vegetariane e le ecofemministe sono state attente a non applicare l'approccio dell'imperialismo culturale nella costruzione delle loro teorie. Come è stato osservato dalla femminista vegetariana Jane Meyerding, «i simboli d'identità e unità culturale – come il cibo – sono molto meno importanti per coloro che appartengono alla cultura maggioritaria», ma possono assumere più importanza per le persone che provengono da culture marginalizzate. Nello stesso tempo, sostiene Meyerding, «è un'immensa contraddizione per le femministe sostenere, acquistandone i prodotti, il sistema di tortura di massa dell'allevamento industriale», proprio come è una contraddizione per le femministe comprare i prodotti delle fabbriche che sfruttano i lavoratori⁶⁴. L'ecofemminista vegetariana Carol Adams avanza questa tesi esaminando la *Ecofeminist Task Force Recommendation* alla conferenza della National Women's Studies Association (NWSA) del 1990, la quale aveva fatto sollecitazioni perché alle future conferenze della NWSA si servissero soltanto piatti vegetariani e sottolineava i differenti contesti storici nei quali gli animali sono stati allevati per il cibo: secondo Adams, «la carne ottenuta da animali allevati in massa, rinchiusi in magazzini, condotti alla morte» non fa parte di alcuna tradizione culturale. Inoltre, i cibi offerti nella maggior parte delle conferenze «sono già negligenti nei confronti delle tradizioni etniche e razziali relative al cibo» e sono espressione della cultura dominan-

⁶³ D. Curtin, 'Toward an Ecological Ethic of Care', in *Hypatia*, Vol. 6, n. 1 (1991), pp. 60-74, qui 69 e 70; e Id., 'Recipes for Values', in D. Curtin, L. Heldke (eds.), *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food*, cit., pp. 123-144, qui 131 e 132.

⁶⁴ J. Meyerding, 'Feminist Criticism and Cultural Imperialism (Where Does One End and the Other Begin)', in *The Animals' Agenda*, Vol. 2 (November/December 1982), pp. 14-23, qui 15 e 22.

te: le scelte del cibo sono sempre scelte politiche, culturali ed ecologiche⁶⁵. La questione è se e come sia possibile compiere queste scelte riguardo al cibo in modi più consapevoli, coerenti e contestuali. Come Meyerding, anche Adams rileva che le maggior parte delle tradizioni culturali includono pratiche oppressive che le eredi femministe di queste tradizioni possono scegliere di cambiare; l'elemento importante è che a compiere le scelte sono coloro che vivono dall'interno queste tradizioni culturali.

7.3. APPLICAZIONI TEORICHE DELL'ECOFEMMINISMO VEGETARIANO

Le ecofemministe vegetariane hanno sviluppato critiche e strategie di attivismo per rispondere alle diverse situazioni che comportano la mutua oppressione di donne, persone di colore e animali non-umani; qui limiterò la discussione agli esempi specifici della caccia e dei maltrattamenti e al problema del razzismo, del sessismo e dello specismo nella scienza e nella tecnologia.

7.3.1. *La caccia*

La più pienamente sviluppata critica ecofemminista vegetariana della caccia si può trovare nel lavoro di Kheel, la quale distingue sei differenti tipi di cacciatori in Nord America, sulla base delle diverse tesi avanzate per spiegare o giustificare la caccia agli animali. Prima della comparsa e affermazione del movimento ambientalista, i cacciatori bianchi fornivano prevalentemente tre tipi di giustificazioni: il 'cacciatore professionista' uccideva gli animali per un profitto commerciale; il 'cacciatore affamato' uccideva per la ricerca del cibo; e il 'cacciatore ostile' uccideva per eliminare gli animali 'maligni'. Nella letteratura ambientale, emergono altre tre tipi di cacciatori: il 'cacciatore felice' che caccia per divertimento e per tendenza caratteriale (che Kheel classifica come bisogno psicologico); il 'cacciatore olistico' che caccia per mantenere l'equilibrio naturale (bisogno ecologico); e il 'cacciatore santo' che caccia per conquistare uno stato spirituale (bisogno religioso). L'analisi di Kheel rivela che nessuno di questi sei tipi di cacciatori considera i bisogni o gli interessi degli animali; le loro argomentazioni, proiettando sugli animali le attitudini e i desideri che sono più utili ai fini

⁶⁵ C.J. Adams, 'The Feminist Traffic in Animals', cit., pp. 208-209; e Id., *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, cit., p. 123.

del cacciatore, restano invece egocentriche ed egoistiche⁶⁶. Kheel critica gli ecologisti profondi e gli altri ambientalisti per un certo essenzialismo culturale e perché traggono dalle culture native quegli aspetti che sembrano legittimare la caccia:

Questi scrittori individuano nella caccia l'attività con il maggiore valore educativo. Le culture native si dedicano a una miriade di altre pratiche (ad esempio raccogliere, seminare, cucinare, tessere, cantare, danzare), ma a nessun'altra attività viene riconosciuta la stessa rilevanza morale. Molti di questi scrittori ambientali ignorano le grandi differenze culturali che esistono tra le popolazioni tribali, riferendosi a esse come a un blocco monolitico. Non tutti i nativi americani però cacciavano e non tutti mostravano 'rispetto' per gli animali che uccidevano.⁶⁷

Il concetto di 'narrativa tronca' di Kheel spiega come gli ambientalisti bianchi credano di poter selezionare e importare alcuni aspetti delle culture native per legittimare le proprie azioni. In particolare, i 'cacciatori santi' hanno sradicato dal contesto delle culture native la nozione di 'morte' dell'animale come 'dono' volontario. Benché nella sua analisi Kheel si concentri sulla caccia condotta dagli ambientalisti euroamericani, ella riconosce che i nativi americani sembrano costituire «il prototipo del cacciatore affamato», perché coloro che effettivamente cacciavano lo facevano per la propria sopravvivenza; inoltre i nativi americani differiscono dai 'cacciatori santi' in quanto «non sembrano approvare le virtù della caccia come un'attività in sé e per sé»⁶⁸. L'analisi di Kheel lascia da parte coloro che cacciano per la sopravvivenza e si focalizza invece su coloro che cacciano per desiderio, ma che possono sopravvivere senza uccidere e mangiare animali.

⁶⁶ M. Kheel, 'Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference', cit.; Id., 'License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 85-125; e Id., 'The Killing Game: An Ecofeminist Critique of Hunting', in *Journal of the Philosophy of Sport*, Vol. 23 (1996), pp. 30-44.

⁶⁷ M. Kheel, 'License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse', cit., p. 101. Andrea Smith, membro di Women of All Red Nations, fa un commento simile, sostenendo che «dimostrare interesse per la caccia dei nativi americani, escludendo tutti gli altri aspetti della loro cultura, è un altro modo di mantenere l'immagine da 'selvaggi' dei nativi americani» (citato in C.J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, cit., p. 105). Smith sostiene che «ciò che è vero per le culture indigene non è trasferibile alla cultura convenzionale americana. Queste persone [i difensori euroamericani della caccia] farebbero meglio a spendere il loro tempo preservando i diritti dei nativi americani piuttosto che appropriandosi della loro cultura» (*ibidem*).

⁶⁸ M. Kheel, 'License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse', cit., p. 88. Questa posizione è stata significativamente modificata con l'introduzione del concetto di 'caccia culturale alla balena' all'interno della cultura Makah.

Luke ha anche esaminato il fenomeno contemporaneo della caccia praticata da uomini Euroamericani e ha scoperto le contraddizioni interne all'etica della caccia e la sua eterosessualizzazione erotica. Nella sua critica allo *Sportsman's Code* (il «Codice dello Sportivo»), Luke sostiene che, in effetti, molte delle sue regole richiedono un rispetto per la vita animale tale da rendere la caccia moralmente proibita dal codice stesso e dalle sue norme. Luke controbatte al tentativo di legittimazione fornito dalla maggior parte dei cacciatori che sostengono che 'la natura è violenta' ed evidenzia che «talvolta essa è pacifica e simbiotica»⁶⁹. «Non ha senso», osserva Luke, «suggerire che, poiché un certo spargimento di sangue in natura è inevitabile, noi potremmo considerarci nel giusto e aumentare tale spargimento». Luke rifiuta anche l'affermazione dei cacciatori contemporanei i quali sostengono di 'amare' gli animali che uccidono, poiché tale affermazione definisce 'amore' come «desiderio di possedere quelle creature che interessano o eccitano il cacciatore. Prendere il possesso degli animali comporta la loro uccisione, mangiarne la carne e fare un trofeo della loro testa o dell'intero corpo» – in netto contrasto con il tipo di amore che include reciprocità e mutualità tra l'amante e l'amato. Usando citazioni dirette da cacciatori come Ted Kerasote, Jeims Swan, Jose Ortega y Gasset, Robert Wegner, Ted Nugent e Paul Shepard, Luke dimostra come nella cultura della caccia degli uomini bianchi nordamericani, la caccia è concepita come una forma di «retrosessualità predatoria» nella quale «l'arma diventa un'estensione del corpo del cacciatore e perciò il mezzo con cui il cacciatore penetra il corpo dell'animale». Citando numerosi esempi di «interferenza tra caccia ed eterosessualità», Luke sottolinea il fatto che «entrambi i concetti eroticizzano la differenza di potere» e l'esistenza di «una sessualità predatoria tra donne e uomini». L'erotizzazione del potere è ulteriormente intensificata dagli squilibri di potere della differenza razziale. Luke porta a sostegno delle sue tesi immagini prese dall'edizione di *Sports Illustrated* del 1995 sui costumi da bagno e mostra che le fotografie di donne in «bikini con stampe di animali appartenenti a specie che gli uomini uccidono e collezionano (leopardo, tigre, ghepardo, leone, zebra e farfalla)», in posa in situazioni naturali con «acqua, sabbia, scogli ed animali», «commercializzano in ma-

⁶⁹ B. Luke, 'A Critical Analysis of Hunters' Ethics', in *Environmental Ethics*, Vol. 19, n. 2 (1997), pp. 25-44, qui p. 41. Kheel fa un'osservazione simile in 'From Heroic to Holistic Ethics', citando Stephen Lackner, il quale riferisce che «solo il 5% di tutti gli animali sono uccisi da altri animali [tralasciando gli animali abbattuti dagli umani]. Il 95% di tutte le vite animali terminano senza spargimento di sangue: a causa di vecchiaia, malattia, sfinitimento, fame e sete, cambiamenti climatici e simili». Kheel cita S. Lackner, *Peaceable Nature: An Optimistic View of Life on Earth*, San Francisco, Harper & Row, 1984, p. 12.

niera efficace Costa Rica e Sud Africa come affascinanti luoghi di vacanza, mete che soddisfano i bisogni degli uomini bianchi nelle loro fantasie di sparare ad animali esotici e selvaggi e/o di fare sesso con affascinanti donne straniere». Luke contestualizza queste foto nella storia del colonialismo per mostrare che «lo sfruttamento delle ineguaglianze economiche globali trasforma le terre del Terzo Mondo in aree di gioco riservate alla clientela internazionale» e «i corpi degli animali, delle donne e dei bambini locali diventano disponibili al dominio sessuale e alla penetrazione da parte di facoltosi uomini stranieri»⁷⁰.

7.3.2. *Il maltrattamento*

Adams ha consultato diversi testi per donne maltrattate e ha trovato che «fra i comportamenti condivisi tra i soggetti violenti ci sono la caccia, il possesso di armi, il ricorso a minacce e lesioni e l'uccisione di animali domestici». La ricerca e l'attivismo di Adams nel movimento delle donne maltrattate e in quello per i diritti degli animali l'hanno condotta a investigare un fenomeno che è ben noto a molti attivisti contro le violenze domestiche, e cioè la frequente concomitanza della violenza contro le donne e di quella contro gli animali. I sopravvissuti agli abusi e i loro avvocati riferiscono due modi significativi in cui i soggetti violenti fanno del male alle donne, ai bambini e agli animali: attraverso la minaccia o la reale uccisione di un animale e attraverso l'uso di animali durante la violenza sessuale su donne e bambini. Accade inoltre che i bambini che subiscono abusi sessuali replicano poi sugli animali le violenze subite e arrivano nella tarda adolescenza e prima età adulta a violentare, mutilare e uccidere. Adams dimostra che il legame tra far del male alle donne e far del male agli animali nelle relazioni di abuso è un'intuizione importante per le femministe, perché rivela «l'intenzionalità del maltrattamento, il controllo su di esso piuttosto che la perdita di controllo». Un conto è dire «ho perso il controllo e l'ho picchiata», ma altra cosa e ben più difficile è mascherarsi dietro la perdita di controllo quando l'autore delle violenze deve riferire «ho perso il controllo e quindi ho tagliato la testa del cane e l'ho inchiodata alla veranda». La violenza contro gli animali è usata come parte di una più ampia strategia volta ad avere il dominio e il controllo nelle relazioni di abuso ed è parte della somatofobia (ostilità verso il corpo) della cultura occidentale, la quale

⁷⁰ B. Luke, 'A Critical Analysis of Hunters' Ethics', cit., p. 41; e Id., 'Violent Love: Hunting, Heterosexuality, and the Erotics of Men's Predation', in *Feminist Studies*, Vol. 24, n. 3 (1998), pp. 627-655, qui 628, 632, 649, 650 e 652-653.

è sintomatica di sessismo, razzismo, classismo e specismo. Adams spiega che «il problema non è solo che le donne vengono equiparate ai corpi degli animali, ma anche che gli animali vengono equiparati ai loro soli corpi»⁷¹. Il fallimento nel riconoscere e nel reagire a questa connessione causa non solo una teorizzazione incompleta ma anche un attivismo inefficace. Molte donne rimarranno all'interno di relazioni di abuso o vi ritorneranno per proteggere i propri animali domestici perché la maggior parte delle case di accoglienza per donne maltrattate non ammettono la presenza di animali domestici. L'associazione Feminists for Animal Rights ha fatto seguito alle ricerche di Adams sviluppando, fra gli altri, un progetto che mira a fornire accoglienza alle donne e ai loro compagni animali in modo che entrambi possano prudentemente abbandonare una relazione di abuso.

7.3.3. Razzismo, sessismo e specismo nella scienza e nella tecnologia

Le ecofemministe vegetariane hanno anche mostrato le interconnessioni tra razzismo, sessismo e specismo esaminando questioni di controllo della popolazione e della fertilità e le relazioni di potere inerenti alla sperimentazione scientifica. Le ecofemministe e le ecofemministe vegetariane hanno elaborato una critica sia alle politiche e tecnologie di controllo della popolazione sia al modo in cui esse sono usate per opprimere donne di colore, donne povere e donne che vivono nelle zone rurali degli Stati Uniti e di tutto il mondo. Tecnologie riproduttive sicure ed efficaci sono facilmente accessibili per regolare o accrescere la fertilità delle donne ricche e bianche del Primo Mondo mentre nel Terzo Mondo le tecnologie riproduttive (spesso di dubbia sicurezza, come nel caso del *Depo Provera* e del *Norplant*) mirano a tenere sotto controllo la fertilità delle donne povere e di colore⁷².

⁷¹ C.J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, cit., pp. 147, 146, 152; e Id., 'Woman-Battering and Harm to Animals', cit. p. 74. Come Adams, uso il pronome maschile 'egli' per riferirmi ai picchiatori, e lo faccio basandomi su dati statistici americani i quali mostrano che «le donne hanno sei volte di più la probabilità degli uomini» di essere abusate da un compagno (C.J. Adams, 'Woman-Battering and Harm to Animals', cit., p. 57). Adams nota comunque nel suo saggio che le donne possono anche abusare delle loro compagne: sebbene non siano al momento presenti statistiche nazionali riferite alle violenze tra lesbiche, in almeno uno studio il 38% delle lesbiche che hanno subito abusi e che hanno un animale domestico riportano che le loro partner hanno picchiato anche gli animali (ivi, p. 81, nota 16).

⁷² C.J. Cuomo, 'Ecofeminism, Deep Ecology, and Human Population', in K.J. Warren (ed.), *Ecological Feminism*, New York, Routledge, 1994, pp. 88-105; e G. Gaard, L. Gruen, 'Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health',

Le ecofemministe vegetariane hanno anche esaminato i modi in cui la riproduzione delle femmine nell'industria animale è controllata attraverso la sovrapproduzione di uova e il confinamento delle galline, l'ormone ricombinante della crescita bovina (rBGH) e la sovrapproduzione di latte nell'allevamento industriale delle mucche⁷³. Le ecofemministe vegetariane hanno sottolineando le somiglianze non tanto tra donne e animali, quanto nella struttura concettuale che autorizza queste risposte discriminanti di accrescimento della fertilità e di controllo della popolazione. Così facendo, esse hanno potuto sostenere che queste tecnologie violano l'autonomia riproduttiva delle femmine marginalizzate, sia umane che non-umane; subordinano o restringono l'identità delle femmine alle loro capacità riproduttive; e articolano la superiorità della scienza 'razionale' e della tecnologia sulla riproduzione 'irrazionale' e 'insensata' dei corpi femminili.

L'accettabilità scientifica della sperimentazione animale ha fornito l'autorizzazione per la sperimentazione su animali che sono stati ontologizzati come «inferiori agli animali domestici», quali «roditori, rettili, insetti e germi»⁷⁴. Molti ambientalisti e vegetariani sono stati turbati da affermazioni relative alla coesistenza nella Germania nazista dell'opposizione alla caccia, dell'amore per la natura e per gli animali e della credenza che «la civiltà potrebbe essere rigenerata attraverso il vegetarianismo» insieme all'antisemitismo e al genocidio di massa⁷⁵. Non c'è tuttavia nessuna connessione logica tra l'ambientalismo, la liberazione animale e il razzismo;

cit. Né io né le altre risorse citate abbiamo messo sullo stesso piano le parole 'Stati Uniti' e 'Primo Mondo', ma sappiamo che molte comunità (in particolare quelle di colore) all'interno degli Stati Uniti vivono in condizioni di povertà e impotenza che sono comparabili a quelle dei Paesi del Terzo Mondo.

⁷³ Si vedano C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, cit.; L. Gruen, 'Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals', in G. Gaard (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, cit., pp. 60-90; K. Davis, 'Thinking Like a Chicken: Farm Animals and the Feminine Connection', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 192-212; G. Gaard, 'Milking Mother Nature: An Ecofeminist Critique of rBGH', in *The Ecologist*, Vol. 24, n. 6 (1994), pp. 202-203; Id., 'Recombinant Bovine Growth Hormone Criticism Grows', in *Alternatives*, Vol. 21, n. 3 (1995), pp. 6-9; e C.J. Adams, '«Mad Cow» Disease and the Animal Industrial Complex', cit.

⁷⁴ A. Arluke, B. Sax, 'The Nazi Treatment of Animals and People', in L. Birke, R. Hubbard (eds.), *Reinventing Biology: Respect for Life and the Creation of Knowledge*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1995, pp. 228-260.

⁷⁵ J. Biehl, '«Ecology» and the Modernization of Fascism in the German Ultraright', in *Society and Nature*, Vol. 5, n. 2 (1994), pp. 130-170; A. Arluke, B. Sax, 'The Nazi Treatment of Animals and People', cit.; S. Kappeler, 'Speciesism, Racism, Nationalism ... or the Power of Scientific Subjectivity', in C.J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, cit., pp. 350-352.

la liberazione e l'oppressione sono antitetiche. Il movimento nazista non cancellò le distinzioni morali tra umani e animali; piuttosto spostò i confini di queste distinzioni, mantenendo i dualismi normativi e la logica del dominio nella cultura nazista ridefinendoli, in modo che fu «possibile trattare con rispetto (alcuni) animali come se fossero (alcuni) umani e maltrattare (alcuni) umani come se fossero (alcuni) animali». L'astensione dalla caccia o dalla carne «ha consentito ai nazisti di mostrare una 'doppia' natura, permettendo loro di considerandosi compassionevoli quando invece si comportavano in maniera insensibile o crudele verso gli umani»⁷⁶. Sessismo, razzismo e specismo possono essere certamente messi in relazione ai piani nazisti di sviluppare bordelli gestiti dallo Stato, dove giovani donne certificate come geneticamente sane sarebbero state ingravidate da uomini nazisti (allevando così gli Ariani come se fossero cani di razza pura) e al tempo stesso concependo campi di concentramento per polacchi ed ebrei come se essi potessero essere usati come topi da laboratorio. I prigionieri di questi campi di concentramento sostituirono gli animali da laboratorio attraverso la stessa logica che autorizza la sperimentazione delle medicine per la fertilità sulle donne povere nel Terzo Mondo e la sperimentazione dei prodotti di pulizia per la casa sugli animali negli Stati Uniti. È una logica di dominio basata su un senso di sé separato dal mondo naturale, dagli altri umani inferiori, dai sentimenti, dalla sessualità e dal corpo stesso – un'identità chiaramente definita nel concetto di Plumwood di 'modello dominante' – che danneggia l'attivismo per la giustizia sociale ed ecologica. Questa logica potrebbe seriamente minacciare la possibilità futura della vita sulla Terra.

7.4. ECOFEMMINISMO VEGETARIANO: DIRETTIVE PER IL FUTURO

L'ecofemminismo vegetariano, radicato nell'esperienza di compassione per gli animali non-umani e in decenni di attivismo e riflessione nei movimenti del femminismo, della liberazione animale e dei movimenti contro-culturali degli anni '60 e '70, è cresciuto e ha contribuito allo sviluppo di un ecofemminismo più inclusivo. Le sue analisi – e le critiche delle sue analisi – indicano numerose direzioni per il futuro.

Innanzitutto, in quale misura l'analisi dello 'specismo' è rilevante per le culture non occidentali? Vi sono connessioni potenziali tra il vegetaria-

⁷⁶ A. Arluke, B. Sax, 'The Nazi Treatment of Animals and People', cit., pp. 248 e 242.

nismo culturale e l'ecofemminismo vegetariano che devono essere ancora teorizzate? Le femministe e le ecofemministe stanno ancora esplorando le strategie e i confini per un'etica femminista interculturale. Le femministe non occidentali stanno valutando le proprie tradizioni culturali in termini di giustizia di genere e stanno sviluppando una propria etica femminista. Troveranno anche loro nelle loro tradizioni culturali dei legami tra l'oppressione delle donne, degli schiavi e degli animali non-umani? Di certo le culture con tradizioni di caccia, uccisione e consumo o offerta sacrificale di animali umani e non-umani non possono essere considerate specie allo stesso modo delle culture che riservano queste attività soltanto ad animali di altre specie. La rilevanza interculturale dell'ecofemminismo vegetariano deve ancora essere esplorata.

Inoltre, è necessario che le ecofemministe affrontino il problema dell'eterosessualità, del classismo e del razzismo, sia all'interno dei nostri movimenti che nella cultura più in generale. Questa discussione è già iniziata all'interno dell'ecofemminismo, ma necessita di un ulteriore sviluppo. Alcune ecofemministe vegetariane sono state spinte ad affrontare il tema dello specismo a partire dalla loro stessa oppressione come donne lesbiche e bisessuali e hanno iniziato a proporre collegamenti tra l'animalizzazione degli omosessuali e delle persone di colore e le strutture dello specismo e dell'eterosessualità. C'è inoltre molto da fare per mantenere la razza, la classe e la specie in primo piano all'interno del discorso ecofemminista, alla pari della considerazione data al genere e alla natura.

Infine, poiché le ecofemministe vegetariane esplorano la rilevanza dello specismo in modo interculturale, alcune vorranno costruire o rafforzare alleanze con attiviste nel movimento di giustizia ambientale. Queste alleanze possono sollevare il problema del vegetarianismo morale contestuale perché queste attiviste condividono non solo il lavoro, ma anche i pasti. Sebbene la guida privilegiata nell'affrontare queste questioni sembrerebbe ricadere su quelle donne di colore vegetariane che sono disposte a parlarne apertamente, attivisti onnivori per la giustizia ambientale ed ecofemministe vegetariane dovranno anche impegnarsi reciprocamente in un dialogo critico. Solo attraverso tali dialoghi democratici sarà possibile realizzare un movimento di liberazione più inclusivo, un movimento che si batte per la giustizia nell'interesse degli umani, degli animali e di tutta la vita sulla terra.