

LA GENESI DELL'IDEOLOGIA SPECISTA

Marco Maurizi

Vorrei proporre alcune riflessioni critiche sul concetto di “specismo”. Il punto di partenza di questa relazione, così come del mio personale impegno a favore degli animali molti anni fa, è la formulazione classica di Singer secondo cui lo specismo sarebbe una forma di discriminazione analoga al sessismo e al razzismo. Il mio punto di vista attuale è completamente diverso, considero questa e analoghe formulazioni delle astrazioni *metafisiche*¹ e vorrei condividere con voi i motivi della mia insoddisfazione con il singerismo. Con questo intervento spero di offrire uno sguardo diverso sul fenomeno dello specismo o, almeno, di fornire gli elementi generali che permettano di superare quelli che mi sembrano i limiti dell'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. Contrariamente a Singer 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, perché quando si dice di voler combattere lo specismo occorre anche avere una nozione quanto più possibile esatta di esso. L'antispecismo metafisico di Singer ha invece buone ragioni per non rispondere a queste due domande: esso può funzionare solo dimenticandosi di esse.

Quando?

Proviamo a fare noi il lavoro sporco e chiederci *quando* è nato lo specismo. La questione è ambigua, perché implica una distinzione tra ciò che altrove abbiamo definito 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

¹ M. Maurizi, “Nove tesi: antispecismo storico e antispecismo metafisico”, in *Rinascita animalista*, www.liberazioni.org

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.² 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.³ In tal modo riuscirono a superare l'evidente handicap fisico che caratterizza le specie umane nei confronti degli altri animali. Se questo fece di loro dei predatori senz'altro temibili non bastò certo 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

² 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 & Compton, Roma 1985³, p. 302.

³ 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.

generalmente ritenuta essa stessa un dio o, comunque, sede di un'anima immortale.⁴ 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 oggi⁵, 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”.⁶ 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.

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*

⁴ 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.

⁵ Cfr. l'utilissimo e documentatissimo F. Schillaci, *Caccia all'uomo*, Stampa Alternativa, Roma 2005.

⁶ “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.

con l'animale.⁷ 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 in cui vengono "inventati" l'agricoltura e l'addomesticamento degli animali.⁸ 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.⁹ 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*.

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 sé stesso, occorre allora sostenere

⁷ Per quanto discutibile storicamente l'analisi psicologica del totemismo tentata da Freud contiene delle intuizioni ancora centrali: S. Freud, *Totem e tabu*, in Id. *Opere 1905-1921*, Newton & Compton, Roma 1992, pp. 551 e sgg.

⁸ John Zerzan, *Primitivo Attuale. Cinque saggi sul rifiuto della civiltà*, Stampa Alternativa, Roma 2003, pp. 14-39.

⁹ Cfr. E. Giannetto, "La rivoluzione neolitica", in *Liberazioni 2*, Novembre 2005.

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 umana¹⁰; 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. Il caso della società azteca è inoltre interessante perché costituisce un’ottima smentita della tesi di Zerzan secondo cui fu l’agricoltura a produrre l’uscita dell’uomo dal paradiso terrestre delle società di caccia e raccolta. Gli aztechi, infatti, erano proprio cacciatori-raccoglitori e non addomesticarono mai né piante né animali.¹¹

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.¹² Se allora la forma sostitutiva dell’identità si stabilisce, ad esempio, attraverso l’appartenenza alla tribù, è chiaro che un

¹⁰ A. Hultkranz, “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.

¹¹ Con l’eccezione di tacchini e cani che, però, non costituivano parte essenziale della loro dieta. Ibid., pp. 125 e sgg.

¹² Cfr. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, cit., pp. 166-167.

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*.

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 definizione che solitamente se ne dà, la definizione 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 aggiungerne 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. Più di 30000 anni fa, 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. Marx ed Engels scrissero nell'*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".¹³ 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

¹³ K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2000⁵, p. 8.

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 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. 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".¹⁴ 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 la *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".¹⁵ 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

¹⁴ H. Hubert - M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Newton & Compton, Roma 1981, p. 100.

¹⁵ S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992⁸, p. 263.

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.¹⁶ È tuttavia facile immaginarsi come una tale autorità, probabilmente originata da differenze “naturalì” (quali l’abilità fisica o l’astuzia), cominci a separarsi dalla persona che la detiene e a diventare un *privilegio*. 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”. 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 – cominci a diffondersi a questo stadio 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*.¹⁷ 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

¹⁶ 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.

¹⁷ “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, basta 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 la cui presenza traspare soprattutto dall’evidenza della creazione di luoghi di culto ‘civici’”, 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.

manufatti sono sovente prodotti in favore dell'élite e rinforza lo status sociale di questi.¹⁸ Il *tempio* – dove originariamente venivano immagazzinate le risorse per la redistribuzione – è il punto archimedeo dell'intero processo.¹⁹ 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 lavorando sulle coordinate culturali e i valori propri di quelle società. La *superstizione*, se così vogliamo definirla, ha avuto la sua parte. La magia, quindi, che costituisce ai suoi inizi un modo di comprendere il mondo, tramutandosi in religione istituzionale diviene un modo per impedire il pensiero critico.²⁰ Benché sia innegabile che anche la magia possedesse un aspetto manipolatorio e fosse anche un tentativo di dominare il mondo esterno, i suoi effetti erano ridicoli 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 può aver offerto le armi spirituali necessarie a costringere la maggioranza della popolazione a lavorare per altri, 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”.²¹

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,

¹⁸ V. Gordon 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.

¹⁹ V. Gordon 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.

²⁰ V. Gordon 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.

²¹ M. Liverani, *Uruk*, cit., p. 24. 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. A. Guidi, *Preistoria*, cit., pp. 19 e sgg.

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 e che quindi non giustifichi la pretesa di parlare di "introiezione dello specismo". Si può 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*.²² 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. 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

²² 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. M. Liverani, *Uruk*, cit., pp. 47-55. Lo 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", *ibid.*, p. 56.

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*.²³ Tale carattere si impone all’animale uomo solo attraverso la lotta intestina della società umana e solo attraverso di essa può essere spiegato.

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”²⁴, 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.

²³ Cfr. V. Gordon 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.

²⁴ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. XXIV.