

Marco Maurizi
La genesi dell'ideologia specista

L'ambiguità dello specismo

Dopo la comparsa del famoso libro di Singer¹ – *Animal Liberation* – il termine “specismo” è divenuto piuttosto famoso sia nell’ambito del dibattito etico che nella prassi militante. Anche se molti attivisti per i diritti animali non hanno mai letto *Animal Liberation* alcuni assunti generali derivati da questo libro – o da altri che in un modo o nell’altro si ispirano ad esso – sono diventati la *lingua franca* del movimento.

Animal Liberation definisce lo specismo come il privilegio morale fondato sull’appartenenza di specie e quindi *strutturalmente* indistinguibile dal razzismo: noi consideriamo gli interessi degli animali umani più importanti di quelli degli animali non umani, *così come* gli umani bianchi facevano (fanno) nei confronti degli umani neri.² Ci troviamo quindi di fronte ad una definizione strettamente *teorica* dello specismo. Eppure Singer stesso introduce in quel libro una descrizione *storica* delle origini dello specismo; benché le fonti da cui attinge siano poche e lacunose l’affresco che riesce a mettere in piedi attraverso citazioni di Aristotele, Agostino, San Tommaso, Descartes e Kant offre sufficienti appigli per definire la cultura occidentale una cultura intrinsecamente specista.³ Qui però sorgono i problemi.

Lo specismo è una prassi e non solo un pregiudizio morale: ha, quindi, un lato *materiale* e uno *ideale*. Si potrebbe semplificare dicendo che il lato materiale è ciò che *facciamo*, mentre il lato ideale è ciò che *pensiamo* di quello che facciamo. Non è chiaro se qui Singer stia descrivendo come lo specismo si sia imposto in quanto *prassi di dominio* oppure come differenti società umane abbiano *giustificato a posteriori* le proprie concrete azioni nei confronti degli animali. Ritengo che il punto debole dell’antispecismo oggi consista nel fatto che Singer non opera questa distinzione (una distinzione necessaria come diremo tra poco). E non lo fa perché non può. Innanzitutto perché non sembra vederla affatto. Come abbiamo già avuto modo di scrivere, la “breve storia dello specismo” di Singer giustappone le idee dei filosofi e il trattamento materiale riservato agli animali come se quest’ultimo fosse prodotto dalle prime.⁴ Ma esiste un secondo motivo della svista, molto più importante, la cui natura è squisitamente politica. La confusione e l’inversione tra la dimensione materiale e quella ideale dello specismo sono dovute al fatto che il punto di partenza di Singer è l’astrazione dell’etica borghese piuttosto che la concretezza della politica rivoluzionaria. Singer deve ignorare la distinzione tra materiale e ideale in modo da presentare la società moderna e i suoi valori come qualcosa di dato: egli ci chiede di intervenire sui valori invece che sulla società, come se i valori fossero il fondamento della prassi sociale e non il contrario. Si obietterà: “ma Singer propone una prassi di trasformazione basata sulla modificazione dei modi di comportamento sociale, come il vegetarianismo, l’astenersi dall’uso di prodotti di derivazione animale etc.”. Si tratta di un’obiezione che non vede l’essenziale. Proprio il fatto che la soluzione proposta da Singer parta dall’individuo mostra come il suo sguardo sulla società sia lo sguardo parcellizzato e settoriale del

¹ La polemica di questo testo contro Peter Singer è in realtà in larga parte una polemica contro idee che egli ha certo contribuito ad elaborare e che circolano nel dibattito scientifico e militante sulla questione animale, ma che non sempre possono essergli ascritte come tali. Nondimeno riteniamo che *tutti* gli errori che qui criticiamo sorgano, come diremo, dall’aver egli impostato la questione dello specismo come “analogo” del razzismo e del sessismo, limitandosi a dare della questione animale una teorizzazione e una soluzione di tipo etico. È importante sottolineare ciò soprattutto oggi che Singer si trova al centro di un fuoco di sbarramento che vede, da un lato, le critiche reazionarie degli specisti e, dall’altro, le insensate accuse di “connivenza” con l’industria farmaceutica mossegli da alcune frange del movimento antivivisezionista.

² P. Singer, *Liberazione animale*, ed. LAV, Roma 1987, p. 9.

³ Ibid., pp. 189 e sgg.

⁴ M. Maurizi, “Marxismo e animalismo. Contributi ad una discussione”, in *Liberazioni 0*, aprile 2005.

moralista borghese. Solo la società borghese si autorappresenta come una società di individui che scelgono liberamente la propria vita in un mondo fatto di merci; fa parte della liberazione dal suo inganno smettere di pensare che la “libera scelta” dentro il “mercato” sia la base per l’autodeterminazione della propria esistenza. Un’ulteriore riprova del fatto che la visione singeriana non può oltrepassare i limiti dell’esistente ma che, anzi, consideri la società attuale qualcosa di ultimo sta nel fatto, abbastanza curioso, che l’antispecismo di Singer non implichi affatto – checché se ne dica – l’elaborazione di *nuovi* valori morali: Singer afferma semplicemente che la società attuale si contraddice se rifiuta di *estendere* i valori già dati agli animali non-umani.⁵

Ci siamo già espressi altrove sul fatto che questo errore è dovuto alla natura essenzialmente *metafisica* dell’antispecismo alla Singer.⁶ Con questo intervento speriamo di adempiere all’onere della prova offrendo uno sguardo diverso sul fenomeno dello specismo o, almeno, di fornire gli elementi generali che permettono di inquadrare e comprendere la critica che muoviamo all’antispecismo come finora è stato teorizzato. La tesi critica da cui partiamo, può essere espressa sinteticamente così: l’antispecismo metafisico non sa nulla del carattere *storico della società umana* e del carattere *sociale della storia umana*. Sembra un gioco di parole ma non lo è. Praticamente ogni teoria morale (esclusi il relativismo e le teorie comunitarie) si disinteressa dei condizionamenti storici e sociali dell’agire umano: essa cerca di stabilire ciò che è giusto *in ogni tempo e in ogni circostanza*. L’antispecismo, inteso in senso etico, fa lo stesso. Troppo spesso però si dimentica che le teorie etiche stesse sono soggette alla variabilità storica e, generalmente, predicano come “universali” ed “eterni” i valori della propria epoca. Singer è ovviamente a conoscenza dei presupposti storici della propria teoria etica. Se la categoria dello specismo è stata elaborata solo nel 1975 e non da Pitagora, per esempio, ciò è dovuto al fatto che solo la società moderna ha creato e imposto i concetti di “egalitarismo” e di “diritti universali”, mentre il vegetariano Pitagora era più che altro preoccupato di non mangiarsi per sbaglio le anime dei suoi amici morti. Singer, abbiamo detto, mostra come sia illogico che la nostra società non estenda tali concetti agli animali non-umani dopo che la civiltà occidentale ha imposto i propri valori – e, certo, la propria egemonia economica e culturale – sul mondo intero. Questa egemonia non sembra però costituire un problema per lui.⁷ E, nella misura in cui si fa portatrice di ideali “progressisti” c’è addirittura chi la accetta come un bene.

⁵ Per quanto sconcertanti e controverse possano apparire nel dibattito bioetico contemporaneo, le tesi di Singer non costituiscono che delle “estremizzazioni” di una visione del mondo liberale ispirata a principi utilitaristici o, sarebbe più giusto dire, ne rappresentano l’esito più lucido e conseguente. Proprio nella questione animale (nella misura e nei limiti in cui è possibile scorporarla dall’*etica pratica* singeriana) appare evidente come Singer non incida sull’agenda culturale e politica della società liberale introducendo dei “nuovi valori”, ma semplicemente cerchi di estendere i soggetti cui tale società dà protezione, inserendoli come enti moralmente rilevanti nel computo complessivo dei costi e dei benefici (a ben vedere, l’etica utilitaristica non si interessa affatto ai *valori*, ma al semplice riconoscimento della capacità di soffrire e alla scelta dell’inclusione/esclusione nella sfera morale). Anche l’antispecismo di Tom Regan, che invece riconosce un valore intrinseco agli esseri senzienti ed elabora – a differenza di Singer – una compiuta “teoria dei diritti animali”, non produce una critica ai fondamenti materiali della società contemporanea, limitandosi ad ipotizzare un allargamento dei soggetti di diritto in uno scenario giuridico che non intacca le attuali strutture politiche ed economiche.

⁶ M. Maurizi, “Nove tesi: antispecismo storico e antispecismo metafisico”, in *Rinascita animalista*, “Officina della theoria”, 20/03/05.

⁷ Non si fraintenda questo punto. L’impegno di Singer per il terzo mondo e la lotta contro l’egemonia dell’occidente (inclusa l’opposizione alle guerre preventive etc.) è senz’altro *sincero* anche se di una ingenuità politica disarmante. Ma è abbastanza curioso – e, a dire il vero, inquietante – il fatto che il pensiero di Singer sembra rivolgersi esclusivamente agli abitanti del ricco Occidente, quasi che l’etica riguardasse esclusivamente costoro! Quando è costretto a parlare di altre culture, Singer lo fa o in modo approssimativo (vedi i passi di *Animal Liberation* sopra indicati) o in modo molto ambiguo. Per quanto l’utilitarismo non sia fondato su *valori universali*, esso propone comunque un *metodo universale* per il calcolo del “male sociale minore”; l’incontro con culture diverse deve perciò far sorgere in qualche modo un conflitto, una comparazione tra modelli e stili di vita, imporre una scelta etica. Tutte cose che Singer non elabora, credo, solo perché lo strapotere attuale dell’Occidente non lo rende necessario. Ma laddove Singer parla di un cerchio della considerazione morale che si espande dalle “tribù” (che consideravano eticamente irrilevante uccidere un uomo appartenente ad un’altra tribù) alle società moderne che discutono sulla possibilità di dare rilevanza morale alla sofferenza degli animali, è lecito chiedersi se non ci si muova ancora sullo sfondo di una concezione morale di tipo evolucionistico.

Singer potrà anche non essere d'accordo con quanti pensano che il sorgere della questione antispecista renda l'Occidente eticamente "più avanti" rispetto al resto del mondo, ma se questi valori – e, invero, l'intera struttura della filosofia morale borghese – non vengono messi in discussione, la loro origine sociale rimane occulta e la sua filosofia diviene parte del problema che intende combattere.

Contrariamente agli antispecisti metafisici noi pensiamo che solo la storia potrebbe dirci *quando* lo specismo è iniziato. E solo uno sguardo critico sulla società potrebbe dirci *come* esso si è imposto. Domande che non possono continuare ad essere eluse. L'antispecismo metafisico ha invece buone ragioni per non rispondere a queste due domande: esso può funzionare solo dimenticandoci di esse. È, infatti, solo a partire da queste due domande che è possibile rendere la questione specista una questione *politica* invece che la solita filippica moralista rivolta ad "ogni uomo". L'*everyman*, infatti, esiste solo nel regno delle idee morali, quel regno in cui vivono rinchiusi ancora troppi militanti per i diritti animali. Sono quelli che sostengono che la soluzione definitiva ai problemi del pianeta è che il cacciatore polare e il poliziotto di New York diventino entrambi vegan. Anche se questo significa che il primo dovrà inventarsi un modo di far crescere le verdure sul ghiaccio oppure diventare egli stesso un poliziotto newyorchese.⁸

Quando?

Proviamo a chiederci *quando* è nato lo specismo. La questione, come abbiamo detto, è ambigua, perché implica una distinzione tra ciò che abbiamo chiamato il lato *materiale* e quello *ideale* dello specismo: dal punto di vista materiale lo specismo è la *prassi* in base alla quale gli animali divengono mere appendici dei nostri bisogni, dei beni di consumo che servono esclusivamente alla riproduzione della nostra esistenza. Questo processo di reificazione implica però un lato ideale, ovvero la *giustificazione ideologica* secondo cui gli animali sono poco più che cose a nostra disposizione. Che accade ora se dopo aver fatto questa distinzione teorica ci volgiamo alla storia *reale* e ripercorriamo a ritroso la storia dello specismo sotto *entrambi questi aspetti*?

1. Il dominio come prassi

Cominciamo con il lato materiale. Poiché Singer definisce lo specismo l'ideologia di una specie dominante la prima domanda che dovremmo porci è: quando siamo diventati una specie dominante? Si è trattato di un'eredità dei nostri antenati? Chi è stato il primo dominatore, il primate specista?

Possiamo sicuramente escludere l'*Australopithecus*, poiché dai resti fossili appare molto dubbio che sapesse cacciare ed era egli stesso molto probabilmente *preda* di altri animali. Sappiamo che era capace di uccidere piccoli animali ma anche che si nutriva dei cadaveri di animali già morti, magari dei resti delle prede altrui.⁹ Il suo comportamento generale nei confronti della natura differiva poco, perciò, da quello di molte scimmie attuali, anche se a lui dobbiamo l'inizio della pratica della lavorazione della pietra.

Altri nostri progenitori come l'*Homo erectus* e il *Neanderthalensis* svilupparono invece tattiche di caccia, basate principalmente sulla collaborazione e sull'astuzia, segno di una crescente capacità di ragionamento.¹⁰ In tal modo riuscirono a superare l'evidente handicap fisico che caratterizza le

⁸ B. Noske, "Two Movements and Human-Animal Continuity: Positions, Assumptions, Contradictions", in *Center on Animal Liberation Affairs*, II, 1.

⁹ L-R. Nougier, *L'economia preistorica*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 13 e sgg.; M. Harris, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 31; J. M. Smith, *La teoria dell'evoluzione*, Newton, 1985³, p. 302.

¹⁰ Fromm ha contestato puntualmente le tesi di Washburn sull'origine dell'aggressività umana nella pratica della predazione, osservando come la caccia preistorica abbia invece incrementato i legami di solidarietà e collaborazione sociale. Cfr. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1975, pp. 173 e sgg. Anche se la ricostruzione del fenomeno contemporaneo della caccia in Fromm è del tutto sbagliata e superficiale.

specie umane nei confronti degli altri animali. Se questo fece di loro dei predatori senz'altro temibili non bastò certo questo a trasformarli in "animali dominanti". E ce lo prova il fatto che, se per un momento ci spostiamo sul versante ideale dello specismo, vediamo come l'evidente crescita della capacità intellettuale e, conseguentemente, predatoria dell'animale umano non provocò automaticamente una qualche forma di pregiudizio nei confronti degli altri animali. Se dobbiamo giudicare dal sistema culturale elaborato dall'*Homo sapiens*, i cacciatori paleolitici non pensavano certo di essere "migliori", "più importanti", o anche soltanto "differenti" dalle prede che uccidevano. Al contrario, le testimonianze antropologiche offerte dalle società caratterizzate da caccia e raccolta dimostrano che in questo tipo di società la preda viene considerata sacra e generalmente ritenuta essa stessa un dio o, comunque, sede di un'anima immortale.¹¹ La caccia è, non a caso, solitamente preceduta da un rituale: i cacciatori pregano il cosiddetto "Signore degli Animali", chiedendo perdono per l'uccisione che intendono commettere. Il cacciatore preistorico, a differenza degli insulsi impallinatori di oggi¹², non se ne va in giro a sparare ad ogni cosa che si muove.

Qui occorre anticipare un discorso che merita senz'altro ulteriori approfondimenti e che in questa sede può solo essere abbozzato. La caccia preistorica è strettamente connessa alla *concezione magica del mondo* e non può essere compresa al di fuori di questo nesso. Ora, è ben vero che la magia – in quanto forma originaria del religioso – comincia a tracciare un primo solco tra l'autocoscienza dell'uomo e la sua percezione degli altri animali. Tuttavia, appare evidente come l'atteggiamento del cacciatore preistorico nei confronti delle vittime sia caratterizzato da una strana mescolanza di compassione e senso di colpa. Sembra che i cacciatori preistorici debbano credere che l'animale che stanno uccidendo *voglia* essere ucciso, che il suo assassinio è un dono spontaneo da parte dell'animale, un *sacrificio*, appunto. La caccia stessa è parte di un rituale magico in cui il cacciatore e il cacciato sono considerati "pari": è il fenomeno che Mercea Eliade ha chiamato "solidarietà mistica".¹³ Non ha senso affermare che simili idee costituissero dei paraventi, delle giustificazioni di un prassi specista, perché la magia non costituisce semplicemente una ideologia, una *Weltanschauung*. Sarebbe anacronistico crederlo: la magia costituisce piuttosto il primo approccio della mente umana alla realtà, la prima descrizione simbolica del mondo, l'irruzione del significato: è scienza, religione e arte in uno. Non avrebbe senso affermare che il cacciatore preistorico sta mentendo o fingendo: egli *vede davvero* il mondo come un sistema di forze e poteri visibili e invisibili. Questa distinzione tra il visibile e l'invisibile all'interno del suo sistema-mondo costituisce una distinzione ben più importante che quella tra umano e non umano.¹⁴

Scartata l'ipotesi che la caratteristica di essere "animale dominante" sia un retaggio ancestrale, dobbiamo convenire che fu invenzione dell'*Homo sapiens*. Dobbiamo però escludere, da quanto appena detto, che questa sia una caratteristica "naturale" della nuova specie. Essa fu una elaborazione culturale molto tarda: i sistemi totemici sono addirittura fondati sull'*identificazione* con l'animale.¹⁵ È per questo che anarco-primitivisti come John Zerzan suggeriscono di far slittare il momento in cui si afferma il dominio dell'uomo sulla natura all'era Neolitica, ovvero al momento

¹¹ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose. I. Dall'età della pietra ai misteri eleusini*, Sansoni, Milano 1999³, p. 18. Numerosi esempi vengono descritti in H.-C. Puech (a cura di), *Le religioni dei popoli senza scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1988.

¹² Cfr. l'utilissimo e documentatissimo F. Schillaci, *Caccia all'uomo*, Stampa Alternativa, Roma 2005.

¹³ "La 'solidarietà mistica' tra il cacciatore e le vittime è rivelata dall'atto stesso di uccidere; il sangue versato è, sotto ogni punto di vista, uguale al sangue dell'uomo... Abbattere l'animale cacciato o, più tardi, l'animale reso domestico, equivale a un 'sacrificio' in cui le vittime sono interscambiabili". M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit., p. 15. Cfr. anche G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 52-53.

¹⁴ "Dal momento che tutto ciò che esiste ha proprietà mistiche e dal momento che queste proprietà sono di loro natura più importanti degli attributi di cui siamo informati dai nostri sensi, ne deriva che la distinzione degli esseri viventi e degli esseri inanimati non ha tanto interesse per la mentalità dei primitivi quanto ne ha per la nostra". L. Lévy-Bruhl, *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1975, p. 64.

¹⁵ Per quanto discutibile storicamente l'analisi psicologica del totemismo tentata da Freud contiene delle intuizioni ancora centrali: S. Freud, *Totem e tabù*, in Id. *Opere 1905-1921*, Newton & Co., Roma 1992, pp. 551 e sgg.

in cui vengono “inventati” l’agricoltura e l’addomesticamento degli animali.¹⁶ Non si può negare che ci sia una parte di verità in questo. La prassi di addomesticare piante e animali è stato senz’altro il primo passo che ha reso possibile la trasformazione radicale dell’ambiente in cui viviamo, ha reso possibile quindi anche la sua riduzione a mera appendice dei nostri bisogni.¹⁷ È inoltre vero che questo primo passo fu seguito da una strabiliante accelerazione nel processo evolutivo dell’uomo: in un periodo che possiamo datare, molto approssimativamente, tra 8000 e 3000 anni prima di Cristo furono progressivamente gettate le strutture politiche, economiche, scientifiche e tecnologiche della società umana come la *storia* ce l’ha poi tramandata. Un ordine dominato dal maschio, gerarchico, in cui la religione e la scienza giustificano ideologicamente e riproducono questo primato nasce e si impone. La storia inizia come storia del dominio e, sotto certi aspetti, è inevitabile sottolineare la continuità che la caratterizza: qualcuno ha perciò giustamente suggerito che l’era Neolitica non è ancora finita.

2. Il dominio come ideologia

Accontentiamoci per il momento di questa conclusione, su cui torneremo comunque più tardi. Qualcosa ancora non quadra. Anche se la rivoluzione neolitica pose le basi per il nostro dominio sulla natura, producendo così la possibilità materiale dell’ideologia specista, *di fatto non produsse questa ideologia*. Quello che abbiamo chiamato il lato ideale dello specismo, l’ideologia in senso proprio del termine, apparve solo *molto più tardi nella storia*. In ultima istanza, si potrebbe addirittura dire che lo specismo come lo intende Singer nasce di fatto solo con l’elaborazione dei “diritti universali dell’uomo”, diritti che automaticamente riconosco all’uomo in generale un diritto ad un’esistenza protetta che viene negata all’animale. Tale riconoscimento di diritti universali costituisce, in effetti, il culmine di un millenario processo di definizione dell’umano e di esclusione dell’animale che ha il suo culmine, anzi, la sua piena realizzazione *solo* nella società borghese.

Qualcuno si chiederà: “ma come? L’uomo non si è *da sempre* considerato superiore agli altri animali?”. Una simile domanda dimostra come l’*abitudine* a ripetere slogan animalisti non trasformi automaticamente questi slogan in verità. *No*, l’uomo non si è affatto “da sempre” considerato superiore agli altri animali. L’abbiamo visto parlando della magia preistorica che vedeva, anzi, nell’animale un essere di natura divina. Ma anche se si volesse considerare l’era neolitica non si troverebbe traccia di specismo, se si intende con questo termine ciò che intende Singer: ovvero un pregiudizio morale legato all’appartenenza di specie. Se lo specismo come “ideologia” è legato al privilegio morale che l’uomo attribuisce a se stesso, occorre allora sostenere che tutte le società che hanno praticato la schiavitù o i sacrifici umani *non* erano società speciste. Da questo punto di vista, allora, lo specismo come ideologia apparirebbe un fenomeno piuttosto recente. Per quanto, infatti, gli aztechi adorassero il proprio re come un dio, essi erano soliti “macellare” migliaia di uomini, che andavano ad arricchire la loro dieta a base di carne umana¹⁸; il criterio di rilevanza morale di Singer non avrebbe potuto argomentare nulla contro questi sacerdoti macellai, sarebbe anzi stato un ottimo argomento in favore del cannibalismo azteco. Ma il caso della società azteca è interessante anche perché costituisce una smentita degli antispecisti “primitivisti” e, in parte, della tesi di Zerzan secondo cui furono l’agricoltura e l’allevamento a produrre l’uscita dell’uomo dal paradiso terrestre delle società di caccia e raccolta con la

¹⁶ John Zerzan, *Primitivo Attuale. Cinque saggi sul rifiuto della civiltà*, Stampa Alternativa, Roma 2003, pp. 14-39.

¹⁷ Cfr. E. Giannetto, “La rivoluzione neolitica”, in *Liberazioni* 2, novembre 2005.

¹⁸ A. Hultkrantz, “Le religioni delle grandi civiltà precolombiane”, in H.-C. Puech (a cura di), *Le religioni dei popoli senza scrittura*, cit., p. 267. I quotidiani sacrifici umani degli aztechi non avevano infatti un aspetto solo rituale. “Il cannibalismo azteco non consisteva in una degustazione casuale di leccornie cerimoniali. Tutte le parti commestibili venivano utilizzate in un modo strettamente paragonabile al consumo della carne di animali domestici. I sacerdoti aztechi si possono definire, a buon diritto, come macellatori rituali di un sistema statalistico dedito alla produzione e redistribuzione di sostanziose quantità di proteine animali nella forma di carne umana”. M. Harris, *Cannibali e re*, cit., pp. 124-125.

conseguente erezione di un ordine gerarchico oppressivo, violento, caratterizzato da guerre e da una razionalità tecnologica e dominatrice. Nell'impero azteco, infatti, non si istituisce alcun rapporto causale tra agricoltura e domesticazione animale (praticamente assente), né è possibile collegare in modo cronologicamente sensato la violenza istituzionale sacrificale con l'imporsi di tali pratiche di dominio sulle risorse naturali.¹⁹

Dobbiamo quindi ora capire il perché di questa curiosa sfasatura temporale per cui la possibilità materiale dello specismo non coincide con l'erezione della barriera ideologica tra le specie. Anzitutto cerchiamo di capire qual è il tratto essenziale dell'ideologia specista: essa è un'ideologia che ha il carattere dell'*universalità*. Lo specismo ha bisogno di un concetto universale, come quello di "specie", in base a cui è possibile raccogliere da un lato *tutti* gli esseri umani sotto il concetto di "uomo" e, dall'altro lato, *tutti* gli animali sotto il concetto di "animale". Il ragionamento morale di Singer ha senso solo quando questa distinzione si è stabilita ed è addirittura divenuta uno dei concetti cardine della razionalità occidentale. Entrambe queste distinzioni, tuttavia, non costituiscono delle *evidenze*, non sono distinzioni *immediate*: c'è anzi voluto parecchio tempo prima che si affermassero generalmente e divenissero patrimonio comune.

Anche questo potrebbe a prima vista stupire. Che l'uomo si consideri "uomo" e consideri l'animale "animale", sembra un'ovvietà. Ma è un'ovvietà che ha la caratteristica di quasi tutte le ovvietà: è una anacronistica proiezione dell'attuale stato della coscienza umana sul passato remoto. Come Erich Fromm scrisse in *Anatomia della distruttività umana* la perdita degli istinti primordiali (come l'indebolimento dell'olfatto dovuto all'assunzione della posizione eretta) rende più difficile all'*Homo sapiens* stabilire un'identità immediata tra se stesso e gli altri uomini.²⁰ Se allora la forma sostitutiva dell'identità si stabilisce, ad esempio, attraverso l'appartenenza alla tribù, è chiaro che un uomo di un'altra tribù può – come effettivamente è accaduto – essere percepito come *non umano*. In altre parole, l'identità umana in quanto specie è un'identità *concettuale*, una forma di autoriconoscimento che presuppone un alto livello di astrazione. E anche quando un tale livello di astrazione è raggiunto può non elevarsi al grado di universalità che noi oggi conosciamo: è noto, infatti, che Aristotele – per quanto possedesse certamente un concetto universale di uomo – facesse un'ulteriore distinzione (essenziale e non formale) tra uomini liberi e schiavi. È stato solo il cristianesimo che ha diffuso l'idea secondo cui gli uomini sono uguali, un'idea che solo con l'Illuminismo è divenuta pienamente politica e che solo il marxismo ha tentato di realizzare concretamente.

Anche l'altro presupposto concettuale dello specismo (il fatto cioè che tutti gli esseri non-umani debbano cadere sotto il concetto di "animale") è di conseguenza problematico. Poiché abbiamo a che fare con un'opposizione, quando il primo termine – "uomo" – non è ancora stabilito (e abbiamo visto che esso si stabilisce solo in progresso di tempo), anche il secondo termine – "animale" – si troverà in uno stato indefinito, fluttuante. Troveremo perciò che questa distinzione diventa più chiara, mano a mano che l'idea di uomo si fa più universale. Aristotele sottolineava ancora la continuità tra l'*animal rationale* e gli altri animali. Per il cristianesimo questa continuità era già più debole e per il moderno meccanicismo – con la possibile eccezione di materialisti come La Mettrie – tale idea era definitivamente *passé*.

¹⁹ Gli unici animali addomesticati nella Mesoamerica furono tacchini, cani e conigli. I primi due costituivano sicuramente parte (per altro trascurabile) della dieta azteca, fondata essenzialmente sul mais e arricchita da selvaggina. Cfr. P. Scarduelli, *Gli aztechi e il sacrificio umano*, Loescher, Torino 1980, p. 130; B. M. Fagan, *Gli aztechi*, Garzanti, Milano 1980 (Fagan ipotizza che l'allevamento si intensificò in seguito all'estinzione delle specie selvatiche); M. Harris, cit., pp. 124-125. È vero che Harris tenta di ricondurre l'istituzione del sacrificio umano ad un presunto "deficit" proteico caratteristico della dieta azteca e delle particolari condizioni ambientali dell'America centrale. Ma tale argomento, fondato sull'assunto che sia possibile stabilire un optimum di proteine animali indispensabile per *tutte* le società umane, non può essere certo impugnato dagli antispecisti.

²⁰ Cfr. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, cit., pp. 166-167.

Come?

Vediamo allora che lo specismo presenta problemi teorici non facili da risolvere, per poco che se ne analizzi la natura. Vediamo che il suo lato materiale – lo sfruttamento fisico – non coincide con quello ideale – la giustificazione ideologica dell’oppressione. Essi costituiscono addirittura un *chiasmo*: la prassi di sfruttamento degli animali cominciò quando ancora non pensavamo di essere diversi da essi; e abbiamo cominciato a denunciare il nostro dominio sugli animali solo quando non potevamo di fatto più percepire la nostra continuità con essi, all’apogeo della cultura specista. Perché lo specismo appare in questa forma scissa e deformante? Perché nella concezione propria dell’antispecismo metafisico, si omette un particolare importante: il fatto che *anche l’uomo è un animale*! Alla domanda: “quando abbiamo cominciato ad opprimere gli altri animali?” dobbiamo quindi aggiungere un’altra: “quando abbiamo dimenticato che anche noi siamo animali?”.

Il fatto che l’antispecismo metafisico dimentichi che l’uomo è un animale, fa tutt’uno con la sua scarsa propensione alla *comprensione storica* dei fatti. Avere una comprensione storica dell’uomo non significa semplicemente pensare che la società umana “si sviluppa” in generale: significa piuttosto pensare che la mutazione storica le è *essenziale*. In altri termini, significa capire che la storia è parte dell’essenza dell’uomo, della sua natura. Per l’uomo non c’è natura senza storia. Ciò è in parte vero per la natura tutta, come sappiamo dopo Darwin, ma l’uomo costituisce in questo senso un caso del tutto particolare. Quando i primi *homines sapientes* presero a gironzolare per il pianeta, l’evoluzione umana conobbe una spinta in avanti senza precedenti.

La dimensione culturale dell’uomo, cioè il prodotto del suo lavoro e della sua intelligenza, cominciò a svilupparsi a un tasso di crescita sconosciuto nel regno naturale prima dell’apparizione della nostra specie. Rileggiamo il famoso passo dell’*Ideologia tedesca*: “Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i propri mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale”.²¹ Il costituirsi di un Sé umano è perciò qualcosa che solo attraverso un tale processo può avere luogo. La storia è il luogo in cui accade questa autopoiesi della coscienza: la cultura umana, lo “spirito”, è qualcosa che noi produciamo concretamente. Quando Marx ed Engels affermano che l’uomo è “diverso” dall’animale, non stanno affatto parlando di una differenza ontologica, di una distinzione universale e statica. Stanno piuttosto parlando di un’*attività*. Gli uomini *si differenziano* – alla lettera: *si fanno diversi* – dagli altri animali grazie alla propria storia. La storia umana coincide interamente con questo atto di farsi diversi. Da un lato, questa distinzione è reale, perché noi trasformiamo permanentemente noi stessi e il nostro ambiente attraverso il lavoro. Dall’altro però è anche una distinzione illusoria poiché noi *siamo* animali, parti della natura, esseri materiali. Lo spirito che creiamo è una menzogna. Ma ciò prova, ancora una volta, l’unicità dell’essere umano: *l’uomo è l’animale che dimentica di essere un animale*. La Storia non è il luogo della memoria, bensì dell’oblio.

Se ci chiediamo quando abbiamo iniziato a dimenticare, l’unica risposta ragionevole è: fin dall’inizio. O, se non altro, da quando le nostre mani e il nostro cervello hanno cominciato a produrre curiose reazioni all’ambiente circostante: per esempio quando abbiamo cominciato a realizzare strumenti che risultavano essere non solo utili ma anche belli, simmetrici, armonici. Da quando abbiamo cominciato ad interessarci a queste forme regolari, a questi strani oggetti che introducevamo in natura. *Beauty is a lie*, diceva Frank Zappa, ed aveva ragione più di quanto sapesse. La prassi di produrre qualcosa che non si trovava *in natura*, produsse l’illusione di qualcosa che *non era* natura – cioè dello spirito. La prima espressione culturale dello spirito umano può essere rintracciata, come abbiamo detto, nella magia e nell’animismo. Se la magia non creò la scissione tra la nostra mente e il mondo esterno, fu comunque la prima *espressione* di una divisione

²¹ K. Marx – F. Engels, *L’ideologia tedesca*, cit., p. 8.

che era già avvenuta. La magia implica l'idea di una forza invisibile, nascosta dietro la natura visibile: è questa forza che spiega i fenomeni naturali e rende possibile l'intervento a distanza del mago, l'azione cosciente sulla natura. È l'inizio dell'illusione spirituale, ma è al tempo stesso l'inizio di una *spiegazione razionale* della natura stessa. Come abbiamo detto è la forma originaria in cui si presentano religione, arte e scienza. Senza il presupposto antropologico-cognitivo della magia nessuna di queste sarebbe mai stata possibile. Benché però rappresenti lo stadio originario di una coscienza umana che si differenzia dalla coscienza animale la magia non è fondata sulla distinzione tra l'umano e il non-umano e, proprio per questo, non produsse da sé quella distinzione. Non poteva produrre quella distinzione perché la magia lavora attraverso la legge della somiglianza e dell'affinità.²² Come scrisse Marcel Mauss, il principio base della magia è lo stesso degli alchimisti: "l'uno è il tutto, tutto è uno, la natura trionfa sulla natura".²³ La *natura* trionfa sulla *natura*. C'è l'idea di una *scissione interna* alla natura (l'apparenza e l'essenza, il visibile e l'invisibile etc.) ma non la posizione di una *radicale trascendenza* rispetto ad essa. La magia quindi *esprime* l'inizio dell'oblio della propria animalità ma non lo *causò*.

L'oblio del proprio essere-animale fu gradualmente imposto all'uomo attraverso l'educazione, la restrizione della libertà sessuale e il lavoro alienato. "La coscienza è il risultato della rinuncia pulsionale; oppure: la rinuncia pulsionale (impostaci dall'esterno) crea la coscienza, la quale poi esige ulteriori rinunce".²⁴ La questione su *quando* ciò avvenne è quindi inseparabile dalla questione sul *come*, cioè dal problema dell'*organizzazione sociale*. L'uomo è un animale sociale e il cambiamento storico che caratterizza, come abbiamo detto, la sua "natura" è sempre anche un cambiamento sociale. L'idea marxiana secondo cui gli uomini producono la base materiale della propria esistenza ha senso solo se consideriamo gli uomini che vivono in società: ovvero gli uomini *reali* e non quelli che abitano nel mondo della filosofia morale. La produzione materiale è sempre stata connessa ad una qualche forma di costrizione. Quando un gruppo umano stabilisce delle regole attraverso cui riesce a riprodursi – e questo è il caso della redistribuzione "solidale" già nelle società di caccia e raccolta – ognuno è costretto a fare la propria parte. Se quindi l'ordine sociale sembra imporre, fin dall'inizio, la dittatura del collettivo sull'individuo, le prime società umane erano almeno caratterizzate da un egualitarismo di fondo. È solo quando queste società si "evolvono" e assumono la forma "tribale" e quella del "dominio" (*chiefdom*), secondo l'attuale nomenclatura antropologica, che l'ordine sociale si fa gerarchico e centralizzato: un'autorità centrale, che è religiosa e politica al tempo stesso, comincia ad organizzare la distribuzione delle risorse economiche.²⁵ Le ipotesi sul modo di in cui tali forme organizzative si sono imposte sono molte, né si può considerarle momenti di un processo uniforme, svoltosi ovunque in modo analogo. Ciò di cui i riscontri archeologici ci informano con relativa certezza è che una simile autorità centrale, pur essendo probabilmente originata da differenze "naturali" (quali l'abilità fisica o l'astuzia), comincia successivamente a separarsi dalla persona che la detiene e a diventare un *privilegio*. Con la rivoluzione neolitica il surplus prodotto non serve più direttamente la conservazione della vita sociale ma la sua *espansione*. Questo processo fa sì che l'uomo stesso diventi uno "strumento economico". Questo significa che l'uomo sfruttò se stesso perché aveva sfruttato gli animali, come credono gli antispecisti metafisici? No, significa che solo da questo momento in poi si può parlare davvero di sfruttamento di uomini e, retrospettivamente, di animali, poiché esso fuoriesce dalla

²² "Se analizziamo i principi di pensiero su cui si basa la magia troveremo probabilmente che essi si risolvono in due: primo, che il simile produce il simile, o che l'effetto rassomiglia alla causa; secondo, che le cose che siano state una volta a contatto, continuano ad agire l'una sull'altra, a distanza, dopo che il contatto fisico sia cessato. Il primo principio può chiamarsi legge di similarità, il secondo, legge di contatto o contagio". J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, 1987⁶, vol I, p. 23.

²³ H. Hubert - M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Newton Compton, Roma 1981, p. 100.

²⁴ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992⁸, p. 263.

²⁵ Cfr. E. R. Service, *L'organizzazione sociale primitiva*, Loescher, Torino 1983. Il dominio è caratterizzato da un maggiore controllo sulla capacità produttiva e da un conseguente o parallelo aumento demografico. L'intensificazione della produzione è resa possibile dal coordinamento delle "attività economiche, sociali e religiose" (Ibid., p. 174). Cfr. anche A. Guidi, *Preistoria della complessità sociale*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 59-60.

semplice riproduzione della vita e si fa *ideologico*. “Per realizzare gli obiettivi della nuova società, tutto, la natura e l’uomo, dovevano essere controllati, esercitare – o temere – il potere. Per diventare controllabili, gli uomini dovettero imparare a ubbidire e a sottomettersi e, per sottomettersi, dovettero credere nel potere superiore – fisico e/o magico – dei loro capi. Mentre nel villaggio neolitico, come fra i cacciatori primitivi, i capi guidavano e consigliavano la gente senza sfruttarla, e mentre la loro *leadership* era accettata volontariamente o, per usare un altro termine, mentre l’autorità preistorica era ‘razionale’, basata cioè sulla competenza, l’autorità del nuovo sistema patriarcale era basata sulla forza, sul potere, sullo sfruttamento, mediata dal meccanismo psichico della paura, “del terrore-rispetto”, della sottomissione: era un’ ‘autorità irrazionale’ ”.²⁶ È a questo stadio dell’evoluzione sociale che si può parlare di *domesticazione dell’animale umano*, perché la costrizione sociale, la religione e l’autorità contribuiscono a far accettare agli uomini un dominio che giustifica un ordine ingiusto e ri-produce l’asservimento: dunque una struttura di potere che entra nei meccanismi di riproduzione della specie e da quel momento in poi ne qualifica la “natura”. “A un aumento generalizzato della ricchezza materiale di alcuni segmenti della società si accompagna una sempre più evidente fioritura di attività culturali e simboliche la cui gestione doveva essere saldamente in mano dei capi guerrieri”.²⁷ Le regole sociali cominciano ad essere imposte “dall’alto” e introiettate all’interno come “normali”. È la struttura di dominio che rende la norma normalità.

È interessante che il dominio materiale sulla natura – ciò che abbiamo già ricondotto alla domesticazione neolitica di animali e piante – scorra parallelo allo sviluppo dell’evoluzione sociale e diventi il modo di produzione *par excellence* con l’inizio della lotta di classe in senso stretto: ovvero con la nascita dello *stato*. Negli stati primitivi l’autorità centrale (religiosa e politica) diviene un’istituzione che non solo coordina gli sforzi economici della società ma che ne trae anche un *profitto*.

Lo sviluppo di una gestione del potere mirata alla massimizzazione dei profitti e alla sopravvivenza politica delle élites è alla base dell’economia degli stati arcaici, basata sul tributo, sugli scambi a lunga distanza amministrati e diretti dai centri maggiori, su un grande sviluppo della produzione artigianale specializzata per la committenza ‘aristocratica’... Nell’organizzazione sociale la vecchia struttura della parentela viene definitivamente soppiantata da una divisione in classi, dalla massima centralizzazione del potere, che ora assume i connotati di una vera e propria monarchia, dalla formazione di eserciti che controllano l’apparato coercitivo su cui si basa lo sfruttamento della popolazione da parte dell’élite e, allo stesso tempo, dalla nascita di una burocrazia amministrativa... Anche la religione, ormai di tipo antropomorfo, appare un’attività altamente specializzata, gestita da una classe sacerdotale al cui presenza traspare soprattutto dall’evidenza della creazione di luoghi di culto “civici”.²⁸

Mentre la maggioranza produce materialmente *tutti* i mezzi di sussistenza, lo stato si preoccupa di immagazzinare i prodotti dell’agricoltura e sfamare coloro che non lavorano (l’élite politica e religiosa) o coloro il cui lavoro non produce cibo: come gli artigiani del metallo, i cui manufatti sono sovente prodotti proprio in favore dell’élite e rinforza lo status sociale di questi.²⁹ Il *tempio* – dove originariamente venivano immagazzinate le risorse per la redistribuzione – è il punto

²⁶ E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, cit., p. 210.

²⁷ A. Guidi, *Preistoria della complessità sociale*, cit., p. 125.

²⁸ *Ibid.*, pp. 60-61. Si tratterebbe di una vera e propria rivoluzione politica basata sull’appropriazione del lavoro altrui. A differenza della “visione gradualistica (dal *chiefdom* allo stato)” secondo cui “si avrebbe un incremento e una regolamentazione amministrativa del prelievo di eccedenze sotto forma di *prodotto*: una sorta di tassazione delle unità produttive (famiglie, clan, o villaggi che siano)” la “visione di radicale trasformazione” pone l’accento sul fatto che “il drenaggio delle eccedenze avviene sotto forma di prelievo di *lavoro (corvée)*”. M. Liverani, *Uruk la prima città*, Laterza, Roma-Bari 2004², p. 28.

²⁹ V. G. Childe, *La rivoluzione urbana*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, p. 24. Sullo sviluppo dell’attività metallurgica e dei suoi legami con l’esibizione del rango vedi A. Guidi, *Preistoria*, cit., p. 87 e p. 130.

archimedeo dell'intero processo.³⁰ L'autorità del *chiefdom* si disincarna e il potere diviene impersonale; allo stesso tempo, lo stato inizia ad incarnare l'idea della trascendenza religiosa: l'astratto prodotto dell'antagonismo sociale si impone *sulla* società come un essere-in-sé.

Tale ordine sociale fu il pacifico prodotto di una "evoluzione" inevitabile? Difficile dirlo. Certo è che esso non fu stabilito semplicemente attraverso il consenso, o, come minimo, il consenso nei suoi confronti fu probabilmente prodotto con un lungimirante lavoro da parte delle élite sulle coordinate culturali e i valori propri di quelle società. La *superstizione*, se così vogliamo impropriamente definirla, ha avuto la sua parte. La magia, infatti, che costituisce ai suoi inizi un modo di comprendere il mondo, tramutandosi in religione istituzionale diviene un modo per impedire il pensiero critico.³¹ Benché sia innegabile che anche la magia possedesse un aspetto manipolatorio e fosse anche un tentativo di dominare il mondo esterno, i suoi effetti sulla natura interna ed esterna dell'uomo appaiono minimi se confrontati con quelli delle successive religioni di stato, che lentamente adottarono la visione patriarcale di un dominio trascendente sulla natura. Eppure, benché la religione possa aver offerto le armi spirituali necessarie a costringere la maggioranza della popolazione a lavorare per pochi e a sottomettersi alla disciplina di un'economia centralizzata, è indubbio che un tale sviluppo sociale abbia avuto bisogno anche di una certa dose di *violenza esterna, fisica*. L'istituzione di una forza militare permanente ne è la prova più schiacciante. Come scrive Mario Liverani nel suo bel libro *Uruk. La prima città*, "in tempi normali le guardie proteggono le ricchezze centrali *dalla* popolazione, non proteggono *la* popolazione".³²

Specismo e liberazione umana

Occorre quindi dire che se, come appare, il lato ideale dello specismo – la giustificazione ideologica – fu il prodotto millenario della religione istituzionalizzata, esso fu un processo che ha implicato, fin dalle sue fasi magiche, costrizione e repressione nei confronti dell'individuo, ovvero violenza sulla sua natura animale: una violenza che tuttora noi sperimentiamo nel processo educativo che imponiamo ai bambini. Fin qui potrebbe sembrare che la repressione dell'animale umano da parte dell'uomo stesso, cioè dell'animale *interno*, sia ben poca cosa se paragonata con lo sfruttamento sistematico di cui facciamo oggetto il mondo animale *esterno* a noi. Si può certo discutere di questo, anche se è un'obiezione che sembra dimenticare *quanto* l'educazione imponga nell'infanzia costrizioni di ogni genere pur di modellare l'uomo nella sua forma "civilizzata".

Più importante è sottolineare come anche il lato materiale dello specismo, lo sfruttamento della natura esterna, non abbia affatto coinciso storicamente con un maggiore benessere per l'essere umano ma abbia, anzi, costituito un peggioramento della sua condizione sociale. Fin dalla nascita degli stati primitivi l'accumulazione del capitale (sotto forma di eccedenza produttiva di beni agricoli) e la divisione del lavoro hanno *aumentato il tasso di sfruttamento sia degli uomini che degli animali*. Così, l'invenzione dell'aratro a trazione animale in Mesopotamia ha reso possibile lo sfruttamento del bue ma il suo utilizzo *sistematico* e l'*intensificazione* dello sfruttamento sia dell'uomo che dell'animale è dovuto ad iniziative pianificate dall'amministrazione centrale.³³ Lo

³⁰ V. G. Childe, *La rivoluzione urbana*, cit., p. 25. "Anche le forme di destinazione ostentatoria hanno carattere non personale bensì comunitario: è il fenomeno dell'edilizia templare, ipostasi della società complessa e spersonalizzata". M. Liverani, *Uruk*, cit., p. 29.

³¹ V. G. Childe, *La rivoluzione urbana*, cit., pp. 26-27. "L'esame della documentazione archeologica scandinava e, più in generale, la constatazione che in molte regioni europee il megalitismo appare associato alla prima diffusione dell'agricoltura... rafforzerebbero l'ipotesi che non sia stata la pressione demografica o la scarsità delle risorse, bensì l'opera svolta da alcuni individui per convincere le proprie comunità ad adottare le nuove tecniche di produzione del cibo per produrre il surplus necessario al proprio mantenimento la causa prima dello sviluppo della stratificazione". A. Guidi, *Preistoria*, cit., p. 28.

³² Il principio monarchico e la natura militare si autonomizzano e divengono un tratto caratteristico degli *early states*, in cui burocrazia ed economia sono funzionali al mantenimento del potere politico delle élites. Cfr. M. Liverani, *Uruk*, cit., p. 24. e A. Guidi, *Preistoria*, cit., pp. 19 e sgg.

³³ M. Liverani, *Uruk*, cit., pp. 47-55.

stesso dicasi della produzione di lana il cui aumento esponenziale era inseparabile dall'uso di manodopera schiavistica, principalmente donne e bambini. "In effetti laddove si dispone di documentazione archeozoologica adeguata (come ad esempio ad Arlsantepe) si nota un accrescimento notevolissimo, un vero e proprio salto, nella percentuale di ossa di caprovini rispetto ad ossa di altre specie animali (suini e bovini), quando si passa dalla fase tardo-calcolitica alla fase tardo-Uruk. La rivoluzione urbana comportò insomma una vera e propria esplosione dimensionale dell'allevamento di caprovini. Questa esplosione non può avere rapporto con usi alimentari, l'allevamento essendo finalizzato soprattutto alla produzione di lana. Essa deve essere dunque collegata al sorgere di un'industria tessile, accentrata nelle agenzie templari".³⁴ È solo quando si può trarre profitto da loro che gli animali divengono cose e gli uomini schiavi.

Questo non vuol dire che i re mesopotamici, per dirne una, *vedessero* effettivamente il bue come una cosa.³⁵ Nondimeno, il giogo imposto al bue costituiva il presupposto per l'esistenza dello stato mesopotamico, in quanto rendeva possibile la necessaria accumulazione di risorse per nutrire la burocrazia statale. Appare chiaro a questo punto che una volta che gli animali divengono ingranaggi nel meccanismo di dominio sono soggetti non *all'uomo* ma alla superiore necessità *dello stato*. È solo quando si stabilisce una gerarchia *interna* alla società che la relazione uomo animale diviene gerarchica: uomini controllano uomini che controllano animali. Si tratta di un processo dialettico: se è vero che la schiavitù del bue ha reso possibile la schiavitù umana, dall'altro lato la schiavitù umana ha rinforzato la distanza tra la punta della piramide sociale e la base. È questo doppio processo che spiega in che modo l'aspetto materiale e quello ideale dello specismo siano tra loro connessi ed *implichino* la repressione dell'animale umano. Di qui la necessità di parlare dell'animale uomo come prima vittima dello specismo nella sua forma compiuta, ovvero come processo che domina la natura interna ed esterna e giustifica questo dominio come gerarchia (*in primis* gerarchia sociale). È vero che pastori isolati possono aver iniziato l'addomesticamento di animali isolati anche verso la fine del Paleolitico: ma non è questo il punto e non è questo un atto "originario" di dominio su cui poter basare tutta l'analisi. È solo con la lotta di classe neolitica che lo sfruttamento animale diviene *sistematico*. La violenza diretta, persino l'assoggettamento di altre specie ai propri bisogni, è un fenomeno che troviamo in natura senza per questo poter parlare di specismo: ciò che caratterizza la violenza e lo sfruttamento umano della natura è invece il suo carattere sistematico e *totalitario*.³⁶ Tale carattere si impone all'animale uomo solo attraverso la lotta intestina della società umana e solo attraverso di essa può essere spiegato.

Se volessimo semplificare quanto detto in uno schema – ancora astratto e privo di precisione storica – potremmo farlo nel modo seguente:

³⁴ Ibid., p. 56.

³⁵ Anche se, come ipotizza giustamente Lévy-Bruhl, non è estraneo a tale processo di oggettivazione il fatto che i fenomeni magici e mistici "che interessano maggiormente il gruppo sociale, sono assicurate mediante intermediari o 'veicoli', invece si essere sentite e realizzate in maniera immediata". In tal modo, "anche la mentalità del gruppo viene coinvolta in questo mutamento...La partecipazione [mistica M.M.], concentrata per così dire in questi esseri che ne sono i veicoli, i vasi di elezione, diventa in tal modo essa stessa oggetto di rappresentazione...Una distinzione sempre più netta, sempre più stabile, tende ad inserirsi tra gli esseri e gli oggetti sacri da una parte e gli esseri e gli oggetti profani dall'altra. Gli uni sono sacri per loro essenza e sempre, in quanto veicoli necessari della partecipazione. Gli altri lo diventano solo in talune occasioni, per comunione con i primi, e negli altri momenti si limitano a presentare un carattere mistico debole e secondario". Lévy-Bruhl, *Psiche e società primitive*, cit., p. 141.

³⁶ Cfr. V. G. Childe, *Il progresso nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1979⁶, pp. 82 e sgg. Laddove fenomeni di addomesticamento (come il cane) erano in parte già avvenuti in età paleolitica, è solo con l'economia neolitica che esso assume quella forma strumentale che lo rende parte integrante e attiva dello sviluppo economico posteriore: "l'innovazione più decisiva fu che, imbrigliando il bue, l'uomo incominciò ad imbrigliare e a usare una forza motrice diversa da quella fornita dalla propria energia muscolare. Il bue fu il primo passo verso la macchina a vapore e il motore a benzina", *ibid.*, p. 83.

Fase I

Concezione magica del mondo

natura ↔ spirito

(“la natura sconfigge la natura”, immanenza dello spirito nel cosmo)

- società egualitaria di caccia e raccolta
- prime forme di repressione dell’animale interno
(postura, tabù sessuali, ritualizzazione dell’esistenza, lavoro collettivo)

Fase II

Nascita dello stato e della religione

- società gerarchiche di caccia e raccolta (prima), agricole (dopo)
- centralizzazione, imposizione di una gerarchia sociale, disciplina del lavoro

Fase III

Nascita e imposizione del patriarcato

spirito



natura

(“lo spirito sconfigge la natura”, trascendenza dello spirito nel cosmo)

Col passaggio dalla prima alla seconda fase, da società egualitarie a società tendenzialmente gerarchiche si realizza quella intensificazione del dominio che porta ad un’accreciuta repressione dell’animale interno e allo sfruttamento totalitario dell’animale esterno, imponendo progressivamente una gerarchia di specie. È, infatti, solo grazie allo sfruttamento umano e animale che si impone quella gerarchia interna alla società che è la base della divinizzazione dell’uomo e della squalificazione simbolica dell’animale. Non “gli uomini” in generale, ma le élite hanno elaborato e diffuso l’ideologia della superiorità spirituale dell’uomo e del suo (cioè del *loro*) diritto a disporre a piacimento del cosmo.³⁷

Conclusione

³⁷ In questo senso, il seguente passaggio nel primo numero de *La Nemesis* in cui gli autori del testo “Il nostro antispecismo” tentano di spiegare l’origine dell’ideologia di specie appare del tutto infondato: “Le comunità divenute sedentarie costrinsero anche gli animali ad una vita stanziale e impararono a controllarne la mobilità, il ciclo riproduttivo e l’alimentazione attraverso l’impiego della legatura delle zampe, della castrazione, della marchiatura e della mozzatura delle estremità del corpo. Gli uomini furono sempre più coinvolti in pratiche che provocavano crudeltà, uccidendo prima di tutto la loro sensibilità per scacciare i sensi di colpa. Per fare ciò si distanziarono emotivamente dai loro prigionieri verso i quali, un tempo, sentivano un senso di comunanza che presto fu dimenticato e sostituito con una volontà di prevaricazione. Il principale meccanismo usato dagli esseri umani fu il ricorso al concetto secondo il quale essi erano una specie separata e moralmente superiore a quella degli altri animali”. Questo passaggio presuppone una tendenziale *omogeneità* delle società stanziali e vede nella semplice pratica della domesticazione l’origine dello specismo. Ma lo specismo – qui da intendersi nel senso generico di una “superiorità di specie” – non nasce affatto dall’incapacità emotiva dei singoli di sopportare il dolore imposto agli animali ma dall’imporre di una gerarchia infraspecifica. La tesi del *La Nemesis* è falsa perché non spiega la diffusione sociale dell’idea di una superiorità di specie, visto che *non tutte le società umane* hanno fatto esperienza dell’allevamento, né *tutti gli individui* all’interno di una società stanziale si dedicano necessariamente a tale pratica. È invece solo se un’élite spirituale riconosciuta come tale impone una simile ideologia come necessaria al mantenimento della società stessa che è possibile spiegare il diffondersi di questa ideologia stessa.

Solo se la necessità dello sfruttamento economico è messa in questione, possiamo pensare ad un ordine sociale diverso, in cui le gerarchie di classe, razza, sesso e specie possono avere fine. Ma queste non sono argomento di “dibattiti etici” o richieste di “diritti” da indirizzare ai potenti della terra. Per realizzare un ordine sociale giusto e un rapporto equo e solidale col mondo naturale, occorre porre le questioni che l’astrazione morale non può, per sua natura, vedere: indagare come la macchina sociale funziona e agire su di essa. Si tratta di una questione politica e, poiché le radici del dominio sono così profonde e lontane nel tempo, un cambiamento sociale come quello che qui immaginiamo necessita di una soluzione radicale, di una politica rivoluzionaria. Singer scrive che “liberazione degli animali significa anche liberazione degli umani”³⁸, una frase cui non possiamo attribuire – nel suo testo – che un significato tattico, strumentale (come il fatto che una dieta vegetariana potrebbe porre fine *anche* alla fame nel mondo, visto che l’industria della carne distrugge irrazionalmente le risorse del pianeta). Liberazione umana e liberazione animale lottano perciò contro due forme distinte di oppressione che solo per caso, oggi, si trovano a poter fare un tratto di strada insieme. Per chi scrive, invece, l’identità tra la liberazione umana e quella animale ha un significato differente, immediatamente politico: il cuore del problema è la logica distruttiva del capitalismo, una logica che presuppone delle strutture sociali (divisione in classi, sfruttamento economico, ruolo di gendarme da parte dello stato) che si sono imposte nella storia migliaia di anni fa attraverso l’oppressione di uomini *e* animali. La liberazione umana è quindi per noi *parte* della liberazione animale e l’animale umano è l’animale che deve iniziare la rivoluzione che l’intera natura sta aspettando da lui.

³⁸ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. XXIV.