

Pensare come una montagna

Supplemento

Come una pietra in equilibrio. Aldo Leopold, Val Plumwood e l'ecologia torbida

Federica Timeto

Raggiungemmo la vecchia lupa appena in tempo per osservare un feroce fuoco verde spegnersi nei suoi occhi. Mi resi conto allora che in quegli occhi c'era per me qualcosa di nuovo, qualcosa che solo il lupo e la montagna conoscevano.
(Aldo Leopold)

I suoi occhi dorati brillavano con interesse. Mi preparai al salto e saltai. Prima ancora che il mio piede inciampasse nel primo ramo, ebbi una visione sfocata e incredula di grandi fauci dentate che spuntavano dall'acqua. Poi fui afferrata tra le gambe da una tenaglia rovente e trascinata in una soffocante oscurità d'acqua.
(Val Plumwood)¹

Che cosa mi fa vedere questo sguardo senza fondo? Cosa mi "dice" insomma chi manifesta la nuda verità di ogni sguardo, quando tale verità mi fa vedere negli occhi dell'altro, negli occhi vedenti e non solo visti dall'altro?
(Jacques Derrida)

¹ Traduzione mia. Una versione aggiornata (2025) della traduzione del testo, a cura di Marco Reggio, è disponibile qui:
<https://cospirazioneanimale.wordpress.com/2025/02/25/essere-preda/>

Pensare come una montagna

I femminismi hanno mostrato come la logica dualista costituisca una base molto ampia su cui proliferano numerose forme di oppressione interconnesse: uno dei principali modi in cui funziona è naturalizzando, sia i tagli che opera nel continuum della vita per separare e stabilire gerarchie di valore, sia i due lati del taglio che classificano i termini dell'opposizione come, di volta in volta, essenzialmente superiori o inferiori. Il taglio e l'attribuzione di valore che ne consegue sono però operazioni sociali e storiche. E perché il continuum possa emergere e diventare visibile, è dal taglio che bisogna partire, cioè dai metodi e dagli strumenti che impieghiamo per osservare la realtà, categorizzarla e rappresentarla². Si può fare la differenza solo articolando diversamente la nostra relazione col mondo, non semplicemente dotandosi di strumenti più adeguati per dire come stanno *veramente* le cose: non c'è mai un solo bordo nelle relazioni tra gli umani e gli altri animali, ma una molteplicità di linee che nessuna esteriotà può pienamente definire³. Non si tratta semplicemente di ampliare il campo per includervi nuovi osservabili, ma di fare compiere al soggetto di parola una torsione tale per cui smetta di disanimare ogni altra vita anche quando crede di operare con riguardo⁴.

Questa premessa è necessaria per capire come, e se, sia possibile conciliare l'etica della terra di Aldo Leopold

² K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, Duke University Press, Durham 2007.

³ Cfr. D. Haraway, *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'eterità inappropriata*, trad. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma 2019; Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006.

⁴ D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, pp. 19 ss.; F. Timeto, "La specie è un ossimoro", in *Studi Culturali*, XIV, 2, 2017, pp. 241-262.

Pensare come una montagna

con la figura del cacciatore “olistico” che lo stesso promuove e incarna in modo non dissimile da altri conservazionisti. Le proposte di Leopold, improntate a valori etico-filosofici e non meramente utilitaristici ed economicisti, rappresentano sicuramente un punto di svolta importante nella direzione di una visione delle risorse naturali non estrattivista, e il riconoscimento dell'appartenenza del vivente umano alla “natura” da cui muove ha contribuito allo sviluppo della contemporanea coscienza ecologica⁵. Tuttavia, da una prospettiva ecofemminista, antispecista ed etico-politica, non si può ignorare che le sue teorie presentino oggi dei limiti evidenti che a grandi linee si riverberano anche nelle differenze fra gli approcci ecofemministi e quelli dell'ecologia profonda, da Leopold influenzata. Le mie riflessioni s'inscrivono nel solco di un dibattito che ha coinvolto diverse teoriche ecofemministe, e nel riprenderlo s'intrecciano con quelle di un'altra ecofemminista, Val Plumwood, nell'ottica di proseguire nel discorso sulla predazione aperto da quest'ultima e imprimergli un'ulteriore torsione.

Insieme al cacciatore “felice” e a quello “spirituale”, del quale condivide molti atteggiamenti e intenzioni, pur con motivazioni lievemente diverse, il cacciatore olistico non caccia per necessità, ma per una sorta di istinto naturale, o meglio per sintonizzarsi coi propri istinti e allo stesso tempo esercitare il pieno controllo su di essi, e per ritornare a un tempo in cui gli umani vivevano più in contatto

⁵ Mallory 2001 “Acts of Objectification and the Repudiation of Dominance: Leopold, Ecofeminism, and the Ecological Narrative”, in *Ethics and the Environment*, 6, 2, 2001, pp. 59-89.

Pensare come una montagna

con il mondo naturale⁶. Il cacciatore olistico afferma di cacciare per contribuire al benessere e all'equilibrio della comunità biotica di cui egli stesso è parte, e questo lo rende una versione più presentabile del cacciatore felice⁷. Poco importa che la caccia di cui si parla non sia dettata da necessità di sopravvivenza, oltre al fatto che la preda non ha alcun interesse o desiderio di farsi ammazzare⁸.

La visione di Leopold prende forma negli USA in un momento storico in cui si rendeva necessario tenere insieme la crescita dell'economia e della popolazione e la limitatezza delle risorse. Leopold insegnava Game Management⁹ (poi rinominato Wildlife Management) nel Dipartimento di economia dell'Università del Wisconsin a Madison, in un contesto intellettuale in cui l'impegno attivo nel sociale caratterizzava l'attività accademica secondo un approccio storico ed empirico di stampo tedesco, che lo rendeva scettico, per esempio, verso l'educazione librerica all'ecologia¹⁰. Nei suoi scritti, Leopold richiama le

⁶ Per un'analisi approfondita delle tre tipologie cfr. M. Kheel, "License to Kill. An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse", in *Animals & Women. Feminist Theoretical Exploration*, a cura di C. Adams e J. Donovan, Duke University Press, Durham 1999, pp. 85-125.

⁷ *Ivi*, p. 97.

⁸ Per la questione del consenso da parte della preda nelle cosmologie non occidentali e multinaturaliste cfr. M. Robinson, "Veganism and Mi' Kmaq Legends", *The Canadian Journal of Native Studies*, XXXIII, 1, 2013, pp. 189-196; C. Womack, "There Is No Respectful Way to Kill an Animal", *Studies in American Indian Literatures*, 25, 4, 2013, pp. 11-27; E. Viveiros de Castro, *Lo sguardo del giaguaro. Introduzione al prospettivismo amerindio*, trad. it. di C. Tamplenizza, Meltemi, Milano 2023.

⁹ *Game* è il termine con cui si indica la selvaggina (variamente interpretabile sulla base delle differenze culturali) cacciata a scopo ricreativo. Il termine deriva dall'inglese antico *gamen*, "divertimento".

¹⁰ Cfr. Qi Feng Lin, "Aldo Leopold: Reconciling Ecology and Economics", 20 dicembre 2015,

Pensare come una montagna

tradizioni dell'America rurale e riattualizza il mito della frontiera come modi più "autentici" di instaurare una relazione con la natura. La collezione di trofei tipica dell'ecoturismo è per lui una sorta di età giovane dell'uomo che cerca la natura ma non ha ancora affinato la percezione per entrare in consonanza con la *wilderness*, mito di una condizione naturale originaria e inalterata¹¹. Wilderness che, contrapposta al progresso, è dunque antitetica alla storia, ma è la pre-condizione stessa della proprietà privata della terra e dell'"iperseparazione" fra l'umano e l'altr* viventi¹². Un paradiso astratto¹³ nel quale si combinano tre aspetti: il ritorno al legame primigenio con la terra, come quello che intrattengono per esempio i nativi americani¹⁴, scrive Leopold (salvo poi farne un'epopea della nascita della nazione); la consapevolezza che la nostra vita non è mai del tutto esterna ad essa; la sportività dell'approccio umano al selvatico, che egli rintraccia nella vita dei pionieri, e che si sostanzia proprio nell'etica della caccia, dove resistenza, autonomia e abilità trovano

<https://humansandnature.org/aldo-leopold-reconciling-ecology-and-economics>

¹¹ A. Leopold, "Wildlife in American Culture", in *A Sand County Almanac. And Sketches Here and There*, Oxford University Press, Oxford-New York 1949, 2020², pp. 167-175. Sulle differenze fra la nozione di wilderness e quella di natura, cfr. anche V. Plumwood, "Wilderness Skepticism and Dualism", in *The Great New Wilderness Debate*, a cura di J. Baird Callicott e M. Nelson, University of Georgia Press, Athens GA 1998, pp. 652-690.

¹² Cfr. la critica di Plumwood in "The Concept of Cultural Landscape: Nature, Culture and Agency of the Land", in *Ethics & the Environment*, 11, 2, 2006, pp. 115-150.

¹³ V. Plumwood, "The wisdom of the balanced rock: The parallel universe and the prey perspective", in V. Plumwood, *The Eye of the Crocodile*, a cura di L. Shannon, E Press, Canberra 2012, p. 41.

¹⁴ Sulla omogeneizzazione delle pratiche native e sullo stereotipo della tradizione nel discorso ecologico, vedi: M. Kheel, "License to Kill", cit.; V. Plumwood, *The Eye of the Crocodile*, cit.; C. Kim, *Dangerous Crossings. Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2015.

Pensare come una montagna

realizzazione ed equilibrio.

Non è un caso che a proposito dell'attività nobilitante e salutare della caccia "sportiva" Leopold menzioni proprio il presidente-cacciatore Theodore Roosevelt, che aveva ridato centralità al Servizio Forestale degli Stati Uniti (presso il quale Leopold lavorava prima che fosse istituita la sua cattedra universitaria) ponendolo sotto il controllo del Dipartimento dell'agricoltura, e contribuito a creare centinaia fra riserve e parchi nazionali. In quella specifica congiuntura della storia statunitense, la caccia sportiva che Roosevelt promuoveva, non così distante da quella "olistica", s'inseriva in una visione paternalistica che incoraggiava uno stile di vita salubre e decoroso all'aria aperta, funzionale allo sviluppo disciplinato e civile¹⁵ del corpo sociale. Critico dell'economia dello svago, e in questo estremamente in anticipo sui tempi¹⁶, Leopold era anche critico delle tecnologie e dell'eccessiva pianificazione dall'alto che, nel mediare artificialmente il rapporto dell'umano con la natura, lo allontanavano progressivamente da una relazione originaria con questa (per Leopold, i proprietari erano più adatti alla relazione "autentica" di quanto non lo fosse lo Stato). Una conseguenza di questa cattiva gestione erano gli evidenti squilibri ecosistemici per cui alcune specie protette (come i cervi) finivano per diventare "invasive", a discapito di altre (i lupi)

¹⁵ Mentre incoraggiava la protezione dei più deboli: è in questo periodo che emerge la soggettività biopolitica del bambino, ad esempio, e si promuovono i parchi urbani e lo *scouting*: cfr. D. Haraway, *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, New York-London 1989; M. H. Glick, *Infrahumanisms. Science, Culture and the Making of Modern Non/Personhood*, Duke University Press, Durham 2018.

¹⁶ A. Leopold, "Conservation Esthetic", in *A Sand County Almanac*, cit., pp. 155-166.

Pensare come una montagna

decimate da provvedimenti di contenimento poco lungimiranti (è facile capirlo se si pensa a quello che sta accadendo ai cinghiali e agli orsi oggi in Italia).

È da quest'ultima considerazione che prende avvio il mea culpa di Leopold dopo l'uccisione della lupa coi suoi cuccioli, episodio al centro del breve testo "Pensare come una montagna" che dà il titolo alla traduzione italiana¹⁷ della raccolta di saggi *A Sand County Almanac* (1949). Il cui sguardo morente gli restituisce tutta l'insipienza dell'azione umana di fronte alla memoria del luogo: «pensavo che meno lupi significasse più cervi, e che nessun lupo equivalesse al paradiso dei cacciatori. Ma quando vidi spegnersi quel fuoco verde intuii che né il lupo, né la montagna, erano d'accordo con una tale visione». Troppi cervi, la vegetazione della montagna sofferente, la roccia erosa, i lupi perseguitati e sterminati. Si può fare uso della natura, purché si impari a capirla, a leggerla, dice Leopold.

Ma non sempre leggerla implica prestare una *giusta* attenzione.

Prima di venire spenta, la dignità dell'animale morente si riflette sul cacciatore, gli restituisce la sua immagine e lo nobilita¹⁸ di luce riflessa. Il terreno su cui ha luogo il

¹⁷ A. Leopold, *Pensare come una montagna*, ed. integrale, trad. it. di A. Roveda, Piano B edizioni, Prato 2019. Le citazioni riportate nel mio testo fanno riferimento all'edizione originale, eccetto che nel caso di questo brano, reperibile anche online nella sezione Supplementi della Biennale delle Orobie: <https://pensarecomeunamontagna.gamec.it/category-supplemento-pensarecomeunamontagna/>

¹⁸ Anche l'artista-scienziato Carl Akeley tassidermista, cacciatore e inventore della macchina fotografica rotante erede del fotofucile di Marey, nei resoconti delle sue battute di caccia si soffermava a descrivere l'intelligenza e la socialità degli animali, perché nobilitarli significava elevare anche l'umano che osava confrontarsi con

Pensare come una montagna

confronto umano-animale può essere immaginato solo come terreno morale, non disponendo le due parti degli stessi mezzi: per quanto Leopold denunciasse l'eccesso di mediazioni tecnologiche anche nella caccia, è evidente che né lui né i suoi contemporanei statunitensi cacciavano a mani nude, men che meno per bisogno, e che l'asimmetria sul piano materiale necessitava di una giustificazione etica che fosse sufficientemente elevata. Nel misurarsi con l'animale, l'umano poteva giungere al cuore della sua stessa essenza, in effetti una comune animalità, immediatamente sublimata, tuttavia, nell'uccisione della preda, momento necessario a ristabilire la superiorità del predatore.

Si spegne il feroce fuoco verde negli occhi della lupa, si accende lo spirito dell'Uomo.

Come si può onorare la coscienza dell'animale uccidendolo? Ma il predatore *assume*, piuttosto, la coscienza dell'animale, e poi quella della montagna che ne è dimora, e prendendo la parte della montagna e dell'animale si eleva a custode del creato. La retorica del cacciatore occidentale, coltivato, sportivo, alto-borghese e possidente riproduce il corpo della natura insieme ai modi di relazione con questa. Gli occhi dell'animale non restituiscono se non ciò che è già nello sguardo del cacciatore umano che lo osserva, e questo accade nel momento in cui lo sguardo animale è cancellato per sempre: lo specchio

loro. Per la stessa ragione Theodore Roosevelt, non essendo riuscito a catturare alcuna preda durante una battuta di caccia in Mississippi nel 1902, si era rifiutato di uccidere l'orso che altri avevano catturato per lui, ritenendolo un gesto non all'altezza della sua condotta di cacciatore sportivo – salvo poi dare ordine di abbatterlo comunque per evitargli ulteriori sofferenze: cfr. F. Timeto, “La specie è un ossimoro”, cit.

Pensare come una montagna

animale riconduce nuovamente all'io, e il *passaggio*¹⁹ si chiude nella ritrovata superiorità morale (visto che quella fisica è esplicitamente connessa alla sopravvivenza dell'intero ecosistema). Non solo il dualismo natura/cultura ma pure il dualismo mente/corpo ne escono rafforzati. Il corpo dell'animale rimane "essenzialmente" uccidibile²⁰, e la *prossimità*²¹ fra il cacciatore e la sua preda non innesca alcun *ri-guardo*²².

*He will see land as a community of which he is only a member, albeit now the dominant one*²³.

In questa "ecologia morale"²⁴, l'animale è fonte di salvezza per l'umano, e l'estetica, componente fondamentale della teoria di Leopold, finisce per restare contemplativa, piuttosto che inaugurare una dimensione affettiva in senso più ampio. Perché la fusione abbia luogo, l'animale deve scomparire, doppiamente ucciso dalle armi materiali e simboliche del predatore umano. La morte, però, insegna molte cose, e dalla prospettiva della morte, scrive Val Plumwood, «[h]o visto il mondo per la prima volta "dall'esterno", fuori dalla narrazione di sé dove ogni frase inizia con un "io"»²⁵. Attivista ambientalista e studiosa

¹⁹ Cfr. V. Plumwood, "The wisdom of the balanced rock", cit.; D. Bird Rose, "Val Plumwood's Philosophical Animism", in *Environmental Humanities*, 3, 2013, pp. 93-109.

²⁰ D. Haraway, *When Species Meet*, cit., pp. 78 ss.

²¹ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 47.

²² Cfr. nota 4.

²³ A. Leopold cit. in M. Lorbiecki, *Aldo Leopold. A Fierce Green Fire. An Illustrated Biography*, Falcon, Guilford and Helena 2005, p. 175.

²⁴ Isenberg, "The Moral Ecology of Wildlife" in *Representing Animals*, a cura di N. Rothfels, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2002, cit., pp. 48-64.

²⁵ V. Plumwood, "Meet the Predator", in *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 17. Quando non diversamente specificato, la traduzione è mia.

Pensare come una montagna

australiana, Plumwood è considerata fra le principali teoriche dell'ecofemminismo, senz'altro fra quelle che hanno meglio smascherato il funzionamento del pensiero dualistico e delle sue conseguenze per le soggettività animalizzate e naturalizzate. Poiché è frequente trovare il suo nome accostato a quello di Leopold²⁶, e la stessa lo menziona, vale la pena riprendere qui il noto episodio del confronto quasi mortale con un coccodrillo che ha segnato la vita di Plumwood e accostarlo a quello di Leopold con la lupa.

«L'occhio del coccodrillo, il gigantesco coccodrillo di estuario dell'Australia settentrionale, è dorato, rettiliano, bellissimo. Ha tre palpebre. Ti valuta con freddezza, sembra, come se fosse raramente colpito, come chi sa chi si trova davanti. Ma può anche accendersi di un bagliore inaspettatamente intenso se si riesce a suscitare il suo interesse. Questo è stato il mio errore quel giorno di febbraio del 1985»²⁷. Nel pieno della stagione delle piogge, Plumwood si imbarca su una canoa nel parco nazionale Kakadu, alla ricerca di un luogo sacro aborigeno nonostante i rischi di passare per l'East Alligator River, dove i coccodrilli sono tornati numerosi, segno della salute ecologica di un territorio per il quale lei stessa lotta. Alla ricerca di alcuni dipinti rupestri, s'imbatte invece in una strana formazione in equilibrio, in cui una roccia di grandi dimensioni poggia su una più piccola, che diverrà la

²⁶ Cfr. per esempio K. Warren, "Feminist Environmental Philosophy", 2015, <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-environmental/>; C. Diehm, "Arne Naess, Val Plumwood, and Deep Ecological Subjectivity: A Contribution to the 'Deep Ecology-Ecofeminism Debate'", in *Ethics and the Environment*, 7, 1, 2002, pp. 24-38.

²⁷ V. Plumwood, "Meet the Predator", in *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 16.

Pensare come una montagna

protagonista della riscrittura dell'esperienza vissuta nel testo *The Wisdom of the Balanced Rock*, o meglio la chiave per *ri-guardarla* a distanza di anni. Sulla via del ritorno, per via della fitta pioggia, la canoa finisce nel corso del fiume principale. Dapprima, Plumwood scambia per un ramo galleggiante il coccodrillo che l'attaccherà: ma quando l'animale dirige verso di lei i suoi occhi dorati che *per primi* la fissano dritta, interpellandola, si rende conto che è proprio verso di lei che si sta rivolgendo. Mentre prova a tornare a riva e arrampicarsi su un albero, il coccodrillo la attacca e afferra, portandola sott'acqua nel giro della morte per ben tre volte. Plumwood prova a tenere insieme i pezzi del suo mondo interiore quel tanto che basta per sentirsi ancora in grado di agire, ma catapultata nell'oscurità assoluta del fiume perde ogni coordinata che possa riportarla a sé. Tra un attacco e l'altro, prova anche ad accecare il coccodrillo, infilando le dita in due cavità umide che sente ma *non vede*, essendo di spalle – si trattava con buona probabilità delle narici o delle orecchie dell'animale, come scriverà –, un gesto mal direzionato che non frena l'attacco dell'animale. Ore dopo essersi fortunatamente messa in salvo, gravemente ferita, viene soccorsa da una guardia forestale, che vorrebbe tornare a uccidere il coccodrillo nonostante Plumwood si opponga, sentendosi lei, piuttosto, l'intrusa in quel luogo.

Plumwood fatica a scrivere dell'accaduto; a differenza di Leopold, non trova un punto di vista esterno, oggettivo, che le dia il giusto distacco per rappresentare la scena. Non vuole ricorrere alle narrazioni occidentali dominanti sulla predazione perché sa quanto siano speciste, sessiste e intrise di ogni sorta di dualismo. Inoltre, insistono

Pensare come una montagna

sulla separazione dell'umano dalla natura e dello spirito dal corpo, incapaci di vedere la continuità del vivente, come invece, per esempio, le cosmologie aborigene alle quali l'animismo filosofico²⁸ di Plumwood fa spesso riferimento. E non vuole nemmeno cadere nel tranello della mitizzazione del "mostro", funzionale a far risaltare il confronto eroico – tutto maschile – con la sua preda. Nel capovolgimento dei ruoli usuali di preda e predatore che la catapulta sottosopra nella catena della predazione, in un universo eracliteo in cui turbinata impotente fra le fauci dell'animale, Plumwood perde l'ancora dell'io e si vede-è vista edibile. Ma in questa torsione che non si ferma da un lato del taglio, ri-conosce che anche le altre vite trascendono la sola consumabilità che attribuiamo loro. Quando Plumwood fa la differenza fra carne (*meat*) e cibo (*food o flesh*) animale, intende anche schivare il dualismo fra materia e spirito, sulla base del quale trarrebbe ancora più forza la contrapposizione fra umano e animale. In questo radicale superamento animista dell'essentialismo e dello specismo, Plumwood prelude agli sviluppi del neomaterialismo femminista contemporaneo che, riconnettendosi anche a cosmologie non occidentali, dischiude una dimensione di vulnerabilità comune al vivente²⁹. Una premessa importante per gli studi critici animali al fine di mettere meglio a fuoco il fatto che l'uguaglianza nella *food chain* non esiste nella *meat chain*, e chiedersi perché e come questo accade. Su questo piano, l'animalismo ecologico proposto da Plumwood e il veganismo

²⁸ D. Bird Rose, "Val Plumwood's Philosophical Animism", cit.

²⁹ C. Stefanoni, "Ecofemminismo e antispecismo: il 'caso Plumwood'", in *Liberazioni*, 31, 2017, pp. 65-70.

Pensare come una montagna

ontologico teorizzato e praticato da molte ecofemministe possono sicuramente convergere.

Non bisogna dimenticare però che Plumwood, molto attenta a evitare ogni universalismo, non condanna tout court la caccia, cosa che invece la separa e di molto dalle ecovegfemministe, per quanto sia consapevole delle connotazioni patriarcali e della violenza che comporta. Questo perché, semplificando molto, non contemplare la predazione fra le attività umane rischierebbe di riproporre l'iperseparazione umanità/natura attribuendo solo all'umano occidentale il raggiungimento della civiltà, e ignorando d'altro canto le specificità storiche e sociali di altre popolazioni, umane e non, che praticano la caccia³⁰. Plumwood considera etnocentrico il veganismo ontologico³¹, e mette in guardia contro "l'universalismo egemonico"³² ravvisabile per esempio nella riproposizione del binomio uomo cacciatore vs. donna raccoglitrice proiettato su qualsiasi cultura. Come nota Acampora nella sua critica, tuttavia, è sempre difficile tenere distinto il ruolo degli animali nelle relazioni d'uso dalla loro riduzione a mezzi di produzione e consumo, ma se anche

³⁰ V. Plumwood, "Animals and ecology: Towards a better integration", in *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 84.

³¹ Ragion per cui Twine, per esempio, nel criticare la visione un po' datata che Plumwood ha del veganismo ontologico, ne considera i presupposti come fecondi per il veganismo anticoloniale e intersezionale: cfr. R. Twine, "Val Plumwood's contribution to intersectional veganism", Val Plumwood Memorial Lecture, Australasian Animal Studies Association (AASA), 13 ottobre 2022, in *Trace. Journal for Human-Animal Studies*, 10, 2024, pp. 220-239. Per un'analisi più dettagliata delle argomentazioni di Plumwood, rimando a C. Stefanoni, "The Eye of the Crocodile: Val Plumwood's Epiphany and Critical Animal Studies", Vegetarian Epiphanies Conference, Université Rennes 2, 27 novembre 2020.

³² V. Plumwood, "Animals and ecology: Towards a better integration", in *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 89.

Pensare come una montagna

considerassimo gli umani come potenziali prede degli altri animali per stabilire una simmetria ontologica perfetta fra le specie, il reciprocare concepito da Plumwood non avrebbe mai luogo sul piano delle specifiche relazioni (venendo a mancare la relazione stessa nel momento in cui la preda è uccisa), bensì su quello sistemico³³. Plumwood critica l'idea di innocenza e di purezza nelle pratiche alimentari, come fa anche Haraway, ma assolutizzando queste argomentazioni anti-assolutistiche entrambe finiscono, paradossalmente, per farne un punto di arrivo invece che di partenza per una comprensione e una critica davvero situate, nonostante il pensiero di entrambe privilegi l'epistemologia del punto di vista³⁴. Una critica non solo dell'antropocentrismo, ma anche dell'antroparchia³⁵ esercitata sui corpi naturali e naturalizzati è infatti fondamentale non solo per analizzare, ma per agire contro il sistema di oppressioni interconnesse che affonda le sue radici nel pensiero dualistico e nelle gerarchie di valore da questo innescate.

³³ R. Acampora, "Caring Cannibals and Human(e) Farming: Testing Contextual Edibility for Speciesism", in *Ecofeminism. Feminist Intersections with Other Animals & The Earth*, a cura di C. Adams e L. Gruen, Bloomsbury, New York 2014, pp. 145-158. È un po' lo stesso problema che si presenta quando si considera che, se anche si ipotizza l'essere lavoratore dell'animale, secondo una visione antispeticista che presuppone l'agentività dell'animale in quanto essere sociale, si trascura di approfondire che gli animali al lavoro sono perlopiù «partner significativamente non liberi»: cfr. D. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 72.

³⁴ F. Timeto, "Haraway contro Haraway. Mettere in pratica l'antispeticismo con l'epistemologia situata", in *Aut Aut*, 401, 2024, pp. 23-36. Cfr. anche A. N. Feltrin, "Advocating for a Political Vegan Feminism: A Rebuttal to Val Plumwood and Donna Haraway's Criticisms of Ethical Veganism", in *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 11, 2, 2023, <https://www.ledonline.it/index.php/Relations/article/view/5375>

³⁵ E. Cudworth, *Developing Ecofeminist Theory. The complexity of difference*, Palgrave MacMillan, New York 2005.

Pensare come una montagna

Leopold auspica un'etica della terra in cui possano combinarsi l'etica ecologica, propria del mondo naturale, dove la limitazione dell'agire individuale è vantaggioso per la condivisione delle risorse e il loro rinnovarsi, e quella filosofica, propria del mondo sociale, che distingue le condotte sociali da quelle antisociali. Quest'etica dovrebbe trasformare il ruolo dell'Homo sapiens da quello di conquistatore a quello di cittadino della comunità naturale, un anello della catena come gli altri, perché i cambiamenti troppo violenti introdotti dall'uomo non si conciliano coi tempi più lenti dei cambiamenti ecologici. Soprattutto, è importante che il principio economico non preceda la disposizione etica ed estetica né prevalga su queste, e che si concepisca l'etica della terra emozionalmente e non solo razionalmente. Ma la riscoperta dell'essenza originaria dell'umano – che poi è anche l'animale (ma solo per poco) – veramente civilizzato perché predatore *non* incontrollato, sono aspetti di un preciso tipo storico di umano: il proprietario bianco e statunitense che deve fare i conti con le risorse che diminuiscono e i nuovi flussi migratori che aumentano, e deve anche rappresentarlo.

Non possiamo prescindere dai soggetti di parola e dai contesti di appartenenza, sia quelli dei dominanti che quelli dei dominati, anche quando non per forza fanno propaganda o sono insinceri. Se è vero che un rapporto con la natura non solo razionalistico e strumentale costituisce un terreno comune fra la visione di Leopold e quella ecofemminista, è pur vero che la seconda, come accade nei femminismi in generale, si distingue perché il soggetto delle relazioni considerate è sempre “marcato”

Pensare come una montagna

e posizionato, ma è anche parziale e in continua articolazione con altre vite altrettanto posizionate. L'ecologia morale della terra riporta Leopold alla sua propria dimensione interiore, che si fa spazio divenendo montagna per lo sguardo morente della lupa; questa gli restituisce tutta l'immatunità del giovane-sé cacciatore dal grilletto facile e allo stesso tempo gli mostra la sua compiuta evoluzione, insieme sentita e giunta a coscienza, verso una piena maturità ecologica.

Riguardare, *ri-spettare*, però, non serve a ri-tracciare le origini dell'lo, è un invito corporeo a rischiare la copresenza, ci dirà Haraway³⁶. Come accade al corpo esposto di Plumwood, che nell'incidente non è cacciatore ma cacciata. Come nel *que donc je suis* reversibile di cui parla Derrida³⁷, il giro della vitamorte fra la preda e il predatore, l'umano e l'animale, si può fermare soltanto tirandosene fuori. Plumwood teme per anni di non avere le parole giuste per parlarne, mentre *ci gira* continuamente *intorno*³⁸. Il capovolgimento delle coordinate spaziotemporali la pone di traverso, anziché frontalmente, rispetto all'esperienza del confronto con l'animale, e questo le rende impossibile proprio tirarsene fuori: «guardare da entrambe le prospettive a un tempo», scrive Haraway, «ci mostra sia il dominio sia le inimmaginabili possibilità dell'altra

³⁶ D. Haraway, *When Species Meet*, cit., p. 239. Haraway usa questa espressione per riferirsi alla comunicazione interspecie nel momento del gioco, ma le sue osservazioni sulla reciprocità che precede la messa in forma dell'esperienza ben si adattano a essere confrontate con le riflessioni di Plumwood.

³⁷ J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.

³⁸ Haraway parla di «*swirling semantics*»: cfr. D. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*, Routledge, New York-London 1997, p. 215.

Pensare come una montagna

posizione. Una visione unilaterale produce illusioni peggiori della doppia visione o dei mostri a più teste»³⁹. La coesistenza rispettosa è una strada percorribile anche per la politica femminista antispecista: nel *ri-guardo* mi accorgo di essere non solo guardata, ma anche interpellata, e questo fa sì che il mio sguardo e lo sguardo degli altri animali passino dal piano della rappresentazione al piano della responsabilità, senza bisogno di rispondere al posto dell'animale, ma nemmeno rimanendo saldamente al *proprio* posto.

Potremmo definire quella di Leopold una ecologia della trasparenza e quella di Plumwood una ecologia torbida. L'universo parallelo in cui tutto scorre, dove l'ha inabissata l'incidente con il coccodrillo, è fatto di una sostanza scura e turbolenta che non porta affatto Plumwood a divenire coccodrillo nel modo in cui Leopold diviene lupa. Plumwood non si ferma all'animale, e non ferma nemmeno l'animale, né quando non potrebbe né quando le sarà offerta la possibilità. Nell'occhio del coccodrillo che la interPELLa come preda fa esperienza del passaggio, dove si possono abitare entrambe le prospettive a un tempo. Si tratta di un attraversamento continuo che non separa ma neppure assimila, come nella esteriorità interna-interiorità esterna della fisica quantistica⁴⁰ e nell'animismo filosofico elaborato da Plumwood a contatto con le naturculture indigene. Nell' "uguaglianza

³⁹ D. Haraway, "Un manifesto per cyborg", in *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1991, p. 46.

⁴⁰ K. Barad, *Meeting the Universe Halfway*, cit.

Pensare come una montagna

radicale”⁴¹ delle simposi del vivente, la vita ma anche la vulnerabilità e la morte sono condivise. Tuttavia, quando passiamo dal discorso ontologico a quello politico, ci accorgiamo che ciò non accade quasi mai, perché l’asimmetria del potere nelle relazioni distingue i ruoli di predatori e prede in modi gerarchici. Durante la pandemia da Covid-19, per esempio, è emerso chiaramente quali fossero i corpi umani e non umani sacrificabili e quelli da proteggere o salvare, nonostante l’occasione di prendere coscienza delle nostre interdipendenze con la salute, e dunque con le alterazioni, dell’ecosistema causate dallo sfrenato estrattivismo dell’economia capitalista⁴².

Anche Plumwood è consapevole che la prospettiva della giustizia non può essere abbandonata: il punto è non farne solo una questione individuale, misurata a partire dall’umano dominante. Come fare perché la storia del coccodrillo sia anche una storia di giustizia è un insegnamento che Plumwood attinge dalla roccia in equilibrio, dove l’esperienza del bordo si ripropone nel paesaggio australiano. Le rocce in equilibrio sono formazioni molto antiche di arenaria, composte e sovrapposte in un modo che appare precario, e che tuttavia persistono nei secoli trasformandosi, dando vita a nuove forme, in un continuo ciclo di vitamorte. Per Plumwood, «[r]ipensare in termini di pratiche concrete fatte di moderazione e umiltà, non solo di vaghi concetti di unità»⁴³ è un buon punto di

⁴¹ V. Plumwood, “Tasteless: Towards a food-based approach to death”, in *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 92.

⁴² S. Alaimo, intervista

⁴³ V. Plumwood, “Tasteless: Towards a food-based approach to death”, in *The Eye of the Crocodile*, cit., p. 92.

Pensare come una montagna

partenza per non tirarsi fuori dal quadro. Parole incredibilmente vicine al concetto di *humusità* che Haraway elaborerà nei suoi scritti più recenti per usarlo al posto di quello di umanità, e destituire l'umano dalla sua posizione frontale/verticale riportandolo al fango (ossia nel *trouble*) da cui, anche etimologicamente, proviene⁴⁴. Ma la prospettiva della giustizia ecologica e multispecie, pur muovendo dall'immanenza radicale e dalle ontologie relazionali, impone di considerare le ingiustizie che ci allontanano da questa simmetria ontologica, certamente ridefinendo il soggetto di giustizia e di parola in termini non solo antropocentrici, ma anche guardando a tutti i contesti in cui i soggetti di giustizia e di parola tradizionali, ossia dominanti, hanno interrotto il funzionamento delle relazioni ecosistemiche in modi *ingiusti*. Ritornare all'uguaglianza radicale richiede strumenti di analisi *ri-spettosi*, densi, scettici della trasparenza, multi-ottici⁴⁵, capaci di non ignorare le diseguaglianze, e pratiche di riparazione situate e responsabili, lontane dai luoghi comuni e orientate, semmai, al luogo del comune.

⁴⁴ D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, a cura di C. Ciccioni e C. Durastanti, Nero, Roma 2019, p. 198.

⁴⁵ C. Kim, *Dangerous Crossings*, cit.

Pensare come una montagna

Note biografiche

Federica Timeto insegna Critical Animal Studies, Sociologia delle arti e Studi femministi dei media all'Università Ca' Foscari di Venezia. Si occupa di studi culturali, arti visive e studi della scienza e della tecnologia da una prospettiva situata, transfemminista e antispecista. Ha pubblicato *Diffractive Technospaces. A Feminist Approach to the Mediations of Space and Representation* (Routledge, 2015), *Bestiario Haraway. Per un femminismo multispecie* (Mimesis, 2020). *Animali si diventa. Femminismi e liberazione animale* (Tamu 2024). Co-dirige la rivista *Studi Culturali* (Il Mulino) e fa parte della redazione della rivista antispecista *Liberazioni*, del collettivo di artiste e attiviste della cultura IRI (Institute of Radical Imagination), del gruppo di ricerca CRITT (Centro di ricerca interuniversitario sulle tecnoculture transnazionali) e della rete *International Association of Vegan Sociologists*.