

gli artigli  
25

in copertina  
Arte rupestre, Grotte di Altamira (Spagna)

Prima edizione febbraio 2024  
ORTICA EDITRICE soc. coop., Aprilia  
[www.orticaeditrice.it](http://www.orticaeditrice.it)  
ISBN 9791281228153

Giulia Heliaha Di Loreto

# ANIMALITÀ TRADITA

LE RADICI DELLO SPECISMO



ORTICA EDITRICE

*A Sam, Harley e Perla*

# Indice

<i>Prefazione</i>	7
<i>Introduzione</i>	12
Identità e alterità	17
Dalla predazione al sacrificio rituale dal sacrificio rituale all'agricoltura	30
Dall'epoca Classica al Tardo Antico	62
Il pensiero Cristiano: dall'età Tardo Antica al Medioevo	80
Dal Medioevo all'età Moderna	110
L'età contemporanea	137
Conclusione	157



## Prefazione

L'obiettivo che questo volume intende raggiungere consiste nel formulare una visione inedita del rapporto che ha caratterizzato gli esseri umani e gli altri animali con cui condividiamo la vita su questo pianeta. Partendo da un approccio storico, ho illustrato quelli che teorizzo essere i principali "step" che hanno segnato tale rapporto nel corso dei millenni. Ho quindi analizzato i fenomeni della predazione, del sacrificio rituale e dell'allevamento. Lungi dall'effettuare un drastico riduzionismo, mi sono chiesta come gli esseri umani siano passati da una fase all'altra, impiegando così un metodo antropologico e comparativo, che mi è stato utile per illustrare non solo i vari cambiamenti culturali legati alla concettualizzazione dell'animalità, ma anche come - e perché - l'assetto strutturale, politico ed economico, si sia trasformato progressivamente, fino ad arrivare a oggi.

Un elemento preponderante è, come si vedrà nei capitoli successivi, quello del sacrificio rituale. La pratica del sacrificio, infatti, non è andata a scemare, come ci si potrebbe aspettare, con l'introduzione dell'agricoltura né con l'insorgere di migliori condizioni di sopravvivenza e sostentamento per le varie comunità umane. Al contrario, possiamo dire che è proprio grazie ad essa, e all'emergere della civiltà - per cui si vennero a creare le prime forme di organizzazione sociale istituzionalizzata, le quali, tra le altre

cose, legittimarono l'introduzione della proprietà privata -, che il fenomeno sacrificale ha trovato uno spazio sempre crescente di manifestazione e normalizzazione. Ciò non è da attribuirsi ai cambiamenti legati alla sola sfera del sacro, ma anche e soprattutto a quella economica: con il capitalismo, infatti, la struttura sacrificale è stata e continua ad essere più che mai presente, nonostante si manifesti in una forma che potremmo definire "laica". Rifacendomi all'antropologia del sacro e agli studi di storia delle religioni, ho individuato nell'odierno complesso industriale della carne il proseguimento e l'implemento del complesso sacrificale stesso. In questa prospettiva, il sacrificio non è qualcosa di arcaico, legato cioè ad un circoscritto periodo storico-sociale, ed il capitalismo non è solo ciò che sopravvive di una precisa forma culturale (legata alla sfera del "magico" e quindi del sacro). In altre parole, il sacrificio è una struttura sociale a tutti gli effetti, che non è mai andata perduta, al contrario si è modificata nel tempo per poter perdurare. Come vedremo, guardando alla moltitudine di miti, storie etnogenealogiche e cosmologie possiamo capire come in realtà il concetto di sacrificio sia divenuto parte integrante dell'identità umana, costituendo a tutti gli effetti un fenomeno di antropopoiesi.

Le fasi del nostro rapporto con l'alterità animale non sono inoltre da intendersi in ordine sostitutivo e ascendente, tali passaggi sono intrecciati tra loro e avvennero lungo un periodo di tempo assai dilatato e non in modo automatico. Esponendo i cambiamenti storico-sociali, e quindi materiali che si sono susseguiti all'interno della società occidentale, ho proceduto ad una ricostruzione filosofica sul come l'animale sia stato pensato nel corso dei secoli. A tal proposito, ho illustrato il pensiero di filosofi (o correnti filosofiche) che hanno trattato della "questione animale", comprendendo sia chi rifiutava sia chi condivideva una so-

stanziale uguaglianza tra esseri umani e non umani, da un punto di vista morale, religioso, politico, civile e così via. L'intento era quello di mostrare come lo specismo non fosse legittimato nel corso del tempo a partire dalla cultura, come una "causa prima" che ha determinato a sua volta il cambiamento delle condizioni della società occidentale. Lungi dal voler ricondurre tutto ad un presunto "culturalismo", ho cercato di dimostrare come, pur esistendo certamente anche un piano "ideale" e "ideologico" dello specismo, siano state principalmente le strutture materiali a influenzare il modo di pensare di una data società, in una data epoca, e non viceversa. La stessa filosofia è infatti un prodotto sociale, il prodotto della società in cui essa si inserisce, come anche altre componenti della cultura quali l'arte, la tecnica, la religione, la scienza e così via. Tuttavia, è stato utile presentare questa analisi, per comprendere come nel corso del tempo il divario tra gli esseri umani e gli altri animali sia divenuto via via più insanabile, e, aggiungerei, dicotomico. Da un lato ho quindi analizzato le condizioni materiali, dall'altro i vari tipi di pensiero relativamente allo specismo.

Nella sezione relativa all'agricoltura, anche per introdurre come l'animale è stato pensato nel corso del tempo in occidente, ho preso in esame la società greca fin dai tempi arcaici, seguendo la tradizionale datazione storica. L'esempio specifico mi è servito per spiegare più in generale l'introduzione di un cambiamento estremamente significativo: con l'agricoltura, infatti, mutarono radicalmente (anche se a livello temporale fu affatto immediato) le condizioni strutturali rispetto ai modelli societari precedenti. Ciò rese possibile la consolidazione dell'allevamento, un settore in cui l'animale non umano, anche da un punto di vista culturale, perse la propria condizione naturale di nostro "pari", passando ontologicamente da soggetto (e spesso anche in-

terlocutore divino o intermediario sacro) a oggetto di cui disporre per scopi utili ai bisogni e ai desideri dei soli esseri umani. Non voglio tuttavia che questa premessa venga interpretata come un significativo riduzionismo. Come si è detto, il complesso sacrificale non perse la propria importanza con l'introduzione dell'agricoltura, ma al contrario trovò in essa un'ulteriore legittimazione e prosecuzione. Vediamo invece nell'agricoltura – concomitante con la nascita delle prime realtà “civili” strutturate – quelle che furono le basi per l'instaurazione di una forma di dominio propriamente materiale: per questi motivi, come spiegheremo nel corso della trattazione, la questione è strutturale, e non solamente culturale o identitaria, basata sulla “differenza di specie” – concetto in realtà estremamente postumo.

Il mio interesse era dunque volto al rintracciare le radici storiche e antropologiche di quella che chiamiamo “oppressione specista”, non per sostenere una visione dello specismo quale “prima radice di tutte le oppressioni umane”, ma per comprendere al meglio come siano stati possibili quei cambiamenti sostanziali della nostra società, ponendo in luce la progressiva normalizzazione di una struttura di potere del tutto funzionale e strumentale – che certamente ha anche precise intersezioni con altre forme di discriminazione e marginalizzazione sociale.

Non ho altresì posto come obiettivo di questo volume quello di proporre una filosofia etica riguardante l'antispecismo. Al contrario, credo che esso debba costituirsi non in seno alla sfera morale, ma oltre la morale, al di là della morale. Forse, spingendomi un po' più in là, propongo invece un antispecismo a-morale, in quanto ritengo che, per sua stessa natura, esso non possa e non debba proporsi come una norma alternativa a quella corrente. Contrapponendosi ad essa, l'antispecismo non potrebbe e dovrebbe farsi norma in quanto perderebbe la propria capacità “autocri-

tica” (nel femminismo parleremmo di “autocoscienza”) e caratterizzazione fluida. Con ciò, si badi bene, non si intende inquadrare tale concettualizzazione come una forma di relativismo: lo specismo, proprio perché non è una questione astratta, ma pone le proprie radici nel reale - e nelle sue strutture, non può risolversi nell’utopia né in un modello paradigmatico sostitutivo. Detto ciò, ho ritenuto più opportuno focalizzarmi unicamente su una ricostruzione storica, antropologica e filosofica dello specismo, che, è bene rimarcarlo, consiste ugualmente in una prospettiva politica, anche se mi occuperò dell’antispecismo in sé a parte ed in un secondo momento.

Pienamente consapevole dell’impossibilità di trattare in maniera onnicomprensiva della storia umana attraverso un posizionamento antispecista, ho deciso di focalizzarmi sulle *radici* di ciò che conosciamo come specismo, dando altresì spazio ad una ricostruzione storica e culturale fino ai giorni nostri, senza pretese di esaustività. Vorrei che la prospettiva storica trovasse il proprio legittimo spazio nelle teorie e nelle pratiche antispeciste, perché credo tale approccio sia fondamentale per fornirci gli strumenti adeguati a comprendere la questione di specie fino in fondo, aprendoci a nuovi orizzonti volti a ridefinire e risignificare tanto il nostro presente quanto il nostro futuro. Per un’autentica e solidale convivenza multispecie.

## Introduzione

*L'idea di opporre la specie singola «uomo», come controparte equipollente, alle miriadi di specie e generi animali infinitamente diversi fra di loro, e trattare queste miriadi come se formassero un unico e solo blocco tipico di esistenza animale, non è altro che megalomania antropocentrica.*

Günther Anders

**F**in dalla preistoria, la nostra specie ha sempre intessuto rapporti sociali con gli altri animali. Questi, infatti, hanno assunto per noi i ruoli più disparati, a seconda dell'epoca storica e del contesto ecologico di riferimento. Scienze quali l'archeologia e l'etnografia ci mostrano come le nostre società, che appartengano al passato oppure siano presenti ancora oggi, abbiano costantemente coinvolto in modo attivo gli altri esseri viventi - anche qualora occupassero spazi liminari. Nello stesso processo di creazione culturale, individui umani e non umani si sono progressivamente influenzati a vicenda, infatti «la presenza degli animali nei miti, nei riti e nei culti è attestata in ogni area del pianeta»<sup>1</sup>, a riprova di una coesistenza multispecie sto-

---

<sup>1</sup> G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017, p. 21.

ricamente situata. Gli altri animali sono stati un punto di riferimento imprescindibile per noi:

di volta in volta vittime, dèi, antenati, mostri, semi-uomini, demoni, segni, profeti, traghettatori di anime, fecondatori, elargitori di doni, messaggeri, vendicatori. Le attività che li riguardano [...] sono rigorosamente definite da divieti e obblighi della massima rilevanza per la comunità dei credenti.<sup>2</sup>

Dall'arte rupestre di Altamira, passando per le grotte di Lascaux, così da giungere ai petroglifi della vicina Val Camonica, possiamo riflettere su come il nostro rapporto con gli animali non umani sia tanto antico quanto costante. I siti archeologici appena nominati sono solo alcune delle innumerevoli testimonianze che conserviamo unicamente guardando ai territori europei, prove preziose di una millenaria esistenza condivisa. Nonostante ciò, abbiamo la tendenza a trattare della storia dell'evoluzione umana come se essa costituisse un *unicum* separato dal resto dell'animalità. Tendiamo, in altre parole, a dimenticare che abbiamo affrontato una vera e propria co-evoluzione insieme agli altri esseri viventi:

La paleontologia contemporanea ci racconta che il genere *Homo* si è evoluto in maniera punteggiata. Ha cioè proceduto “per cespugli”, con diverse specie che si sono trovate a convivere nelle stesse epoche e, spesso, anche negli stessi territori. Le origini dell'umanità, in altri termini, sono state plurali e ramificate molto più di quanto non si fosse disposti a credere in passato.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> P. Li Causi, “Dell'impossibilità di andare oltre (e dell'Antropocene): fragilità dei corpi e dei limiti nelle Metamorfosi di Ovidio”,

Per millenni gli esseri umani avevano pensato se stessi come parte integrante del cosiddetto “regno animale”. In epoca classica, Aristotele, pur non risparmiando i propri pregiudizi nei confronti degli altri animali, introdusse il termine *quadrupedia*, poi secolarizzato nel pensiero cristiano grazie alla riscoperta ed al successo dei suoi testi in età tardo medievale. Il concetto aristotelico operava certamente una classificazione biologica, pur non separando nettamente gli esseri umani dalla loro animalità. È infatti con l'introduzione della tassonomia di Linneo nel 1758 che assistiamo ad un'autentica rivoluzione ontologica, dove la creazione della categoria *mammalia*, riflettendo il contesto socioculturale dell'epoca, applicava una netta separazione dell'umano dal resto del vivente:

Come sottolinea la storica della scienza Londa Schiebinger, gli umani furono ricondotti alla famiglia animale solo per una parte del corpo specificamente connotata dal genere e, all'epoca, anche dalla razza. Come osserva Schiebinger, le *mammae* da latte sono funzionali solo in metà degli animali del gruppo: c'erano altre distinzioni, potenzialmente più universali, che avrebbero potuto essere evidenziate (potevamo per esempio essere la specie *pilosa*, dotata di peli, o *aurecaviga*, dalle orecchie cave). Il seno aveva un particolare potere politico e sociale, e soprattutto, grazie alla capacità di produrre latte e nutrire i piccoli, era già considerato una caratteristica animale. In altre parole, era una parte del corpo che poteva creare un collegamento accettabile tra esseri umani e animali, garantendo la superiorità del maschio. Il corpo degli uomini non era esplicitamente legato a quello degli animali; il loro cervello, al contrario, era ciò che distingueva la nostra specie (il termine utilizzato da Linneo era *Homo sapiens*, “uomo dotato di Ragione”). Come spiega Schie-

binger, quindi, il termine “mammifero” non può essere compreso senza una riflessione più estesa sulle ansie e le dinamiche politico-economiche di un’epoca in cui le donne cercavano piena cittadinanza e potere al di fuori del focolare domestico. “Mammifero” serviva a ricordare a tutte le donne qual era il loro ruolo nella natura e nella società: quello di produttrici e allattatrici di bambini.<sup>4</sup>

L’impiego della classificazione binaria, che ergeva l’essere umano ad unico animale dotato di intelligenza, pensiero, anima, linguaggio e razionalità, sancì un punto di rottura senza precedenti, culminando quella che fu una scelta di progressiva esclusione degli altri animali dalla sfera del riconoscimento sociale e comunitario. Certamente le motivazioni di tale avvenimento sono da comprendersi alla luce di un percorso ben più lungo, giacché gli animali non umani non hanno mai goduto dello *status* di pari rispetto agli umani. Questa svolta fu, in altre parole, il prodotto di pratiche di dominio che nel corso dei secoli andarono via via modificandosi e radicalizzandosi sempre di più. La biologia moderna ha decostruito buona parte dell’antropocentrismo legato a questo *méthodos* tassonomico; a tal proposito,

*Homo sapiens sapiens* è il nome con cui indichiamo individui giunti in modo graduale a una relativa stabilità e omogeneità genetica; è un vecchio errore considerarlo come un ente dotato di un’essenza rigidamente distinta dalle forme di vita che lo hanno preceduto e con le quali ha per lunghissimo tempo convissuto. Solo una visione continuista può consentire di comprendere realmente le nostre proprietà e le forme del nostro comportamento,

---

<sup>4</sup> A. Taylor, S. Taylor, “Noi Animali”, in *Internazionale*, 1455, 2022, pp. 88-94.

radicate in esperienze che necessariamente condividiamo con altre specie per la semplicissima ragione che i problemi che dobbiamo risolvere durante la nostra vita sono, per la maggior parte, esattamente gli stessi. Trovare cibo e riparo, evitare il dolore e la morte, procreare. Le soluzioni a questi problemi possono ovviamente variare in molteplici modi, ma devono avere qualcosa in comune, perché i nostri corpi e quelli degli altri animali, in particolare quelli più vicini a noi quanto a pool genetico, hanno fisiologie sotto molti aspetti simili e sono egualmente predisposti a trovare il piacere in certe attività e a patire il dolore in determinate condizioni.<sup>5</sup>

Nonostante ciò, la concezione comune che abbiamo degli altri esseri viventi - così come la loro condizione esistenziale, ovunque a noi subordinata - ci appare pressoché immutata da quando la nomenclatura binomia è stata introdotta. La marginalizzazione massiva e normalizzata degli altri animali non è affatto un prodotto casuale nelle nostre consuetudini. Quello che intendo fare è esplorare quella *synousìa* multispecie, e cioè lo stare-insieme, la convivenza comunitaria, che ha caratterizzato gli esseri umani e gli altri viventi nel corso della storia.

---

<sup>5</sup> G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, cit., pp. 25-26.

## Identità e alterità

*È l'umanità che fonda l'animale, ed è l'animalità che fonda l'uomo come uomo.*

Maurice Merleau-Ponty

*Non potrebbe infatti aver luogo il pensare se non ci fossero identità e alterità.*

Plotino

*Si tratta di vedere l'umanità innanzi tutto come un altro modo di essere corpo. [...]*

*Il corpo non è soltanto cosa, ma rapporto con l'Umwelt, già nel caso del corpo animale. [...]*

*Il rapporto animale-uomo non corrisponderà a una semplice gerarchia fondata su una addizione: nell'uomo ci sarà un altro modo di essere corpo. Si studia l'uomo nel suo corpo per vederlo emergere diverso dall'animale, ma non grazie all'aggiunta della ragione.*

Jacques Lacan

**G**li esseri umani, così come l'antropologia, l'archeologia e l'arte ci mostrano, si sono da sempre interrogati circa le proprie origini. Questa indole conoscitiva ha una lunga storia, non sempre lineare, che si confronta perennemente con la costruzione della nostra stessa identità. È consuetudine, quando ci si appropria alla filosofia, richiamarne la nascita in relazione allo *thaùma*. Per molto tempo questo concetto è stato tradotto con l'accezione di

“stupore angosciato”, seguendo l’insegnamento di Platone e Aristotele, che ne elogiavano la natura positivamente contrastante. Si prova infatti stupore di fronte a situazioni benevole, e, in merito alla conoscenza, l’aspetto relativo alla meraviglia e alla bellezza è preponderante. Tuttavia, solo con Nietzsche, filologo e grecista appassionato, la pratica filosofica ha rivendicato il proprio lato spaventoso e terribile. *Thaùma* quindi è:

Qualcosa che, certo, genera stupore, ma uno stupore poco consono alla beatitudine e all’agio che conducono a una visione disinteressata dell’oggetto. Si tratta dello stupore raggelato di fronte a ciò che fa irruzione improvvisamente nella nostra vita “sapiente” sfuggendo del tutto alle maglie del sapere. La filosofia nasce dunque come una strenua lotta per guadagnare comprensibilità là dove sembra esservi solo un terrificante caos.<sup>1</sup>

Anche il quesito socratico per eccellenza, «*Ti esti?*», esprime in modo chiaro l’impulso dato dal desiderio di conoscere. Cosa infatti poteva alimentare gli animi dei nostri antenati, se non la ricerca dell’origine di ogni cosa, compresa quella di loro stessi? La tradizione umanistica occidentale riconduce, per tale motivo, l’origine della filosofia stessa come risposta a tale turbamento. Se ne osserviamo la genealogia, essa nasce come esigenza pratica per organizzare non già il sapere, ma *ta pràgmata*, e cioè le situazioni cui far fronte quotidianamente. Nell’interrogarsi alla luce delle costellazioni, ammirando i temporali al gelo dei propri modesti ripari, vivendo la tragicità delle morti premature o violente, preoccupandosi di dover costantemente procacciarsi il pasto successivo; qualsiasi evento poteva essere motivo

---

<sup>1</sup> R. Fabbrichesi, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017, pp. 1-2.

di domande esistenziali. Quando ancora gli ecosistemi non erano antropizzati né, tantomeno, industrializzati, la vastità della “natura” – costituitasi concettualmente e simbolicamente poi come “altro dall’umano” – e la propria esistenza immersiva, in stretto contatto con ogni tipo di vita, erano allo stesso tempo causa di meraviglia e orrore.

A proposito del rapporto con gli altri animali, per dirla con un concetto caro ad Heidegger, la vita in qualità di esistenti è sempre da considerarsi come *Mit-sein*, e cioè un “Essere-con-gli-altri”. Per i nostri antenati, in particolare se intendiamo quelli contemporanei dei grandi mammiferi preistorici, gli animali non umani dovevano certamente costituire un interrogativo non indifferente nella vita quotidiana. L’animale, e cioè l’insieme simbolico di tutte quelle soggettività altre dall’umano, doveva essere percepito e pensato come vero e proprio *monstrum*: qualcosa di indefinito, qualcuno da temere, da cui stare alla giusta distanza, che era spaventoso e prodigioso al tempo stesso. Non è certo un caso che i primi tipi di spiritualità e culto fossero politeisti, ecocentrici e, spesso, zooantropomorfi. Come scrive Nancy:

Né gli dèi, né gli uomini, né gli animali sono certi della loro identità. È per questo che condividono un limite comune, sul quale sono sempre esposti alla loro fine.<sup>2</sup>

A differenza delle società moderne, quelle arcaiche vivevano in territori che l’uomo non aveva ancora consistentemente manipolato per mera utilità e sfruttamento: gli ecosistemi riempivano fieramente ogni tipo di landa, costituendo un insieme compatto e assai diversificato, specie in termini di biodiversità sia per la propria flora sia per

---

<sup>2</sup> J-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. a cura di A. Moscati, Cronopio Editore, Napoli, 2002, p. 158.