
Allevamento di animali domestici ed etica del *care*: armonia o conflitto?

di

Agnese Pignataro *

Are animal husbandry and the ethics of care compatible or opposed?

From the Nineties on, a number of American vegetarian feminists have proposed an alternative formulation of animal ethics inspired by Carol Gilligan's ethics of care, rejecting the focus on reason and on abstract rules typical of traditional animal rights theories. However, this link between care and vegetarianism has been criticized by some French scholars on the basis of arguments supposedly inspired by the ethics of care itself: vegetarianism, they hold, is inconsistent with the care perspective because it represents an abstract and universalizing rule; the concept of animal liberation is in contradiction with this perspective because it implies severing the human-animal relation; and other similar arguments. Instead, according to these scholars, animal husbandry can be seen as a relation of care, on the condition that it be amended from its current industrial form: non intensive animal husbandry would display its "relational and emotional rationality". I will discuss the consistency of this interpretation: is animal husbandry in its essence, independently of its capitalistic outcome, really compatible with that attitude of attention towards the "other" and of consideration for the point of view of *all* individuals involved in a moral conflict, that Carol Gilligan theorized in the notion of care? Or instead, as suggested by Josephine Donovan, Carol Adams and the other vegetarian feminists, can we not, when we listen to the "different voice" of the animal, but recognize its desire to live, and henceforth reject meat and other animal products? What is the relationship between animal husbandry and care ethics? Are they compatible or opposed?

Negli ultimi anni le teorie etico-politiche anglosassoni fondate sulla nozione di *care*, teorizzata da Carol Gilligan nel celebre libro *In a Different Voice*¹, hanno suscitato nel mondo accademico francese un sempre maggiore interesse di cui

* Agnese Pignataro è dottoranda in Filosofia Morale presso gli Archives Husserl (École Normale Supérieure di Parigi) sotto la direzione di Florence Burgat. Le sue ricerche intendono costruire una critica politica dell'allevamento di animali domestici attraverso il pensiero del *care*. Collabora con riviste italiane e francesi ed è fondatrice e direttrice scientifica della rivista on line Musi e Muse (www.musiemuse.org).

¹ Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, University Press, Harvard 1982/1993. tr. it. *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. di Adriana Bottini, Feltrinelli, Milano 1987. Le traduzioni da questo come da altri testi citati sono nostre.

testimonia la recente pubblicazione di diversi volumi collettivi ad esse consacrati². Così come già avvenuto negli Stati Uniti, anche in Francia l'etica del *care* si sta intersecando con gli studi sulla questione animale, i cui sviluppi francesi sono significativi nelle loro articolazioni ontologiche e morali. Ma, contrariamente a quanto proposto da alcune femministe vegetariane statunitensi come Josephine Donovan e Carol Adams, secondo le quali sulla nozione di *care* è possibile fondare una teoria della liberazione animale alternativa a quella dei diritti animali, in Francia gli esiti sono per il momento diversi. È stato affermato dalla filosofa Catherine Larrère che una posizione etica ispirata al *care* non comporta un obbligo al vegetarianesimo, ma suggerisce piuttosto l'opportunità di preservare le pratiche di domesticazione a scopo utilitario in quanto luogo privilegiato della relazione umano-animale; Larrère, seguendo le analisi della studiosa dell'allevamento Jocelyne Porcher, propone di ripensare quest'ultimo secondo criteri non produttivisti e non intensivi per ritrovarne il potenziale relazionale e affettivo.

Tenteremo di mettere alla prova questa tesi attraverso una esposizione dell'etica del *care* che ne chiarisca gli elementi fondamentali (dissipando fraintendimenti che la confondono con un'etica della "cura"³, o ancora che la interpretano come un'etica genderizzata al femminile) ed esaminando poi tanto le obiezioni mosse da Larrère nei confronti delle femministe vegetariane quanto la visione della domesticazione propria a Porcher e la sua compatibilità con un atteggiamento di *care*: questo confronto ci permetterà di avanzare una valutazione sia della validità delle critiche che della coerenza della proposta.

1. Carol Gilligan e la voce del *care*

La nascita della *ethic of care* viene convenzionalmente fatta risalire alle prime pubblicazioni di Carol Gilligan, nelle quali veniva criticata la teoria dello sviluppo morale di Lawrence Kohlberg. Questi aveva identificato una serie di stadi progressivi nella crescita psicologica umana nel corso dei quali il ragionamento morale si evolve in senso sempre più universalizzante fino ad arrivare al riconoscimento dell'esistenza di norme etiche assolute. Tale scala poteva esprimere il grado di sviluppo morale degli individui sulla base delle loro risposte a dilemmi etici che venivano loro posti nel corso di interviste; ma nelle classifiche operate da Kohlberg, bambine e ragazze ottenevano risultati inferiori a quelli dei maschi perché meno propense a fornire risposte imparziali: le femmine venivano quindi ritenute moralmente meno mature. Gilligan, allieva di Kohlberg, mise in dubbio il presupposto secondo il quale l'orientamento etico preso a modello da Kohlberg (quello kantiano) fosse l'unico valido. Secondo Gilligan, il fatto che le femmine

² Patricia Paperman-Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2005; Pascale Molinier-Sandra Laugier-Patricia Paperman (dir.) *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris 2009; Vanessa Nurock (dir.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, PUF, Paris 2010.

³ La parola inglese *care* non è sovrapponibile all'uso attuale della parola "cura" in italiano: essa infatti intende non solo il "prendersi cura" ma anche l'"avere a cuore". Scegliamo quindi di evitare una traduzione che necessiterebbe di una pesante perifrasi per risultare completa, e conserviamo il termine inglese (seguendo in questo l'uso stabilito nell'ambiente accademico francese).

siano riluttanti ad adottare regole astratte nei conflitti etici, ma prediligano risposte adattate alla trama delle relazioni tra gli individui coinvolti, non manifesta una loro debolezza morale ma un altro modo di designare e interpretare i dilemmi morali, una “voce diversa”

La voce diversa che descrivo è caratterizzata non dal genere ma dal tema. La sua associazione con le donne è un’osservazione empirica ed è fondamentalmente attraverso le voci delle donne che traccio il suo sviluppo. Ma questa associazione non è assoluta, e i contrasti tra la voce maschile e quella femminile sono qui presentati per evidenziare una distinzione tra due modalità del pensiero e per focalizzare un problema di interpretazione, non per rappresentare una generalizzazione su ogni sesso. [...] Non pretendo di spiegare le origini delle differenze descritte o la loro distribuzione in una popolazione più larga, in diverse culture o epoche. È chiaro che queste differenze sorgono in un contesto sociale nel quale fattori di status sociale e di potere si intersecano con la questione biologica della riproduzione per plasmare le esperienze di maschi e femmine e le relazioni tra i sessi⁴.

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

Laddove le teorie che tendono all’identificazione di regole astratte e imparziali (le “etiche della giustizia”) vedono il soggetto come uno spazio psicologico che si delimita per separazione dagli altri, la voce del *care* esprime un Sé definito dall’essere in connessione con gli altri. Di qui due concezioni diverse della responsabilità: il soggetto “separato” intende la responsabilità come una non interferenza nello “spazio” individuale, mentre quello “connesso” la intende come un intervento benefico nelle vite dei soggetti⁵. Traducendo tali concezioni in termini morali, la responsabilità come non interferenza diviene il rispetto dei diritti, mentre quella intesa come intervento benefico corrisponde alla soddisfazione dei bisogni. Nel primo caso si avranno teorie morali basate su ragionamenti formali e astratti volti a determinare l’estensione e l’applicazione dei diritti, mentre nell’altro si preferiranno modalità di ragionamento più morbide, affidate a narrazioni contestuali nelle quali non sarà raro l’emergere di sentimenti personali⁶.

Gilligan espone le modalità di apprensione e soluzione dei dilemmi morali basate sul *care* attraverso lo “studio sull’aborto”, condotto su 29 donne incinte. La decisione se proseguire o no una gravidanza investe più soggettività oltre quella della donna stessa: si tratta di un conflitto che ogni donna tenta di portare a soluzione in modo personale, esaminando la propria biografia e le proprie relazioni. La difficoltà risiede nel superare una visione del dilemma ispirata ai valori convenzionali della società patriarcale, che vogliono la donna completamente dedita agli altri⁷. Si tratta per le donne di prendere atto del fatto che riconoscere i propri bisogni non è “egoista” ma “onesto e giusto”, e di trovare il giusto equilibrio tra la responsabilità nei confronti di se stesse e le responsabilità assunte nei confronti degli altri. È necessario insomma che la posizione morale del *care* inglobi un ritorno verso il Sé, per liberarsi dal potenziale autodistruttivo della sua interpretazione convenzionale. Le etiche della giustizia devono, dal canto loro,

⁴ *Ivi*, p. 2.

⁵ *Ivi*, pp. 34-38.

⁶ *Ivi*, pp. 19-22 e 25-31.

⁷ *Ivi*, pp. 70-71. Cfr. anche p. 79.

accettare di dare spazio al coinvolgimento nei confronti dell'altro e all'attenzione al contesto: "lo sviluppo per entrambi i sessi sembrerebbe implicare un'integrazione di diritti e responsabilità attraverso la scoperta della complementarità di queste diverse visioni"⁸.

Questa rapida esposizione della tesi di Carol Gilligan consente di riconoscere che l'etica del *care* non è un'etica femminile ma un atteggiamento accessibile a tutti⁹; non è neanche un'incitazione all'abnegazione in nome della cura degli altri, ma un appello alla considerazione dei bisogni di tutte le persone coinvolte nei dilemmi morali; infine, non è neanche una forma di etica che soppianterebbe ogni forma di giustizia e di universalità: i due paradigmi sono complementari.

2. Joan Tronto: riconoscere l'interdipendenza per denunciare l'ineguaglianza

La tesi di Carol Gilligan provocò negli anni '80 una vasta discussione tra specialisti di filosofia morale e di teoria politica, in particolar modo femminista; diverse autrici svilupparono gli spunti di Gilligan. Fra queste Joan Tronto, oggi professore di Scienze Politiche alla University of Minnesota, che interpreta la nozione di *care* come un vero e proprio concetto politico in vista di una trasformazione democratica della società¹⁰.

Tronto dedica molte energie alla critica dell'idea di una morale specifica alle donne ed essenzialmente migliore (più altruista e cooperativa, meno portata alla violenza) di altre forme di morale associate agli uomini. Da un lato, nota Tronto, la voce diversa che Gilligan ha riscontrato nelle donne può essere ricondotta anche a modelli di comportamento di altre categorie sociali (classi popolari, gruppi etnici non europei¹¹); dall'altro, l'ideale della donna "buona" è più o meno apertamente legato all'immagine della madre di famiglia bianca e borghese ed esclude quindi tutte le altre donne (di colore, immigrate, povere, lesbiche...)¹². Secondo Tronto, quindi, è necessario abbandonare l'idea di un'etica femminile e procedere piuttosto a un ridisegnamento dei confini morali che permetta di includere come fondamentali nel campo della morale e della politica i valori tradizionalmente assegnati alla sfera femminile.

⁸ *Ivi*, p. 100.

⁹ In compenso essa può essere considerata un'etica *femminista* per la sua critica della femminilità convenzionale e per la sua iscrizione nell'ideale di una democrazia pluralista che accordi lo stesso riconoscimento a tutte le "voci diverse" in essa presenti (cfr. Carol Gilligan, "*Une voix différente. Un regard perspectif à partir du passé*", in Vanessa Nurock [dir.], *Carol Gilligan et l'éthique du care*, cit.).

¹⁰ *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993-2009 (tr. it. di Nicola Riva. Diabasis, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di Alessandra Facchi, Reggio Emilia, 2006).

¹¹ *Ivi*, pp. 82-84. Si veda anche Sandra Harding, *The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory*, in Eva Feder Kittay - Diana T. Meiers (eds.), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Lanham 1987.

¹² *Ivi*, pp. 1-2 e 85. Si veda anche Joan Tronto, *Beyond gender difference. To a theory of care*, in "Signs", 12, 4, 1987.

Tale ridisegnamento richiede per prima e fondamentale mossa un cambiamento della nostra nozione di individuo, a partire da una definizione del *care* come “una forma di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, sostenere e riparare il nostro ‘mondo’ affinché possiamo vivere in esso nel migliore dei modi”¹³. Questo fa del *care* un elemento essenziale della vita di ogni essere umano e implica che “gli umani non sono interamente autonomi, ma devono sempre essere concepiti in una condizione di interdipendenza”¹⁴. Laddove la cultura liberale moderna costruisce il suo modello di umanità sulla base di concetti come la libertà e l’autonomia, e vede la dipendenza come un mero stato temporaneo proprio di categorie marginali (bambini, anziani, malati), Tronto ribadisce che la dipendenza, in forme e gradi diversi, è un aspetto costante della condizione umana. Tale visione della società come una trama in cui ognuno dà e riceve *care* porta a scalfire l’idea del *care* come esperienza di tipo diadico e privato: questo fraintendimento è dovuto alla consuetudine di prendere come modello del *care* la relazione madre-bambino idealizzata, e soprattutto intesa come unico paradigma possibile dell’educazione dei bambini, ignorando le numerose culture in cui questo non è affatto responsabilità esclusiva della madre¹⁵.

L’interdipendenza degli esseri umani è dunque una realtà di fatto che si attua nella vita di ogni giorno. Questo però non implica in modo automatico che essa si realizzi in relazioni eque. Anzi, sostiene Tronto, è tutto il contrario: la struttura di elargizione e fruizione del *care* nelle società attuali rivela relazioni di potere sistematicamente asimmetriche. Difatti, i *care givers* (datori di *care*) provengono sempre dalle classi e dai gruppi più vulnerabili (sono in grande maggioranza donne, in particolar modo proletarie e immigrate), mentre beneficiano del loro lavoro individui appartenenti alle classi privilegiate (per lo più uomini di ogni classe, ma anche donne della media e alta borghesia). Emerge una contraddizione profonda: l’elargizione di *care*, pur essendo una pratica necessaria per preservare le vite umane, non è riconosciuta socialmente e si traduce in professioni sottovalutate e malpagate. “Si installa un circolo vizioso: il *care* viene sminuito e le persone che svolgono il lavoro di *care* vengono svilite”¹⁶.

La denigrazione del *care* può essere ricondotta in particolare modo a due fattori. Il primo è l’associazione del *care* alla sfera corporea, essa stessa vista in modo negativo: il lavoro di *care* più disprezzato in assoluto è la pulizia dei locali destinati alle escrezioni fisiologiche. Il secondo è la visione del soggetto umano paradigmatico, quale ente autonomo. L’immagine dell’autosufficienza nell’esercizio del potere gioca profondamente, perché la relazione stessa di potere, per potersi conservare, impone di disconoscere in chi domina qualunque forma di dipendenza dai soggetti dominati. Ecco quindi emergere quella che Tronto chiama l’“irresponsabilità privilegiata” dei gruppi dominanti: la prerogativa di ignorare le pratiche di cura di cui si è oggetto e, di conseguenza, di evitare di chiedersi se i bisogni dei *care-givers* sono a loro volta soddisfatti. Ne consegue un’invisibilità

¹³ *Ivi*, p. 103.

¹⁴ *Ivi*, p. 162.

¹⁵ *Ivi*, p. 103. Un paradigma sviluppato in particolare da Nel Noddings e criticato da numerose autrici.

¹⁶ *Ivi*, p. 114.

del *care* che permette di nascondere l'asimmetria della sua distribuzione¹⁷. Infine, il meccanismo di svalutazione del *care* ricorre a un'identificazione dei *care-givers* con i loro ruoli di cura, fondata sull'idea che questi siano i loro ruoli "naturali"¹⁸.

Il pensiero di Joan Tronto non si limita alla critica, ma intende offrire la base teorica per un cambiamento, in senso sempre più democratico. Mettendo in evidenza la dimensione primaria delle attività di *care* e denunciando al tempo stesso l'asimmetria del loro concretizzarsi nelle società attuali, Tronto chiama a un'azione politica volta al bilanciamento tra *care-givers* e *care-receivers*, in cui si riconosca l'uguale diritto dei membri della società ad esprimere i propri bisogni e ad ottenerne il soddisfacimento. Ciò condurrebbe tra l'altro a una riduzione della dipendenza dei soggetti vulnerabili, difatti

uno degli obiettivi del *care* è dar fine alla dipendenza e non farne uno stato permanente. [...] Solo se le pratiche di *care* si realizzano nel contesto di un ordine sociale democratico la dipendenza umana può essere riconosciuta come una necessità ma anche come una condizione da superare¹⁹.

Il *care* in questa prospettiva non si limita ad affermare l'esistenza della differenza, ma esige una riflessione sull'ineguaglianza politica che spesso la differenza accompagna e occulta, e pone l'uguaglianza come fine da realizzare attraverso una continua negoziazione delle relazioni.

3. Quale *care* per l'etica animale? Le femministe vegetariane e la critica di Catherine Larrère

A partire dagli anni Novanta, diverse autrici, i cui contributi sono riuniti in alcune antologie curate da Josephine Donovan e Carol Adams²⁰, hanno riflettuto su un'elaborazione alternativa dell'etica animale che prendesse spunto dalla teoria del *care*: rifiutando il razionalismo e l'astrattezza di teorie come quella dei diritti animali di Tom Regan, o quella dell'antispesismo (l'uguale considerazione degli interessi degli individui indipendentemente dalla loro specie) di Peter Singer, esse hanno particolarmente riflettuto sul ruolo dell'empatia, della relazione, dell'attenzione all'altro e al contesto, come punto di partenza per un nuovo approccio alla questione del trattamento degli animali.

Nell'introduzione a *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Donovan e Adams enumerano cinque punti problematici²¹ propri alle teorie dei diritti animali²². Il primo risiede nel fare appello a correnti di pensiero (giusnaturalismo, utilitarismo) nate nell'età moderna e nel mutuarne una concezione dell'essere umano tipica di quell'epoca: quella di un agente razionale autonomo e

¹⁷ *Ivi*, pp. 120-122 e 174.

¹⁸ *Ivi*, p. 174.

¹⁹ *Ivi*, p. 161.

²⁰ Tra le quali, *Beyond Animal Rights*, Continuum, New York 1996, e la più recente e completa *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, New York 2007.

²¹ *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, cit., pp. 4-6.

²² Si intendano per *animal rights theories* tutte le teorie della liberazione animale, e non solo quelle di tipo giusnaturalistico.

indipendente da proteggere dalle ingerenze altrui. Il secondo problema consiste nell'applicare questa concezione – che già, come abbiamo visto, è contestabile per gli esseri umani – agli animali non umani. Si tratta di un procedimento che assume la somiglianza tra umani e animali come base dell'etica animale cancellando le differenze e rischiando quindi di non cogliere con precisione il punto di vista e le preferenze degli animali in quanto tali. Il terzo punto è il presupposto dell'autonomia del soggetto, ancora più problematico nel caso degli animali, che di fatto sono largamente dipendenti dagli esseri umani (da alcune loro scelte nel caso degli animali selvatici e dall'elargizione vera e propria del sostentamento nel caso degli animali domestici). Il quarto problema deriva dal disconoscimento del ruolo delle nostre emozioni nei confronti degli animali. Il quinto elemento problematico delle teorie dei diritti animali è il loro carattere astratto e formalistico, che impedisce loro di apprezzare l'importanza delle situazioni contestuali e della biografia degli individui coinvolti.

Un'esposizione dettagliata dei contenuti dell'antologia sarebbe impossibile, ma ci interessa sottolineare un passaggio nell'introduzione di Donovan e Adams che concerne il potenziale politico di un'etica animale basata sul *care*. Questo approccio non si limita ad evidenziare il valore del legame (personale, affettivo...) con il singolo animale; l'esame del contesto in cui tale legame si colloca porta infatti a svolgere una più ampia analisi dei sistemi politici ed economici che gestiscono, e spesso distruggono, le vite degli animali²³. Non si tratta, allora, semplicemente di intervenire per alleviare la sofferenza in modo puntuale, ma di partire dall'esperienza personale, lasciandosi coinvolgere nell'incontro con soggetti non umani e nell'ascolto della loro voce, per sviluppare poi una critica radicale del dominio degli esseri umani sugli animali. Esempi di questa linea argomentativa sono il contributo di Lori Gruen, "Empathy and Vegetarian Commitments" e quello di Josephine Donovan, "Caring to Dialogue"²⁴. Scrive Donovan: "se si prova simpatia nei confronti di un animale che soffre, si è portati a porre la domanda: perché questo animale sta soffrendo? La risposta può aprire un'analisi politica delle ragioni del disagio dell'animale"²⁵. Il che porta le autrici e gli autori che si riconoscono nell'approccio del *care* non solo ad adottare individualmente un'alimentazione vegetariana²⁶, ma più globalmente a schierarsi contro lo sfruttamento degli animali a scopo alimentare.

È proprio quest'ultima conclusione a essere contestata da Catherine Larrère, specialista francese di filosofia morale e politica e studiosa delle etiche ambientali,

²³ *Ivi*, p. 3. Donovan e Adams fanno esplicito riferimento a Joan Tronto.

²⁴ Si veda anche Dianne Romain, *Feminist Reflections on Humans and Other Domesticated Animals*, in "Between the Species", 6, 4, 1990.

²⁵ *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, cit., p. 365.

²⁶ Le autrici in questione usano spesso il termine "vegetarismo" come includente il veganismo, ovvero l'esclusione di latte e uova, prodotti ottenuti dallo sfruttamento del sistema riproduttivo delle femmine animali e per questo particolarmente problematici in una prospettiva femminista (cf. Deane Curtin, *Toward an Ecological Ethic of Care*, in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, cit., p. 99).

nel presentare le applicazioni dell'etica del *care* al di là della sfera umana²⁷. In primo luogo, Larrère sostiene che la convergenza delle posizioni delle femministe vegetariane con quelle di Regan e Singer è contraria alla stessa nozione di *care*: tali autrici “si limitano a denunciare la sofferenza animale”, che concepiscono in modo uniforme, senza soffermarsi sulla diversità delle situazioni relazionali, culturali, specie-specifiche; si “irrigidiscono sul vegetarianismo”, quindi nella teorizzazione di un obbligo morale formale; e trascurano “l’analisi dei rapporti affettivi e reciproci con gli animali” stessi²⁸. Così facendo, secondo Larrère, esse contraddicono lo spirito dell’etica del *care*, adottando principi astratti e universali al modo delle etiche della giustizia alle quali il *care* si vuole alternativo: “il *care*, in queste condizioni, si riduce all’empatia per la sofferenza, e l’etica animale, così definita, è un’etica della denuncia alquanto astratta che, di fatto, non esplora le relazioni tra gli umani e gli animali”²⁹.

Per di più, continua Larrère, la visione di un *care* finalizzato alla liberazione animale contrasta con la preservazione della relazione, fondamento stesso del *care*: “la liberazione degli animali consisterebbe piuttosto a liberarci degli animali”³⁰. La fine delle relazioni utilitarie con gli animali domestici porterebbe a una separazione radicale tra il loro mondo e il mondo umano che, così “de-animalizzato”, finirebbe mutilato dell’apporto emotivo e simbolico offerto dalla presenza di tali animali. Larrère, seguendo le intuizioni di Mary Midgley, intende invece preservare la presenza di altre specie nelle comunità umane, a patto di ripensare le nostre relazioni nei loro confronti riconoscendo e ritrovando in esse una dimensione di *care*. In questa ottica si prendono a modello le tesi di Jocelyne Porcher, una studiosa francese di “scienze animali” ed ex allevatrice che non si richiama alle teorie del *care*, ma secondo Larrère, se ne avvicina. Porcher sostiene la necessità di ripensare l’allevamento secondo criteri non produttivisti e non intensivi per ritrovarne la razionalità relazionale³¹ e affettiva³², occultata dalla sua forma industriale attuale; nella sua lettura, un allevamento correttamente praticato sarebbe produttore di senso sia per l’allevatore che per l’animale, permettendo di praticare l’incontro e la comunicazione con l’ “altro”, così come di raggiungere una comune realizzazione attraverso il lavoro.

Tale visione dell’allevamento sembra dunque a Larrère più coerente con i principi dell’etica del *care* di quanto lo siano le posizioni delle femministe vegetariane statunitensi. Questa lettura è accettabile? La pratica d’allevamento è realmente conciliabile con quell’atteggiamento di attenzione per “l’altro” che Carol Gilligan ha teorizzato nella nozione di *care*? Oppure, come affermano le femministe vegetariane, l’ascolto della “voce diversa” dell’animale non può che

²⁷ In “Au-delà de l’humain: écoféminismes et éthique du care”, *Carol Gilligan et l’éthique du care*, cit.

²⁸ *Ivi*, pp. 159-160.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 168.

³¹ Jocelyne Porcher, *Bien-être animal et travail en élevage*, Editions Quae, Paris 2004, p. 173.

³² Eadem, *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXIe siècle*, Éditions La Découverte, Paris 2011, p. 40.

portare al riconoscimento del suo desiderio di vivere, e quindi al rifiuto dell'alimentazione carnea? Quale rapporto tra allevamento e *care*: armonia o conflitto?

4. Discussione

4.1 Capitalismo e generalizzazione della sofferenza

Come abbiamo appena visto, la prima critica di Catherine Larrère concerne la dimensione “generica” della denuncia della sofferenza animale da parte delle femministe vegetariane: tale denuncia non terrebbe conto della specificità dei contesti in cui si sviluppano le relazioni tra esseri umani e animali. Ma tale critica ha senso se le relazioni sono interpretate esclusivamente in chiave diadica, facendo astrazione dal contesto più ampio in cui esse si collocano. La determinazione del contesto di una specifica relazione di *care* non può esimersi dall'esame del modo in cui tale relazione si inserisce in una più ampia rete di relazioni simili da cui essa trae alcuni dei suoi caratteri fondamentali.

Per quanto riguarda l'allevamento di animali a scopo alimentare, è impossibile interpretarlo come un insieme di relazioni esclusivamente personali tra l'allevatore e i suoi animali, dal momento che l'allevamento è una relazione di tipo *economico*: dunque la contestualizzazione della singola relazione di allevamento non può prescindere dalla considerazione del modo di produzione proprio alla società in cui tale relazione si attua. Nel caso delle società occidentali si tratta di un modo di produzione altamente uniformizzato, quello capitalistico: gli allevamenti attuali sono parte di un sistema produttivo caratterizzato dallo spiegamento di procedure il più possibile standardizzate nei tempi, nei metodi, nella selezione delle materie prime e nella riduzione dell'apporto umano a mera, indifferenziata “mano d'opera”. Gli stessi studi di Jocelyne Porcher mostrano che l'attuale industria zootecnica impone ai singoli allevatori l'adozione di criteri produttivi sempre più uniformi³³. Di conseguenza, le femministe vegetariane hanno ragione di denunciare in modo generalizzato la sofferenza degli animali allevati nei Paesi occidentali, dal momento che le loro condizioni di vita sono esse stesse generalizzate e uniformate dal sistema capitalista.

Per questo le autrici di *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, che sostengono il vegetarianismo in una forma “contestuale”³⁴, lo presentano come inaggrabile nelle società occidentali: “se c'è un contesto – scrive Deane Curtin – in cui il vegetarianismo morale è assolutamente obbligatorio in quanto espressione di un'etica del *care* è quello in cui vivono le persone benestanti nei Paesi tecnologicamente avanzati”³⁵. Proprio in virtù di tale contesto la rivendicazione vegetariana è suscettibile di essere letta come un atto di *care* nei confronti degli animali: nel mondo capitalista essa è l'unica opzione che possa esprimere in modo

³³ Cfr. *Bien-être animal et travail en élevage*, cit., pp. 42-51.

³⁴ Tale posizione non coincide con un mero relativismo o arbitrio personale, ma vale per tutti gli individui che si trovino a vivere in condizioni analoghe.

³⁵ Deane Curtin, *Toward an Ecological Ethic of Care*, in *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, cit., p. 98.

coerente un atteggiamento di sollecitudine per i non umani. In effetti, qualunque posizione etica e politica che contempra forme di allevamento non intensive e “tradizionali” si scontra inesorabilmente con i limiti imposti dalle condizioni di vita delle società umane attuali: il capitalismo, la globalizzazione, l’aumento vertiginoso della popolazione mondiale sono fattori che impediscono di pensare che una tale opzione sia realisticamente possibile.

A questo punto si potrebbe obiettare che basterebbe avanzare una proposta politica anticapitalista per risolvere la questione. Arriviamo così al cuore del problema: l’allevamento è o no una pratica di *care*? E se lo fosse, ciò basterebbe a fondare la sua giustificazione etica?

4.2 I pericoli del *care*

Da quanto abbiamo visto del pensiero di Gilligan e di Tronto possiamo dare una risposta immediata alla seconda domanda: non tutte le relazioni possono essere difese in nome del *care*. È anzi obiettivo di una teoria politica del *care* indicare le possibili involuzioni e regressioni a cui possono portare delle relazioni di *care* che non rispettino condizioni globalmente democratiche ed egalarie. Tronto indica in particolare due pericoli: il paternalismo/maternalismo, che consiste nella tendenza del *care-giver* a prendere decisioni al posto del *care-receiver*, e il campanilismo, cioè la tendenza a considerare come eticamente primarie le relazioni in cui si è personalmente coinvolti. Quest’ultimo pericolo è particolarmente in agguato nel momento in cui si prenda a modello come etica del *care* la relazione madre-infante³⁶.

Anche la femminista Sarah Lucia Hoagland³⁷ insiste sulla necessità di criticare un’etica del *care* che veda come paradigmatiche relazioni fondamentalmente asimmetriche, come la maternità, l’insegnamento, la terapia: si tratta infatti di relazioni basate sull’autorità del *care-giver*, sulla dipendenza del *care-receiver*, e sull’assenza di una vera reciprocità. In questo tipo di situazioni, nota Hoagland, “tendiamo a giustificare relazioni in cui il potere è sbilanciato, in base al presupposto secondo cui tali relazioni esprimono una differenza di abilità”³⁸; in realtà, le relazioni asimmetriche non si basano su una differenza di competenze, ma sull’assunzione di un’incapacità dell’altro di agire in modo autonomo. Si tratta, in definitiva, di contesti in cui si invoca la differenza per giustificare l’ingerenza nella vita dell’altro/a. Secondo Hoagland, la teoria del *care* deve invece appellarsi a relazioni eque e non caratterizzate da autorità: solo in questo caso potrà svolgere una funzione critica nei confronti di quelle apparenti relazioni *care* che occultano situazioni di subordinazione e ineguaglianza.

4.3 L’allevamento: un *care* reciproco ma asimmetrico

Per valutare se e in quale forma l’allevamento comporti una dimensione di *care* è necessario assumere una prospettiva ampia, che legga questa pratica in senso

³⁶ Joan Tronto, *Moral Boundaries*, cit., pp. 142, 145-146 e 170-171.

³⁷ Sarah Lucia Hoagland, *Some Thoughts about Caring*, in Claudia Card (ed.), *Feminist Ethics*, University Press of Kansas, Lawrence 1991.

³⁸ *Ivi*, p. 251.

collettivo (relazione tra la società e le specie allevate) oltre che semplicemente individuale (relazione tra l'allevatore e i suoi animali). Ciò permette di portare alla luce l'esistenza di almeno tre direzioni di esercizio del *care*, inteso come attività volta alla conservazione dell'esistenza altrui. La prima è quella dell'allevatore nei confronti dei suoi animali: egli se ne prende cura, garantendo loro sostentamento e condizioni di vita adeguate (almeno idealmente). La seconda è quella degli animali allevati nei confronti della società che li alleva, cui essi forniscono nutrimento. La terza è quella dei singoli animali nei confronti dei rispettivi allevatori, cui assicurano un reddito. Tali relazioni possono arricchirsi di una dimensione emotiva nelle relazioni individuali tra allevatore e animale, ove possono svilupparsi legami affettivi personali.

Notiamo immediatamente che il *care* esercitato dall'allevatore attraverso il mantenimento in vita degli animali è subordinato al *care* che gli animali forniscono a lui e alla società. Le autrici francesi si sforzano di sottolineare la reciprocità di queste tre relazioni. Porcher si richiama alla teoria del dono dell'antropologo Alain Caillé, secondo il quale l'atto del dono, nella sua dimensione socialmente fondativa e antropologicamente pregnante, si inserisce in una catena di mutua accettazione e contraccambio: per cui "gli allevatori hanno l'impressione di avere un debito verso i loro animali [...] La gratitudine, che prende la forma della vita buona, rappresenta ciò che l'allevatore offre in cambio del lavoro e della vita donati dagli animali"³⁹. Ma questa lettura presuppone una rete di attori astrattamente posti su un piano di eguaglianza, liberi di entrare o meno nella catena del dono. Nel caso degli animali d'allevamento, il carattere fittizio di questo schema non potrebbe essere più evidente. La loro stessa venuta al mondo è programmata in vista della soddisfazione di bisogni umani preesistenti: non solo è impossibile per loro, dal punto vista strettamente pratico, sottrarsi all'elargizione coatta dei loro doni, visto lo stato di appropriazione di cui sono oggetto (sistemi di contenzione e status legale di proprietà dell'allevatore), ma la loro stessa identità ontologica è vincolata alla loro funzionalità economica. Questo stato di fatto consegna le vite degli animali all'arbitrio dei bisogni umani e delinea un considerevole squilibrio di potere a favore di questi ultimi.

Sofferamoci ancora sulla "vita buona" che l'allevatore è tenuto a dispensare ai suoi animali. Porcher sostiene che l'uccisione finale degli animali d'allevamento è accettabile solo a condizione che abbiano avuto "la possibilità di vivere la loro vita e se questa vita è stata il più possibile buona, e in ogni caso migliore di come sarebbe stata senza di noi: più pacifica, più interessante, più ricca di senso e di relazioni"⁴⁰. Tale vita buona è associata a una dimensione emancipatrice dell'allevamento che, afferma Porcher in polemica con i sostenitori della liberazione animale, occorre riscoprire e valorizzare; difatti, l'allevamento significa per queste specie l'emancipazione dal loro status di preda⁴¹.

³⁹ Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux*, cit., p. 35.

⁴⁰ *Ivi*, p. 34.

⁴¹ Ead., *Ne libérez pas les animaux! Plaidoyer contre un conformisme 'analphabète'*, in "Revue du MAUSS", *La Découverte*, 29, 2007/1, p. 582. Considerazioni analoghe sono svolte da Catherine et Raphaël Larrère, *Le contrat domestique*, in "Le Courrier de l'environnement", 30, 1997.

Si tratta però di chiarire in che modo il giudizio sulla vita degli animali, sulla sua qualità e sul suo senso, possa essere stabilito: su quali criteri basarsi per giungere a una valutazione attendibile? A questo proposito, Josephine Donovan suggerisce di integrare l'etica del *care* con la *standpoint theory*⁴². Di tradizione marxista, la *standpoint theory* è stata sviluppata da alcune autrici femministe per sostenere che, come il proletariato, anche la classe socio-economica delle donne ha un particolare accesso epistemico e non ideologico alla realtà, in virtù della propria posizione di classe sfruttata⁴³. Secondo Donovan anche gli animali, reificati come e più degli operai nel processo produttivo capitalista⁴⁴, possiedono un punto di vista che necessita di essere colto ed espresso da quegli esseri umani che accettino di allacciare un dialogo con loro: occorre sforzarsi di leggere e interpretare il linguaggio del corpo (movimenti degli occhi, espressioni facciali, tono della voce) degli individui animali con i quali si è in relazione, universalizzando poi quanto osservato agli altri individui della stessa specie, coinvolti in contesti analoghi. Donovan non sottovaluta la difficoltà del compito, una difficoltà simile a quella di chi cerchi di comunicare con esseri umani gravemente handicappati, ma confida nell'efficacia di un atteggiamento di attenzione affinato dalla pratica⁴⁵. L'attenzione è un elemento chiave dell'etica del *care*: Joan Tronto spiega come per cogliere i bisogni dell'altro occorra “mettere in sospenso i propri obiettivi, ambizioni, progetti di vita e preoccupazioni, al fine di riconoscere l'altro e di avere attenzione per lui”⁴⁶.

Cosa è, invece, del punto di vista degli animali nella nozione di “vita buona” proposta da Jocelyne Porcher? Laddove l'attenzione e il dialogo portano, secondo Josephine Donovan, a intuire che gli animali “non vogliono essere macellati né trattati in modo doloroso, né essere sfruttati”⁴⁷, Porcher si limita a chiedere, retoricamente e provocatoriamente: “chi può sapere cosa vogliono gli animali domestici?”⁴⁸ Di fatto la studiosa francese è lungi dall'assumere il distacco teorizzato da Tronto e da Donovan, ma, al contrario, presta agli animali le intenzioni che meglio aggradano gli interessi degli umani che beneficiano del loro

⁴² In *Feminism and the Treatment of Animals: from Care to Dialogue*, in “Signs: Journal of Women in Culture and Society”, 31, 2, 2006; riprodotto in versione ridotta con il titolo “Caring to Dialogue. Feminism and the Treatment of animals” in *The Feminist Care Tradition*, cit.

⁴³ Per una presentazione e discussione della *standpoint theory* femminista si veda Alison Wylie, *Feminism in philosophy of science: Making sense of contingency and constraint*, in Miranda Fricker, Jennifer Hornsby (eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

⁴⁴ Sull'alienazione degli animali di allevamento nella società capitalista si veda Barbara Noske, *Beyond Boundaries – Humans and Animals*, Black Rose Books, Montréal 1989-1997, cap. 2 “Domestication Under Capitalism”.

⁴⁵ Josephine Donovan, *Caring to Dialogue*, cit., pp. 363-364.

⁴⁶ Joan Tronto, *Moral Boundaries*, cit., p. 128.

⁴⁷ Josephine Donovan, *Caring to Dialogue*, cit., p. 362.

⁴⁸ Jocelyne Porcher, *Bêtes de somme*, in “Ravages”, n. 3: *Adieu bel animal*, Editions Descartes & Cie, novembre 2009, p. 131.

*care*⁴⁹; il suo è un dialogo a senso unico in cui l'umano usa il suo ruolo di *care-giver* per decidere cosa è meglio per l'animale, definendo "vita buona" la protezione accordatagli in cambio della gestione della sua vita e dell'appropriazione del suo corpo. Non solo le valutazioni di Porcher e Larrère sono dense di paternalismo, ma questo tipo di posizioni è in totale contraddizione con le teorizzazioni politiche del *care* da noi esaminate, che tendono piuttosto al superamento della dipendenza: l'esistenza addomesticata segna infatti l'impossibilità intrinseca dell'autonomia degli animali.

Ciò che abbiamo tentato di mettere in luce finora attraverso la nostra analisi concettuale è del resto espresso apertamente dalle due autrici francesi. I loro appelli alla conservazione della relazione con gli animali, alla valorizzazione delle emozioni che ci legano a essi e all'assunzione di responsabilità in merito al loro benessere, teoricamente riconducibili a un atteggiamento di *care*, si incarnano in una pratica, l'allevamento, di cui è riconosciuta la dimensione asimmetrica⁵⁰, gerarchica e inegualitaria⁵¹. Larrère precisa esplicitamente che tale relazione "è in grado di caratterizzare ciascuno nell'eccellenza della sua propria virtù, della funzione che riempie"⁵²: si riconoscono all'opera sia il meccanismo concettuale denunciato da Hoagland, ovvero l'uso strumentale della nozione di differenza per qualificare relazioni di *care* caratterizzate da disuguaglianza e disproporzione di potere, sia l'identificazione dei *care-givers* con i loro ruoli di cura, in cui Tronto vede un dispositivo di denigrazione del *care*.

4.4 Morte dell'individuo e morte delle relazioni

La morte degli animali resta un punto opaco in tutte le versioni riformiste dell'etica animale. Nell'etica del *care*, sarà centrale interrogarsi su ciò che la morte implica per l'animale stesso e per le relazioni in cui è coinvolto. Abbiamo visto come per Josephine Donovan sia possibile cogliere il rifiuto dell'animale di fronte alla morte, e anche come la volontà dell'animale sia un elemento centrale della risposta etica alla questione del mangiar carne. Ma, anche assumendo di non conoscere il punto di vista degli animali, si può facilmente osservare che l'uccisione è un atto inaccettabile dal punto di vista del *care* nella misura in cui interviene a troncargli, in modo brusco e prematuro, l'esistenza e le relazioni di un soggetto, laddove il *care* è per definizione un'attività volta alla loro preservazione.

D'altra parte, quale spessore etico potranno mai avere relazioni che per loro essenza si dipanano in un periodo cortissimo? Per gli animali "da carne", la relazione con l'allevatore dura pochi mesi, coincidenti con la loro giovinezza: non conosceranno mai l'età adulta, né saranno mai conosciuti in quanto adulti

⁴⁹ Si veda ad es. Jocelyne Porcher-Tiphaine Schmitt, *Les vaches collaborent-elles au travail? Une question de sociologie*, in "Revue du MAUSS", La Découverte, 35, 2010/1, in cui l'analisi del punto di vista degli animali consiste nell'osservazione della loro collaborazione o meno nelle pratiche di allevamento: si tratta di un punto di vista catturato già all'interno della relazione con l'essere umano.

⁵⁰ Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux*, cit., p. 37.

⁵¹ Catherine Larrère-Raphaël Larrère, *Le contrat domestique*, cit.; Catherine Larrère, *Des animaux-machines aux machines animales*, in Jean Birnbaum (dir.), *Qui sont les animaux?*, Gallimard, Paris 2010, p. 107.

⁵² Catherine e Raphaël Larrère, *Le contrat domestique*, cit.

dall'allevatore. Questi resterà in relazione con loro poche settimane o pochi mesi. Non è un caso che Jocelyne Porcher basi le sue riflessioni sul carattere relazionale dell'allevamento quasi esclusivamente sull'esperienza di allevatori di animali – come le mucche “da latte”⁵³ – che restano in allevamento per diversi anni prima di finire al mattatoio. Cosciente del problema, Porcher lo risolve diluendo il dramma della morte individuale nel più ampio sistema delle relazioni collettive

A seconda della scala di riferimento, vita e morte non hanno lo stesso senso. [...] il rispetto e lo scambio non sono gli stessi con animali riproduttori, come le mucche, le maiale, le pecore, e con animali come i vitelli, gli agnelli, i porcellini, venduti più o meno rapidamente. Il rapporto di dono si colloca in dimensioni temporali differenti e circola tra gregge e individui, tra tipi di animali e tra vita e morte. [...] Gli allevatori danno la vita e infine la riprendono per nutrire gli esseri umani, ovvero per mantenere la vita. [...] se l'allevatore ha rispettato i termini dello scambio [...] la morte dei suoi animali trova senso e lascia il posto alla vita: innanzitutto la sua vita economica, condizione della sua sopravvivenza come allevatore, ma anche la vita del suo gregge, poiché l'animale continua a esistere nei suoi discendenti, nella sua filiazione⁵⁴.

Tale soluzione, che esprime perfettamente l'asimmetria di potere tra allevatore e animali già delineata, dovrebbe convincerci, secondo Porcher, dell'opportunità di accettare il male minore per ottenere un bene più grande: i singoli animali devono morire, con scadenze diverse, per assicurare la permanenza del loro gruppo (assicurando il reddito all'allevatore) e della società umana che li ospita (fornendole sostentamento in forma di cibo). Ma questa soluzione è davvero l'unica possibile? Non si potrebbe immaginare una società che riconosca il carattere superfluo del sostentamento “donato” dagli animali e decida di evolvere in senso vegetariano, aiutando gli allevatori a trovare la loro sopravvivenza economica in attività di tipo diverso? Una tale ipotesi non porta danno a chi oggi beneficia dell'allevamento, e al tempo stesso presenta il vantaggio di evitare il male subito dagli animali: si tratta di una soluzione che media il punto di vista di tutti gli attori coinvolti e dunque perfettamente in linea con il *care*. Come mai allora essa non è contemplata da Porcher e da Larrère?

La risposta si trova nell'ultima delle obiezioni che Larrère muove al *care* vegetariano: quella di tendere alla recisione delle relazioni tra gli esseri umani e gli animali domestici, cancellando la presenza di queste specie animali dalla vita umana e cadendo così in contraddizione con lo spirito dell'etica del *care*. Si tratta di un'obiezione che Larrère mutua da Porcher stessa che in un pamphlet intitolato *Non libérez pas les animaux!* denuncia la volontà delle teorie della liberazione animale di rompere il nostro legame con gli animali domestici, da cui risulterebbe “un mondo senza animali, ovvero l'inferno”⁵⁵. In altre parole, la morte del singolo animale sarebbe necessaria per lasciare in vita la comunità della nostra specie con altre specie.

Questo discorso si basa su una incredibile confusione di piani, giacché sottintende che la fine dell'allevamento coincida con la fine di ogni possibile

⁵³ Cfr. *Les vaches collaborent-elles au travail? Une question de sociologie*, cit., e *Être bête*, scritto in collaborazione con l'etologa Vinciane Despret (Actes Sud, Paris 2007).

⁵⁴ Jocelyne Porcher, *Vivre avec les animaux*, cit., p. 34 e segg.

⁵⁵ Ead., *Ne libérez pas les animaux! Plaidoyer contre un conformisme 'analphabète'*, cit., p. 579.

relazione con gli animali. Tuttavia questi due esiti non sono logicamente coincidenti. A condizione di provarci, è possibile immaginare una preservazione della comunità di vita della nostra specie con altre specie; si tratta di definirne le condizioni di possibilità materiali e di accettare la scoperta di nuove modalità del vivere insieme agli animali, diverse da quelle di allevamento. È una realtà che in parte conosce già realizzazione nei santuari di animali sottratti al maltrattamento.

In realtà, alcuni passaggi degli scritti di Porcher sono rivelatori del fatto che il suo obiettivo è difendere un solo e preciso tipo di prossimità tra umani e animali, quella realizzata dall'allevamento non industrializzato, mentre l'idea di inventare nuovi tipi di coabitazione viene da lei scartata: "la maggior parte di noi si sente legata agli animali di allevamento da un filo storico, familiare, sentimentale, che rende difficile prospettare un avvenire nel quale l'allevamento avrebbe una mera funzione di zoo animale e culturale"⁵⁶. Questa volontà ostinata di evitare la "morte" dell'allevamento, e solo di quello, esemplifica bene il rischio presente in una nozione di *care* non declinata politicamente: quello di poter essere strumentalizzata per la conservazione di uno status quo.

Come abbiamo ripetuto più volte, non si può giustificare qualunque relazione in nome del *care*. Non è sufficiente che una relazione sia "in vita" – cioè esista, abbia un passato, ispiri emozioni e partecipi a costruire l'identità dei suoi protagonisti – per provare che quella relazione è degna di continuare a "vivere", se appare che una delle parti ne riceve danno nella sua autonomia e integrità fisica. Il femminismo offre numerosi esempi di relazioni di questo tipo: quelle di donne con uomini violenti, o ancora quelle delle *mammies*, schiave afroamericane destinate al compito di nutrici, con i loro padroni bianchi. Si tratta di relazioni in cui l'attaccamento sentimentale, o il senso del sé derivato dalla subordinazione, occultano rapporti reali di dominio e di sfruttamento⁵⁷.

E qui si coglie l'errore in cui incorre Larrère nel momento in cui contesta il parallelismo tra le lotte di liberazione umana e quella di liberazione animale: Larrère avanza l'argomento secondo cui mentre le prime avevano come scopo di permettere a tutti, dominanti e dominati, di continuare a vivere insieme in una società resa giusta, la seconda intenderebbe al contrario troncare le relazioni tra dominanti (gli umani) e i dominati (i non umani) e sciogliere la comunità mista originata dalla domesticazione⁵⁸. In realtà, affinché dominanti e dominati umani possano realisticamente pensare di vivere insieme in modo democratico, è cruciale la "messa a morte" di quelle loro relazioni nelle quali si dispiega l'eccesso di potere; è necessario cioè rinunciare ad alcune forme di vita comune, alle quali siamo attaccati per ragioni storiche e sentimentali ma che costituiscono la cornice dell'oppressione. Per restare nell'ambito della sfera femminista, basti pensare alla criticità della famiglia monogamica eterosessuale e alla necessità di inventare nuove forme di relazionalità erotica e di allevamento dei figli. Lo stesso discorso vale per le relazioni con gli animali: per evitare la morte del concreto individuo animale, è necessario "uccidere" la forma della sua relazione con l'umano che tale

⁵⁶ Ead., *Bien-être animal et travail en élevage*, Editions Quae, Paris 2004, p. 251.

⁵⁷ Si veda anche Barbara Houston, *Caring and Exploitation*, in "Hypatia", 5, 1, 1990, pp. 115-119.

⁵⁸ Catherine Larrère, *Au-delà de l'humain: écoféminismes et éthique du care*, cit., pp. 167-168.

morte rende necessaria, e che entrambi, l'animale e l'umano, trovino nuove forme di vita comune in cui l'affetto e la condivisione non esigano dal primo l'alto prezzo della privazione della vita.

5. Conclusione

La nostra analisi ci porta a riconoscere che il legame tra *care* e allevamento è ambiguo: l'allevamento può essere interpretato come una pratica di *care* solo a condizione di intendere quest'ultimo in un modo conservatore. I difetti di una simile visione del *care* sono:

– il tradizionalismo: si accettano le relazioni come dati di fatto legittimati dalla storia passata e da motivi nostalgici;

– il rifiuto dei valori riconducibili alle etiche “della giustizia”: nella valutazione delle relazioni non si tiene conto di valori fondamentali, come la democrazia, l'uguaglianza, l'autonomia;

– la parzialità della contestualizzazione: si accentuano i caratteri personali delle relazioni, legati alla biografia e alla cultura dei singoli che le vivono, e si omette il loro contesto politico, la dipendenza da particolari modi di produzione e l'intersezione con forme collettive di ineguaglianza e discriminazione.

Tale visione conservatrice impedisce sia di riconoscere l'esatto valore del *care* e la sua potenzialità politica, sia di farlo entrare in dialogo con le etiche “della giustizia”, viste come dicotomiche al *care*, alle quali in tal modo si nega l'opportunità di “correggere” le loro tendenze all'astrazione, sia infine di farlo collaborare con altre forme di pensiero politico.

Solo l'adozione di una prospettiva critica e progressista permette al *care* di evitare queste pericolose degenerazioni e di diventare un motore (anche se non l'unico) del cambiamento verso una società più giusta. Una tale prospettiva mette in luce l'incompatibilità tra *care* e allevamento. L'etica del *care* diventa in questo senso alleata dell'etica della giustizia nella critica delle relazioni utilitarie tra esseri umani e animali domestici. Laddove l'etica del *care* è vista da Catherine Larrère come uno strumento di opposizione alle posizioni della liberazione animale, essa può invece rappresentare un fattore di rinnovamento delle tradizionali *animal rights theories*, cui essa è in grado di offrire gli strumenti necessari per affrontare la questione della preservazione delle relazioni tra esseri umani e animali in un quadro egalitario e democratico.