

studis **NUOVO** meridionalismo

NuovoMeridionalismoStudi
rivista interdisciplinare online

Anno IX – numero 17

Ottobre 2023

In copertina: “Contado di Molise”. Antonio Bulifon. Napoli, 1692 (particolare).

La Redazione

Direttore responsabile

Generoso Benigni

Direttore scientifico

Salvatore Abbruzzese (Università di Trento)

Consiglio scientifico

Salvatore Amato (Università di Catania)

Nicola Antonetti (Presidente dell'Istituto Luigi Sturzo)

Ester Capuzzo ('Sapienza' Università di Roma)

Michele Cascavilla (Università di Chieti-Pescara)

Francesco Di Donato (Università di Napoli 'Federico II')

Amedeo Lepore (Seconda Università di Napoli)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli "Federico II")

Marco Nicola Miletto (Università di Foggia)

Giuseppe Mininni (Università di Bari)

Pasquale Pazienza (Università di Foggia)

Manuel J. Peláez (Università di Málaga)

Vincenzo Maria Spera (già Università del Molise)

Alberto Vespaziani (Università del Molise)

Comitato editoriale

Rosanna Alaggio (Università del Molise), Coordinatore del Comitato editoriale

Agata Cecilia Amato Mangiameli (Università di Roma Tor Vergata)

Davide Barba (Università del Molise)

Caterina Celeste Berardi (Università di Foggia)

Angelo Pio Buffo (Università di Foggia)

Dario Caroniti (Università di Messina)

Giovanni Cerchia (Università del Molise)

Giuseppe Fidelibus (Università di Chieti-Pescara)

Paolo Iagulli (Università di Bari)

Alessia Lirosi (Università "Niccolò Cusano", Roma)

Maurizio Martirano (Università della Basilicata)

Giuseppe Monteduro (Università del Molise)

Lorenzo Scillitani (Università del Molise)

Daniele Giuseppe Stasi (Università di Foggia)

Comitato di redazione

Sara Barbini, Antonello Battaglia, Michela Bella, Achille Benigni, Marco Stefano Birtolo, Danilo Boriati, Rosa Stella Brienza, Marco Buccarella, Luisa Bucci, Mariangela Cascavilla, Dario Citati, Stefano Colavecchia, Massimo Cortese, Ishvarananda Cucco, Francesca D'Alfonso, Fabio D'Angelo, Sara Daas, Chiara De Cosmo, Michele De Feudis, Corinne Del Re, Bruno Del Vecchio, Veronica De Sanctis, Giuseppe Di Palo (grafico editoriale e webmaster), Lorenzo Dorato, Olga Dubrovina, Vincenzo Fiorilli, Monica Gigante, Fabio Granato, Angela Landolfi, Antonio Mancini, Rosa Cristina Martínez Fariás, Giovanni Molfetta, Massimo Nardi, Gabriele Paci, Alessandro Paolo, Rebeca Andreina Papa, Emanuela Pece, Maria Pia Pedone, Barbara Quaranta, Florindo Rubbettino, Rosa Scardigno, Emilio Tirone, Laura Tommaso, Rachele Totaro, Silvia Visciano, Achille Zarlenga.

NUOVO
meridionalismo

Rivista interdisciplinare on line

www.nuovomeridionalismo.org

ISSN (2464-9279)

Anno IX - numero 17
Ottobre 2023
periodico semestrale

Edizioni Nuovo
Meridionalismo

Direzione: Galleria di via
Mancini, 17 - 83100 Avellino

Mail di Redazione:

nuovomeridionalismostudi@gmail.com

Mail Caporedattore:

caporedattorenms@gmail.com

NuovoMeridionalismoStudi è
patrocinata dal Dipartimento di
Scienze Umanistiche, Sociali e
della Formazione

Sommario

Anno IX - numero 17 – Ottobre 2023

Numero Monografico

COMUNICAZIONE ANIMALE E COMUNICAZIONE INTERSPECIFICA
IN UN QUADRO MULTIDISCIPLINARE

a cura di Giuliana Fiorentino e Lorenzo Scillitani

INTRODUZIONE

di Giovanni Villone 6

PRESENTAZIONE

di Giuliana Fiorentino 9

PARTE PRIMA (Linguistica, Sociologia, Etologia) 16

Giuliana Fiorentino, *Stato dell'arte sulla comunicazione animale in Italia con particolare attenzione alla comunicazione interspecifica uomo-cane* 17

Rebeca Andreina Papa, *La relazione uomo-animale: la prospettiva dei "Critical Animal Studies" e dei "Critical Animal and Media Studies"* 41

Ishvarananda Cucco, *Comunicare con gli animali (e tra animali). L'antropologia come "scienza del linguaggio" fra Claude Lévi-Strauss e Eduardo Kohn. Implicazioni semiotico-giuridiche* 57

Roberto Marchesini, *Omologie, analogie e false friend nella comunicazione animale* 70

PARTE SECONDA (Filosofia, Antropologia, Diritto, Etica, Storia, Religione) 81

Fabrizia Abbate, *La giustizia interspecifica secondo Nussbaum. Dal So Like Us approach alla morale della tavola* 82

Letizia Bindi, *Regole del post-umano tra coesistenze e controversie. Pratiche condivise interspecie e discorso politico animalista* 96

Fabio Granato, <i>L'incontro con l'altro, quando l'altro è un asino: comunicazione interspecifica ed educazione alla politica</i>	114
Marco Stefano Birtolo, <i>Il "caso" dei diritti degli animali non umani: quali prospettive?</i>	132
Lorenzo Scillitani, <i>Il diritto alla prova della capacità di discernimento dell'animale</i>	151
Matteo Luigi Napolitano, <i>La protezione internazionale delle specie viventi</i>	180
Renzo Infante, <i>Animali nelle leggende di fondazione di santuari di Capitanata</i>	198
Giuseppe Di Palo, <i>Il Bestiario del cielo tra miti, significati e simbolismo</i>	214
AUTORI	231
REGOLAMENTO	234
CODICE ETICO	236
NORME PER I COLLABORATORI	239

Introduzione

Bioetica e comunicazione interspecifica: il salute del Comitato Bioetico di Ateneo

di Giovanni Villone

Il Convegno tenutosi a Campobasso agli inizi di dicembre 2022 e dal quale nasce il presente volume aveva come titolo “La comunicazione interspecie: sfide epistemologiche e ricadute applicative” ed è stato un convegno di “pura” bioetica. Per questo sono particolarmente grato alle colleghe ed ai colleghi che lo hanno organizzato per avermi invitato a portare i saluti del Comitato Bioetico di Ateneo. Io sono oncologo, proprio come l’inventore del termine “bioetica”, Van Rensselaer Potter, che nel 1970 pubblicò l’articolo *Bioethics, the Science of Survival* (Potter 1970: 127-153) e l’anno successivo il volume *Bioethics, Bridge to the Future* (ivi 1971); egli si era reso ben conto che l’uomo si stava apprestando a superare limiti di natura fino ad allora percepiti come invalicabili e, quindi, auspicava un cammino di riflessione che portasse a scelte condivise accettabili e utili per tutti gli abitanti del Pianeta, al punto che nel 1988 pubblicò *Global Bioethics* (ivi 1988).

Certo, l’uomo è animale tra gli altri animali sulla Terra; è un “pezzo di natura”; eppure è innegabile che egli abbia una forza trasformativa cosciente non paragonabile a quella di nessun altro vivente; e con l’ambivalenza di tale capacità e con la consapevolezza di tale forza è ormai ineludibile fare i conti. Basta questa sua capacità a renderlo il dominatore del Pianeta, colui che soggioga le altre specie viventi? Senza accennare neppure ad impostazioni culturali e spirituali come quella buddhista, che fin dal loro primo apparire hanno sempre avuto uno spiccato afflato “ecologista” (Batchelor, Brown cur. 2005), ormai da decenni anche gli esegeti biblici di estrazione ebraica (Bernstein cur. 2000), cristiana (Ravasi 2021) e islamica (Nasr 2017), concordemente, sottolineano come i verbi “dominare” e “soggiogare”, con i quali solitamente vengono tradotti i termini originali aramaici, siano piuttosto da sostituire più correttamente con “coltivare” e “custodire”.

È molto interessante notare, a questo proposito, l'uso del concetto di tutela, molto simile a quello di custodia, con le implicazioni giuridiche alle quali entrambi rimandano, che i Padri costituenti della Repubblica Italiana fecero nell'articolo 9 e come tale concetto sia stato ripreso nel recente ampliamento del medesimo articolo: dal febbraio 2022, infatti, rientra nei principi fondamentali della nostra Costituzione che «[La Repubblica ...] Tutela l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni».

È proprio questa la sfida del nuovo paradigma: inventare (nel senso etimologico di *trovare*) le vie più adeguate, cioè le ricadute applicative, pratiche, per inaugurare un'era nuova in un mondo pacificato, in cui possano essere e sentirsi a casa tutti i viventi: umani, animali non umani e viventi non animali, in un contesto di ecosistema in equilibrio. Quanto oggi ci appare lontano un traguardo del genere! Ma non si tratta di una visione poetica idilliaca; o meglio, forse poetica nel senso, ancora una volta, etimologico del termine, che deriva dal verbo *fare*: la poesia è costruzione concreta. Ebbene, una costruzione concreta prevede un progetto e, se serve, una lotta serrata per raggiungere la sua realizzazione. Una lotta che abbia una forza diversa da quella della sopraffazione violenta, come ci hanno mostrato che è possibile Mohandas Gandhi o Martin Luther King, Nelson Mandela o Teresa di Calcutta, per citare solo alcuni testimoni del secolo scorso, di cui i primi due hanno pagato con una morte violenta il loro impegno non-violento.

Se la specie umana si ostinerà a non ascoltare e a non parlare con le altre specie e a non rispettare l'unica casa comune nella quale vive con le altre specie, il Pianeta, in qualche modo, sopravviverà ad essa ma essa sarà riuscita nel capolavoro di estinguersi “da sola”.

Le solite previsioni catastrofistiche; d'estate ha sempre fatto caldo e d'inverno freddo nel nostro emisfero boreale; la Terra ha sempre avuto cicli lunghissimi di riscaldamento e glaciazioni. Sono solo esempi di frasi di chi ritenga che non vi sia alcun allarme ecologico e che si debba continuare come si sta facendo; o meglio, come noi umani stiamo facendo, ignorando, per portare un solo esempio, le conseguenze inquinanti degli allevamenti intensivi. Ormai siamo all'assurdo per cui l'inquinamento o le pandemie esistono o meno a seconda se i governanti siano di una o di un'altra fazione politica.

Se viene proposta una soluzione semplicistica per una situazione complessa questa non può se non essere mistificante. Il problema della sovrappopolazione umana, ampiamente squilibrata per aree geografiche, la necessità di alimentazione e il tentativo di produrre ingenti quantità di cibo a basso costo, sfruttando l'automazione e la robotica applicate sia all'agricoltura che all'allevamento, costituiscono la cornice entro cui si inscrivono, giustificandole come indispensabili, pratiche in cui l'uomo si comporta in modo “inumano” nei confronti degli animali non umani. Le inutili crudeltà

cui sono troppo frequentemente sottoposti gli animali destinati all'alimentazione umana solo perché, tanto, poi devono morire, non trovano giustificazione etica alcuna.

Gli abbandoni degli animali da affezione e la stessa visione di un altro animale come funzionale solo al lavoro per l'uomo, alla compagnia dell'umano o persino alla sua terapia e non all'instaurarsi di una reciproca relazione tra individui, per quanto di specie diverse, con reciproco giovamento, sono solo altri esempi di applicazione di quell'atteggiamento mentale, di quel paradigma, della dominazione che, se comprensibile in passato, in cui la consapevolezza della realtà sensitiva delle altre specie viventi era incomparabilmente inferiore, oggi non dovrebbe trovare più alcuno spazio.

Nel Comitato Bioetico del nostro Ateneo siedono rappresentanti di tutti i nostri Dipartimenti e quindi di diverse provenienze culturali e disciplinari: giuristi, filosofi, medici, veterinari, economisti, ambientalisti e colleghi che si occupano di agricoltura e alimenti. Solo ascoltando, con curiosità e umiltà, i linguaggi altri e diversi si forma il parere del Comitato; parere la cui radice di validità riposa nell'etica del rispetto, rispetto per la complessità e la diversità. Parimenti, si potrebbe dire, che solo potenziando la capacità di ascolto e comprensione dei linguaggi delle altre specie, con le quali la nostra viene in contatto, in forza di una simile umiltà e curiosità, si potrà trovare la via per la salvezza anche della specie umana su questo Pianeta.

Durante la fase di revisione delle bozze giunge la notizia dell'attacco di Hamas a Israele con la relativa controffensiva e parlare della capacità di ascolto e comprensione dei linguaggi altri mi pare da un lato ancor più utopico ma dall'altro ancora più urgente. O saremo capaci di invertire la tendenza distruttiva dell'umano o rimarremo definitivamente schiacciati dalle reazioni violente, che ormai non ricordano più nemmeno quale sia stata la azione iniziale e che restano intrappolate nella memoria delle reciproche offese subite senza alcuno sbocco di superamento.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Batchelor, Marina M. – Brown K (cur.). 2005. *Ecologia buddhista*. Vicenza

Bernstein, Ellen (cur.). 2000. *Ecologia & ebraismo*. Firenze

Nasr, Seyyed Hossein. 2017. *L'uomo e la natura. Una sfida ecologica dall'Islam all'Occidente cristiano*. Rimini

Potter, Van Rensselaer. 1970. *Bioethics, the Science of Survival*. «Perspect. Biol. Med.», 14: 127-153

Potter, Van Rensselaer. 1971. *Bioethics, Bridge to the Future*. Upper Saddle River

Potter, Van Rensselaer. 1988. *Global Bioethics*. East Lansing

Ravasi, Gianfranco. 2021. *Il grande libro del creato. Bibbia ed ecologia*. Cinisello Balsamo

Presentazione

di Giuliana Fiorentino

*Quanto più invecchio e quanto più osservo gli animali,
tanto maggiore è il rispetto che nutro per loro.*

Il modo in cui l'animale vive il mondo dev'essere di una ineguagliabile pienezza e singolarità.

(Jung, L'animale e la pienezza, 190)

Questa citazione, tratta dalla libera trascrizione, appena tradotta in italiano, degli appunti presi durante le conversazioni scambiate da Jung con la sua segretaria degli ultimi anni (1956-1961), apre in modo esemplare il volume che presentiamo. Il volume – che approfondisce i temi discussi nel convegno “*Comunicazione animale e comunicazione interspecifica in un quadro multidisciplinare*” – esplora un aspetto affascinante e complesso della nostra vita sulla Terra: la comunicazione tra le diverse specie.

Il volume riunisce esperti provenienti da diverse discipline per esplorare il mondo della comunicazione animale da una prospettiva multidisciplinare. Attraverso questa lente, speriamo di ottenere una visione più completa e approfondita di come gli animali comunicano tra loro e con noi. Linguisti, filosofi, sociologi, giuristi, biologi, etologi e altri hanno condiviso studi, teorie sul tema della comunicazione animale considerando le varie forme di comunicazione utilizzate dagli animali, sia all'interno della stessa specie che tra specie diverse, per cercare di capire i meccanismi e le funzioni che stanno alla base di tali interazioni, ma anche per allargare lo sguardo su molteplici aspetti etici, filosofici che caratterizzano il nostro rapporto con gli altri animali che popolano il pianeta Terra.

La cornice multidisciplinare mira a fornire una visione olistica della comunicazione animale, incoraggiando l'interazione e la sinergia tra i diversi settori di studio. Siamo convinti che solo attraverso una visione integrata possiamo ampliare la nostra comprensione di questo fenomeno complesso e affrontare le sfide che la comunicazione interspecifica presenta in vari contesti, come l'ambiente naturale, gli allevamenti, i rapporti uomo-animale e molti altri.

La comunicazione è una caratteristica fondamentale di ogni forma di vita, eppure la sua comprensione e analisi in contesti interspecifici presenta ancora molti interrogativi. La comunicazione animale può avvenire attraverso suoni, segnali visivi, odori, contatto fisico e comportamenti specifici. I tipi di comunicazione animale possono variare notevolmente a seconda della specie e delle circostanze. Ad esempio, alcuni uccelli comunicano attraverso complessi canti e richiami per segnalare il territorio, attrarre un partner o avvertire di un pericolo imminente. I mammiferi, come i cani e i gatti, utilizzano un mix di vocalizzazioni, espressioni facciali, movimenti corporei e odori per comunicare con i membri della loro specie e con gli esseri umani. Alcuni animali utilizzano anche segnali chimici per comunicare. Ad esempio, i feromoni sono sostanze chimiche rilasciate da un individuo che possono influenzare il comportamento o le risposte degli altri individui della stessa specie. I feromoni possono essere utilizzati per segnalare l'attrazione sessuale, l'identità territoriale, l'allarme o altre informazioni importanti per la sopravvivenza e la riproduzione.

La comunicazione animale può servire a vari scopi, tra cui la riproduzione, l'allerta del pericolo, la costruzione di legami sociali, la negoziazione di risorse, l'organizzazione di attività di gruppo e la definizione del territorio. Gli animali hanno sviluppato una serie di adattamenti specializzati per migliorare la loro comunicazione, come strutture anatomiche per produrre suoni specifici, colorazioni e modelli distintivi, e comportamenti ritualizzati.

La comunicazione animale può essere altamente sofisticata e complessa. Alcuni animali, come le balene, sono in grado di comunicare attraverso lunghi e complessi canti che possono essere uditi a grandi distanze. Altri animali, come le scimmie, utilizzano un repertorio di espressioni facciali e gesti per comunicare emozioni e intenzioni.

La ricerca sulla comunicazione animale è un campo in continua evoluzione e gli scienziati stanno ancora scoprendo nuovi aspetti e complessità nella comunicazione tra gli animali. Studiare la comunicazione animale può aiutarci a comprendere meglio il comportamento degli animali, la loro evoluzione e il nostro rapporto con loro.

I diritti degli animali sono un tema complesso e dibattuto che riguarda il trattamento etico degli animali da parte degli esseri umani. Mentre le persone sono generalmente riconosciute come titolari di diritti e protezioni legali, il concetto di diritti degli animali solleva la questione di estendere alcune protezioni agli animali non umani.

L'idea dei diritti degli animali si basa sull'assunto che gli animali hanno una dignità intrinseca e che dovrebbero essere trattati con rispetto e considerazione. Ciò può includere il diritto alla vita, alla libertà dal dolore e alla sofferenza, nonché il diritto a vivere in un ambiente adatto alle loro esigenze. Sostenitori dei diritti degli animali ritengono che gli animali non dovrebbero essere

oggetto di sfruttamento o crudeltà da parte dell'uomo. La comunicazione uomo-animale è un altro aspetto importante per riuscire a esplorare il tema dei diritti degli animali e dell'assicurare loro un trattamento rispettoso.

Gli esseri umani possono imparare a comprendere e rispettare le esigenze e i desideri degli animali attraverso l'osservazione e l'interazione consapevole. Ad esempio, un addestratore di cani può utilizzare segnali di comando e rinforzi positivi per comunicare con un cane e insegnargli comportamenti desiderabili. Allo stesso modo, i proprietari di animali domestici possono imparare a interpretare il linguaggio del corpo del loro animale per capire se sono felici, stressati o in pericolo.

La comunicazione uomo-animale può anche essere estesa attraverso la ricerca scientifica. Gli scienziati stanno studiando modi per comprendere meglio il linguaggio degli animali e sviluppare metodi di comunicazione bidirezionale più sofisticati. Ad esempio, alcuni ricercatori stanno esplorando l'uso di segnali acustici o gesti per comunicare con primati come scimpanzé e bonobo.

In conclusione, i diritti degli animali e la comunicazione uomo-animale sono temi importanti nel dibattito etico sulla relazione tra gli esseri umani e gli animali. Riconoscere e rispettare i diritti degli animali e sviluppare una comunicazione consapevole con loro può contribuire a promuovere il trattamento etico e compassionevole degli animali.

Il volume è organizzato in due parti che coprono aree complementari. I contributi della prima parte si concentrano su approcci linguistici, sociologici e etologici. Invece nella seconda parte il tema della comunicazione interspecifica viene affrontato su basi filosofiche, antropologiche, etiche, storiche, religiose e con uno sguardo ad aspetti giuridici.

Il primo contributo, di Giuliana Fiorentino, propone una ricognizione sulla comunicazione animale in prospettiva linguistica. Nel fare il punto sugli studi sul tema e sulle principali prospettive di studio e ricerca passate e future, passa in rassegna brevemente le fasi della storia dello studio della comunicazione animale in prospettiva linguistica e semiotica. L'autrice prova a interrogarsi sulle ragioni di una relativa disattenzione per il tema della comunicazione animale negli studi linguistici italiani più recenti. Infine il lavoro si sofferma sulla comunicazione interspecifica con riferimento al rapporto uomo-cane evidenziando quanta complessità esista nella comunicazione interspecifica con l'animale di affezione per eccellenza, cioè il cane.

Nel suo contributo Rebeca Andreina Papa propone una riflessione sul ruolo dei media nella rappresentazione della relazione uomo-animale, a partire dalla cornice teorica dei *Critical Animal and Media Studies*. Secondo la studiosa la relazione uomo-animale è diventata oggetto di studio sociologico a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, quando anche le scienze sociali hanno iniziato a riflettere sulla "questione animale" e sulle implicazioni dello sfruttamento degli animali non umani, considerati come "oggetti" e non come "soggetti" dotati di una loro dignità (*Critical*

Animal Studies). In continuità con tali riflessioni, e dopo aver ripercorso brevemente alcuni dei principali filoni di studi delle scienze sociali sulla relazione uomo-animale, la studiosa mette in evidenza in che modo i *Critical Animal and Media Studies* hanno indagato il ruolo dei media nel riprodurre e giustificare le dinamiche sociali di oppressione degli animali da parte degli esseri umani.

Nel suo lavoro Ishvarananda Cucco partendo da alcune questioni generali cerca di dimostrare il ruolo dell'antropologia nel dibattito che qui trattiamo. Secondo Cucco l'antropologia, nel tentativo di risolvere problemi contingenti e inizialmente estranei al tema della comunicazione interspecifica, ha raccolto per prima – fra le scienze sociali – la sfida epistemologica di sviluppare modelli interpretativi impiegabili nell'interazione fra mondo umano e mondo non-umano. Pertanto anche questo contributo ci riporta alle questioni fondamentali intorno a cui si muove il volume: è possibile “comunicare” con gli animali? È possibile recepire ed elaborare i comportamenti animali come elementi di una “comunicazione”? E, inoltre, è possibile comprendere attraverso strumenti interpretativi oggettivi la “comunicazione” tra animali?

Il contributo di Roberto Marchesini si concentra invece su omologie, analogie e false friend nella comunicazione animale. Ma l'obiettivo principale del contributo è sfatare il mito secondo cui gli animali non comunicano ma si limiterebbero a lasciare tracce e indizi della loro presenza. L'autore infatti spiega che gli animali lasciano tracce della propria presenza o del proprio passaggio nell'ambiente e che gli altri animali possono utilizzare queste tracce per ottenere vantaggi o informazioni. Se vediamo le cose in questo modo, possiamo affermare che la comunicazione animale si differenzia dalla semplice ricezione delle tracce perché è un vero e proprio scambio (intenzionale) di contenuti tra emittente e ricevente. La comunicazione animale è una funzione specifica, sottoposta a pressioni selettive ed è anche evolutiva. Ogni specie ha sviluppato modi particolari di comunicare che sono adattati alle proprie esigenze e che non devono essere confuse con la semplice indiziarità. La comunicazione animale non è solo una forma di segnalazione, ma ha un significato adattativo.

La seconda parte del numero monografico si apre con il lavoro di Fabrizia Abbate che affronta gli argomenti della giustizia e del rispetto interspecifico e il modo in cui essi si intrecciano ai temi della produzione e del mercato alimentare, così come a quelli dell'etica del cibo e della robotica zoomorfa. L'articolo offre un confronto sui temi della giustizia sociale interspecifica esposti nei testi più recenti della filosofa americana Martha Nussbaum: partendo dal confronto con le posizioni di Aristotele e Cicerone nei confronti degli animali, il testo di Abbate analizza i limiti delle teorie contrattualiste nell'ottica del *Capabilities Approach*. Gli argomenti della *Scala Naturae* e dell'approccio *So Like Us* vengono utilizzati per analizzare l'antropomorfismo della comunicazione

interspecifica così come le seduzioni dell'attuale robotica zoomorfa. Nelle conclusioni del lavoro l'autrice si sofferma sulle questioni di etica alimentare e di etichettatura dei cibi mostrando in che modo tali temi ci riportano all'attualità e alla necessità di individuare indirizzi per le politiche pubbliche.

Il contributo di Letizia Bindi sottopone a un baglio critico la nozione di *agency*. Da questa critica consegue la riflessione su possibili cambiamenti delle regole e dei protocolli utilizzati per dirimere le relazioni uomo-animale in contesti controversi come le pratiche locali tradizionali, le competizioni sportive globali/nazionali, i comportamenti nei contesti di tempo libero, turismo, leisure e tutte le pratiche che coinvolgono la cooperazione / l'impiego di animali. Partendo da alcuni casi etnografici, Bindi affronta diverse questioni centrali come il tipo di *agency* che oggi si stabilisce nelle relazioni uomo/animale, il tipo di assertività e sensibilità che sono rappresentate nel dibattito sulle pratiche tradizionali o sugli eventi sportivi che coinvolgono animali, il ruolo dei movimenti di attivisti nella denuncia dello sfruttamento degli animali per indicarne solo alcune. L'articolo si sofferma sul caso del Molise e delle corse di carri trainate da buoi (*Carresi*) come ambito per mettere alla prova le discussioni teoriche.

Nel suo intervento Fabio Granato mira a dimostrare che l'incontro con l'altro è la dimensione fondamentale della realizzazione personale e che gli animali – forma estrema di alterità, della quale la pedagogia interculturale ha da cogliere le potenzialità in ambito formativo – hanno sempre esercitato una funzione importante nel millenario processo di elaborazione identitaria e di affermazione sociale dell'uomo nel mondo. In tal senso, soprattutto alla luce delle sfide che la società contemporanea pone alla comunità nel suo complesso, lo studio analizza il ruolo che l'asino può svolgere in termini di presenza concreta e di riferimento metaforico nell'educazione alla politica e alla democrazia.

L'obiettivo dell'articolo di Marco Stefano Birtolo è riflettere sul dibattito relativo al tema del riconoscimento della soggettività giuridica a enti diversi dagli esseri umani, a partire da un'analisi delle riflessioni di Peter Singer e Tom Regan sul tema. Il punto di partenza è offerto dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale*, proclamata a Parigi, presso l'UNESCO, il 15 ottobre 1978, nella quale, all'articolo 1, si riconosce che «tutti gli animali nascono uguali davanti alla vita e hanno gli stessi diritti all'esistenza». Tale principio, richiamandosi idealmente al primo articolo della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, è stato recentemente recepito in parte dal *Trattato di Lisbona* e, in particolare, dal *Trattato sul funzionamento dell'Unione europea*, il quale all'articolo II-13 afferma che «l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti».

Lo studio di Lorenzo Scillitani in continuità con i due precedenti si sofferma sul tema del diritto alla prova della capacità di discernimento dell'animale. Allo stesso modo in cui il diritto riconosce al minore di età la cosiddetta capacità di discernimento, innumerevoli studi, tratti dall'osservazione di alcune specie animali in particolare (De Waal, Safina), attestano elementi che potrebbero far ipotizzare l'esistenza di una "capacità di discernere" negli animali. Tale capacità, seppure non espressa a livello di comunicazione logico-linguistica, presenta aspetti non circoscrivibili all'ambito etologico, ma tali da implicare atteggiamenti "etici" traducibili in significati anche giuridici, e politici. In alcuni primati, cetacei e uccelli emergerebbero prove di una interiorità (Portmann) che sollecitano il diritto a ripensare le sue categorie in una chiave che possa interessare anche il mondo non umano.

Collegato ai due precedenti è il contributo di Matteo Napolitano che chiarisce una serie di aspetti connessi con il diritto internazionale e il modo in cui ci si occupa della tutela delle specie selvatiche. L'autore passa in rassegna una serie di aspetti che mostra la correlazione tra il tema della tutela animale in tutte le sue declinazioni e molti altri problemi relativi alla vita dell'uomo sulla Terra e dunque alla sua stessa sopravvivenza.

Gli ultimi due contributi del volume sono in qualche modo collegati. Renzo Infante intende indagare la valenza simbolica degli animali 'guida' nelle culture del mondo antico, descrivere il ruolo essenziale da essi svolto negli antichissimi miti di fondazione e valutare la possibile persistenza di una simbologia analoga nelle tradizioni e narrazioni agiografiche del mondo cristiano antico, medievale e moderno. I dati su cui basa le sue riflessioni provengono dalle leggende di fondazione dei santuari della Capitanata in cui si evidenzia la ricorrente presenza di animali – per lo più addomesticati – quali il toro, i buoi, i cavalli, ma anche dei più selvatici cervi, daini e caprioli che fino all'epoca moderna hanno popolato i boschi della regione. Il tema degli animali guida o scopritori è un *topos* derivante tanto dalla tradizione biblico-patristica, quanto dal mondo classico.

Nel suo lavoro invece Giuseppe Di Palo riflette sulla rilevante presenza degli animali nella denominazione delle costellazioni celesti e analizza gli elementi simbolici ad essi associati. Anche in questo caso il contributo si confronta con miti, racconti e leggende che in parte accomunano civiltà e in parte le distinguono. La presenza degli animali nel cielo è esplorata anche attraverso la lettura del *Bestiario del cielo* di Carlo Matti (2021) che viene citato nelle conclusioni con le seguenti parole: «Le stelle sono il regno degli animali, e gli esseri umani possono comparire nel firmamento solo in relazione ad essi. Gli animali sono forze nascoste nell'inconscio, sono energie della mente, ma non si esauriscono nello psicologismo [...]» (Matti 2021: 125).

Il volume mostra nel suo complesso una varietà di approcci, in parte dialoganti in parte anche autonomi, e fornisce al lettore sicuramente molte risposte ma anche, come nella migliore tradizione culturale, anche domande e curiosità su cui interrogarsi ulteriormente.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Jung, Carl Gustav. 2023. *L'animale e la pienezza* (7 novembre 1958). In: A. Jaffé, *In dialogo con C. G. Jung*. Torino

Matti, Carlo. 2021. *Bestiario del cielo. Il significato segreto delle costellazioni*. Cà del Monte.

PARTE PRIMA
LINGUISTICA, SOCIOLOGIA, ETOLOGIA

**Stato dell'arte sulla comunicazione animale in Italia con particolare
attenzione alla comunicazione interspecifica uomo-cane**

**State of the art on animal communication in Italy with a focus on
human-dog interspecific communication**

di Giuliana Fiorentino

Abstract: Il contributo propone una ricognizione sulla comunicazione animale in prospettiva linguistica. Nel fare il punto sugli studi sul tema e sulle principali prospettive di studio e ricerca passate e future, si passano in rassegna brevemente le fasi della storia dello studio della comunicazione animale in prospettiva linguistica e semiotica. Infine ci si sofferma sulla comunicazione interspecifica con riferimento al rapporto uomo-cane.

Abstract: This contribution proposes a review of animal communication from a linguistic perspective. Taking stock of the studies on the subject and the main perspectives of past and future studies and research, it briefly retraces the stages in the history of the study of animal communication from a linguistic and semiotic point of view. The study proposes a periodization in two phases, from the birth of linguistics (1916) to the 1980s, and a second phase that starts from the end of the 1980s and reaches the present day. Finally, attention is paid to interspecific communication with reference to the man-dog relationship.

Parole chiave: comunicazione animale - comunicazione interspecifica - semiosi - teoria della mente

Key words: animal communication - interspecies communication - semiosis - theory of mind

1. Introduzione

L'obiettivo di questo articolo è offrire un contributo alla ricognizione e all'introduzione al tema della comunicazione animale. Tale tema – per quanto riguarda la linguistica italiana – non sembra più così battuto. Da questa premessa scaturisce l'idea di organizzare un convegno e poi di pubblicare in volume gli atti che sono caratterizzati da forte interdisciplinarietà.

La struttura dell'intervento è la seguente: si parte da una sintetica introduzione che ricostruisce il background filosofico e le grandi questioni che stanno dietro al tema della comunicazione animale, il tutto discusso in una prospettiva linguistica. Si cerca poi di periodizzare gli studi sulla comunicazione animale individuando due fasi¹. Una prima fase in cui si colloca la riflessione sulla lista delle proprietà delle lingue verbali, proposta dal linguista Hockett, e viene sollevato il problema se esse siano condivise o meno dai codici comunicativi animali. È la fase anche dello studio dei sistemi di comunicazione interni a ciascun gruppo animale per confrontarli con la comunicazione umana: lo studio della comunicazione animale serve a mettere alla prova le nostre teorie sul linguaggio umano e sulla sua origine, si propende perlopiù per sostenere e rimarcare l'unicità del linguaggio umano. In questa prima fase si assiste inoltre agli esperimenti in cui si tenta di insegnare le lingue verbali alle scimmie antropomorfe e ai grandi primati². In questa stessa fase si collocano gli studi di Chomsky e di Eco – quest'ultimo nel panorama italiano – e si osserva come essi appaiano, in un certo senso, come responsabili della battuta d'arresto dell'interesse dei linguisti nei confronti del tema della comunicazione animale. All'interno di questa prospettiva possiamo includere anche gli studi che cercano di valutare cosa è comunicazione intenzionale e cosa è invece comportamento istintivo negli animali, che tipo di capacità sono alla base del linguaggio animale e di quello umano.

Si riscontra poi una seconda fase in cui l'elemento interessante che sblocca la situazione creatasi con Chomsky e Eco, è dato dal grande interesse mostrato nei confronti della vita cognitiva delle specie animali e dallo sviluppo dell'ipotesi che a fondamento della comunicazione ci sia la teoria della mente. In questa fase si collocano gli esperimenti cognitivi con gli animali e gli studi sul

¹ In questo contributo non ci riferiamo all'interesse verso il linguaggio degli animali in generale (studio che si può far risalire all'antichità), ma soltanto allo spazio che la linguistica ha dato a questo tema. Si parte quindi semplicemente dal secolo scorso, in cui si colloca l'inizio della disciplina che chiamiamo linguistica.

² I primati superiori (in inglese *apes*) della famiglia degli *Hominoidea* o *ominoidi* (gorilla, scimpanzé, bonobo, gibboni, oranghi e umani) sono una superfamiglia di primati comprendente l'essere umano e le cosiddette scimmie antropomorfe, più simili all'uomo per caratteristiche fisiche e intellettive. Le scimmie antropomorfe sono prive di coda, tendono ad assumere la posizione eretta, hanno una corporatura più massiccia, si affidano alla vista piuttosto che all'olfatto, hanno il cervello più grande in proporzione al corpo. Il loro sistema nervoso è molto articolato, per questo il periodo di gestazione è più lungo rispetto alle altre scimmie. Hanno capacità intellettive notevoli e un alto grado di socializzazione. Le scimmie (in inglese *monkeys*) hanno la coda, vivono tra alberi e terra, sono di dimensioni più piccole e usano la coda per varie funzioni di appoggio, equilibrio o per appendersi.

riconoscimento degli animali allo specchio. In questa fase lo studio sulla comunicazione animale viene spostata dai laboratori al contesto naturale, e si scopre che alcune proprietà precedentemente ritenute esclusive del linguaggio umano sono possedute anche da altri linguaggi animali. L'interesse della linguistica per la comunicazione animale riparte in questa seconda fase e si perviene a una visione per cui oggi si deve accettare che la linguistica non può fare a meno di trattare questo argomento.

L'articolo si chiude con l'analisi di alcuni esempi di comunicazione tra specie intesa soprattutto come forma di adattamento reciproco: l'attenzione cade sulla comunicazione uomo-cane.

2. Siamo davvero l'unica specie ad avere sviluppato il linguaggio?

Interrogarsi sulla comunicazione animale solleva molte questioni fondamentali per filosofi e linguisti:

il linguaggio umano è speciale, unico, o lo sono anche tutti i linguaggi animali?

Possiamo “parlare” con gli altri animali, e in caso affermativo, in che modo?

Si può chiamare “linguaggio” la comunicazione tra animali non umani? Che cos'è il linguaggio?

Queste domande sollevano il problema dell'intenzionalità comunicativa e il tema dell'attribuzione di stati intenzionali al di fuori della specie *Homo sapiens*.

La prima domanda, l'esistenza di una unicità nel linguaggio umano, viene anche formulata come domanda sulla continuità tra comunicazione umana e animale, o come *tema della discontinuità*: l'essere umano si è staccato dalle altre specie viventi grazie a uno sviluppo particolare che vede nel linguaggio la sua manifestazione più evidente. Il linguaggio verbale è unico e non ha rapporti di continuità con la comunicazione nelle altre specie animali.

La seconda domanda, che scaturisce dalla prima, indaga il fatto che se stabiliamo una unicità del nostro linguaggio, aspetto che in una certa misura è abbastanza evidente, quali sono le nostre possibilità di comunicazione e di interrelazione con le altre specie animali? Infine se riconosciamo una discontinuità tra la comunicazione umana e quella animale e ribadiamo l'unicità della nostra forma di comunicazione, cioè l'unicità delle lingue verbali, possiamo definire *linguaggio* anche la comunicazione degli altri animali? Quali sono i limiti, le caratteristiche e le proprietà dei codici comunicativi animali?

L'idea che l'uomo sia un *animale parlante* (“animal loquens”) e che questo rappresenti la sua unicità si fa risalire in genere ad Aristotele³. Sicuramente parte da questa linea speculativa l'idea che la capacità di parlare sia specifica della specie umana e costituisca la grande barriera che ci separa

³ Si attribuisce anche ad Aristotele, *Politica*, l'affermazione che l'uomo sia l'unico animale politico, in grado di distinguere giusto e sbagliato (Meijer 2021: 208).

dagli animali, anche perché il linguaggio umano è l'unico ad avere una dimensione storico-culturale. In realtà anche i sostenitori di un punto di vista continuista tra animali e uomo ritengono che la comunicazione animale resti però a un livello iniziale rispetto allo “scatto” compiuto poi dall'uomo.

Trascurando la ricca letteratura che risale a Plinio il Vecchio, Eliano, Lucrezio (col V libro del *De rerum natura*), Plutarco (soprattutto col suo *Bruta animalia uti*) e Sesto Empirico (*Schizzi Pirroniani*) (Gensini 2013: 21) secondo Gensini con Cartesio si pongono le basi della svalutazione del linguaggio e della consacrazione della ragione quale esclusiva umana, inaugurando allo stesso tempo un approccio mentalista al linguaggio. Il programma culturale è svalutare i comportamenti comunicativi degli animali indicandoli come diversi da quelli umani e spiegabili mediante argomenti che collocano quella comunicazione a un livello inferiore rispetto a quella umana.

Questa posizione discontinuista riappare anche in epoche recentissime (si veda ad esempio Deacon 2001), quando si afferma che il linguaggio è esclusivo dell'uomo – siamo noi la *specie simbolica* – mentre le altre specie viventi manifestano forme di comunicazione: la comunicazione, quindi, non il linguaggio, è propria di tutte le forme viventi. Il linguaggio invece è esclusivo dell'uomo perché solo nell'uomo si è venuta costruendo una mente capace di rappresentazione simbolica (Deacon 2001). Nelle altre specie viventi le forme di comunicazione si sovrappongono ai comportamenti, sono reazioni meccaniche, automatiche (cfr. oltre per una discussione delle proprietà esclusive del linguaggio umano non condivise con le altre specie viventi).

Che cosa ha in comune Cartesio con i filosofi precedenti? L'idea dell'unicità umana e della separatezza della nostra specie rispetto alle altre specie animali.

Mentre linguisti e filosofi in qualche modo isolavano l'uomo dalle altre specie viventi, invece nel mondo delle Scienze Naturali – intese in senso lato – si accumulavano opere, osservazioni, studi molto interessanti sulla vita degli animali che mostrano ad esempio in che modo le forme di interazione e di socialità sfruttano i meccanismi della comunicazione. Tutto questo patrimonio di conoscenze scientifiche trova la massima valorizzazione e applicazione nella sistemazione darwiniana:

«è solo quando entra in scena Darwin che il materiale osservativo in tema di comunicazione animale, pazientemente accumulato dai naturalisti fra secondo Settecento e primi decenni dell'Ottocento, viene in luce, esposto e sviluppato nel suo enorme potenziale teorico» (Gensini 2013: 25).

Sull'onda delle riflessioni darwiniane alcuni studiosi ritornano a una tesi continuista. Si pensi al naturalista inglese George Romanes (biologo e fisiologo del XIX secolo, amico di Charles Darwin e autore di *Animal intelligence* del 1882⁴) il quale allarga il concetto di facoltà del linguaggio in direzione interspecifica. Per lo studioso il linguaggio umano (*speech*) è diverso dal linguaggio animale (*language*) perché l'uomo è dotato di autocoscienza, ma i due linguaggi si collocano su una scala evolutiva condivisa (Gensini 2013: 26).

Altro contributo interessante di Romanes è l'aver prestato attenzione sia ai vocalizzi degli animali sia ai "gesti". I comportamenti corporei di molti animali (elefanti, gatti, cani, maiali) assumono infatti il valore di veri e propri *gesture-signs* di carattere indicativo (esemplare il caso del cane da punta). Questo tra l'altro si sposa bene con l'idea di un'origine gestuale del linguaggio umano e confermerebbe la continuità.

Romanes (cfr. Figura 1) immagina che l'attività semiotica (definita nello schema linguaggio o produzione di segni) si divida in comunicazione non intenzionale e comunicazione intenzionale. La comunicazione intenzionale si divide ulteriormente in comunicazione naturale oppure convenzionale. La comunicazione convenzionale può avere una finalità o dei contenuti emozionali oppure intellettuali. Le attività comunicative da 1 a 6 appartengono tanto agli animali quanto alla specie umana. Dove la specie umana si distacca dalle altre specie viventi è nello sviluppo di una comunicazione intellettuale che può avere caratteristiche denotative o connotative, denominative o predicative.

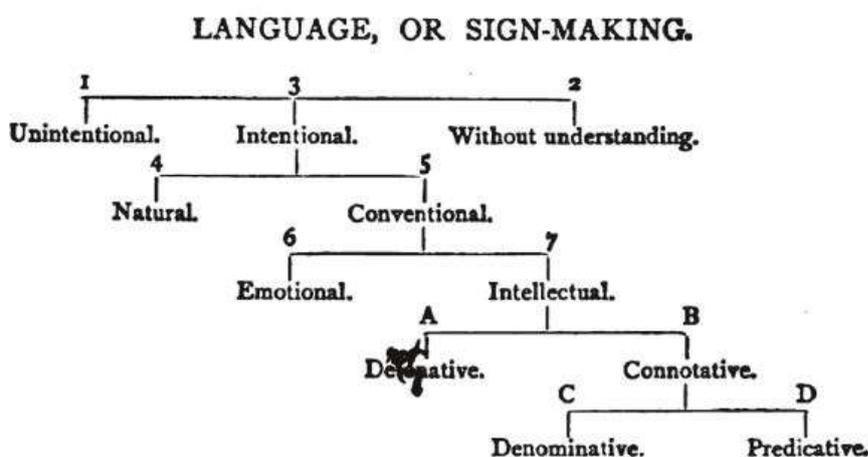


Fig. 1 - Gli stadi dell'attività linguistica secondo Romanes.

Successivamente ai lavori di Romanes si assiste al fatto che:

⁴ Romanes nel volume di 500 pagine applica gli studi sull'intelligenza a tutte le specie animali, dai molluschi alle scimmie. Nonostante le molteplici inevitabili inesattezze il suo libro è di grande fascino e valore.

«Si ha dunque, tra fine Ottocento e primo Novecento, una sorta di eclissi del tema del linguaggio animale nella psicologia comparata più accreditata sul piano accademico-scientifico» (Gensini 2013: 30).

L'eclissarsi del tema è anche attribuibile ad alcune sperimentazioni fallimentari di fine Ottocento (registrazioni delle voci e delle presunte parole delle scimmie a cura del naturalista dilettante americano Garner) per cui si dovrà aspettare il secolo successivo, a partire dagli anni '20, per riprendere gli studi scientifici sulla comunicazione animale. Di questi anni sono infatti l'opera *Chimpanzee intelligence and its vocal expressions* (1925), realizzata da Robert Yerkes e le ricerche sul linguaggio delle api dello scienziato austriaco Karl von Frisch (*Über die ‚Sprache‘ der Bienen. Eine tierpsychologische Untersuchung* esce negli *Zoologische Jahrbucher* del 1923 e poi nel 1965 esce il celebre libro sul *Linguaggio danzato e l'orientamento delle api*). Queste ultime saranno considerate paradigmatiche sia in etologia sia in zoosemiotica cognitiva. L'opera sulla danza delle api studia la comunicazione complessa delle api in quanto strumento per la sopravvivenza della specie e cerca di evitare un approccio antropocentrico⁵.

Da questo punto in poi si innesca una rivisitazione della comparazione tra comunicazione animale e umana, si vedano le posizioni di Bühler (anni '20 e '30) e poi di Cassirer (1944), e (nelle scienze etologiche) si stabilizza quel paradigma per cui prevale l'idea della continuità anche se all'uomo sono riservate poi funzioni superiori come la funzione ideazionale / rappresentativa del linguaggio. Secondo Gensini questo pregiudizio della superiorità del linguaggio umano non è mai stato veramente scalfito.

Lo studio del comportamento animale senza pregiudizi avviene con Konrad Lorenz (1903-1989) e con la fondazione dell'*etologia*. Questa disciplina, a differenza della psicologia comparata, è meno interessata a studiare comparativamente uomo e animali e si avvicina di più a biologia, fisiologia e anatomia. Gli psicologi studiavano gli animali in laboratorio, gli etologi preferiscono lo studio nell'ambiente naturale. Con l'etologia il comportamento e la comunicazione negli animali (nozioni in parti sovrapposte) vengono studiati senza "pregiudizi".

Procedendo con gli anni arriviamo agli anni '60 in cui si assiste alla nascita di una disciplina definita *zoosemiotica*. Il termine viene coniato nel 1963, ad opera del biologo e semiologo Thomas Sebeok, e sta a indicare «il punto di saldatura fra lo studio delle lingue verbali e lo studio dei codici

⁵ La ricerca sulla comunicazione negli insetti valse a Karl Ritter von Frisch il Premio Nobel in Fisiologia e Medicina nel 1973 (insieme a Konrad Lorenz). Anche per le api von Frisch dimostrò che api di alveari diversi possono mostrare linguaggi diversi, quindi una sorta di dialetti. «Gli scienziati stanno conducendo diverse ricerche che impiegano l'intelligenza artificiale per decodificare la comunicazione degli animali. [...] I ricercatori hanno cominciato a usare l'apprendimento automatico per gestire l'enorme quantità di dati che possono essere raccolti grazie a sensori applicati agli animali». (Bakker 2023: 62).

di comunicazione delle specie animali non umane» (Sebeok 1964: indicare n. di pagina). Nel volume del 1968 *Animal Communication* Sebeok include molti studi specialistici sulla comunicazione animale in chiave semiotica.

La posizione “comparativa” però continua e emerge ancora oggi. Masin (2013) individua nei lavori di Pinker (1994) e Hockett / Altmann (1968) gli elementi caratteristici del linguaggio umano (ma che in parte si possono rintracciare anche in altre specie, anche se non tutti contemporaneamente):

- «1) La semanticità: il linguaggio consente di fare riferimento a oggetti ed eventi, anche passati, e di asserire relazioni fra essi. Esiste dunque una corrispondenza, sovente anche biunivoca, tra significante e significato.
- 2) L'arbitrarietà: non esiste alcuna connessione naturale tra i simboli del linguaggio e le entità da essi rappresentate. Le parole *apfel, apple, mela* non hanno nessuna relazione causale con l'entità che rappresentano.
- 3) La grammaticità: esiste un certo numero di regole grammaticali che consente di unire gli elementi del linguaggio fra loro.
- 4) La produttività: dato un numero finito di regole grammaticali, è possibile produrre un numero infinito di nuove frasi.
- 5) La ricorsività: frasi complesse possono essere costruite a partire da frasi più semplici, senza limiti prestabiliti di complessità»⁶ (Masin 2013: 36).

Anche nell'apprendimento del linguaggio gli animali presentano aspetti interessanti e di contatto con la specie umana, come la “finestra” o soglia critica per l'apprendimento.

Con la nascita della zoosemiotica, disciplina che ha in Felice Cimatti uno dei maggiori esperti italiani viventi, siamo arrivati alla conclusione del nostro rapido percorso storiografico.

3. Prima fase di studi sulla comunicazione animale

L'interesse per gli animali e la tentazione di far parlare gli animali, attribuendo loro qualità umane, si può far risalire ai greci e romani (le favole di Esopo e Fedro) e più in generale la filosofa olandese Meijer (2021) ricorda come

⁶ In questo stesso periodo anche altri studiosi stilano liste di proprietà distintive delle lingue verbali. Per Chomsky (anni '50 e successivi) sono caratteri distintivi: la libertà da stimoli esterni e la creatività regolata, cioè l'applicazione ricorsiva e potenzialmente infinita di un certo insieme di regole e degli elementi di base. La sintassi è il nocciolo del linguaggio (non il lessico) e la facoltà del linguaggio è innata con queste caratteristiche nel patrimonio genetico-cognitivo umano. L'apprendimento e l'ambiente incidono sul livello semantico-lessicale.

«L'interesse per i linguaggi degli animali risale alla Grecia antica, ma l'etologia, disciplina che studia in maniera sistematica il comportamento e quindi anche la comunicazione animale, si è pienamente affermata solo intorno al 1950. L'attenzione per il tema del linguaggio è poi cresciuta soprattutto negli ultimi anni» (Meijer 2021: 14).

Gli studi sulla comunicazione animale non sono però particolarmente sviluppati in Italia, almeno per quanto concerne il fronte dei linguisti, semiotici e filosofi del linguaggio⁷. A questo proposito si veda l'esordio di un recente lavoro di Stefano Gensini:

«In lavori pubblicati o presentati in sedi diverse, negli ultimi due anni, mi è accaduto di insistere sul significato che le ricerche sulla comunicazione in specie animali non umane, nell'ambito dell'etologia cognitiva, hanno o meglio potrebbero avere per la semiotica e la filosofia del linguaggio» (Gensini 2019: 342).

La prima fase di studi sulla comunicazione animale in ambito linguistico si può far coincidere con il sessantennio circa che va dalla nascita della linguistica (collocata nel 1916 con la pubblicazione del *Cours de linguistique générale* di Saussure) fino agli anni '80 del secolo scorso.

In questa fase i linguisti si interessano alla comunicazione animale e si interessano al tema della continuità o discontinuità tra comunicazione umana e non umana in un'ottica che cerca di conciliare le due posizioni. Ad esempio i linguisti osservano come gli esseri umani conservino ed estendano la ricchezza e la varietà della comunicazione non verbale realizzata dai primati non umani, ma allo stesso tempo ribadiscono che solo gli umani possiedono una comunicazione verbale (o linguistica). La comunicazione verbale rappresenta il salto di qualità della specie umana che implica la presenza e l'attivazione di specifiche competenze cognitive, come la capacità simbolica e la teoria della mente, che non sono condivise con gli altri animali. Nel passaggio fra comunicazione animale e comunicazione umana la cultura è il fattore determinante (elemento che manca nella comunicazione animale).

Un contributo importante in questo dibattito è rappresentato dal lavoro di Charles Hockett (1960) il quale pubblica una lista di *tratti costitutivi del linguaggio* (i tratti sono 16), quest'ultimo inteso come dotazione di tutto il mondo animale. Molti tratti sono condivisi tra le varie specie viventi anche se non sempre tutti i tratti da tutte, mentre alcuni tratti sarebbero esclusivi della specie umana:

- tratti condivisi: uso del canale vocale-uditivo [condiviso ad esempio con i primati],

⁷ Diversa invece la posizione del filosofo del linguaggio e semiotico americano Charles Morris, che riserva ampio spazio anche alla comunicazione animale già negli anni '40: si veda *Signs, Language and Behavior* del 1946.

trasmissione e ricezione bidirezionale, rapido dissolvimento, interscambiabilità [dei segni tra utenti], feedback completo [chi parla ascolta sé stesso], specializzazione [i suoni verbali sono segni specializzati per la comunicazione, non svolgono altra funzione], semanticità [relazione segno-significato stabile], arbitrarietà [assenza di rapporto necessario e motivato tra significante e significato], discretezza [i suoni verbali vengono identificati discriminando e assegnandoli a una classe anche in condizioni di non chiara esecuzione];

- tratti esclusivi: dualità di strutturazione cioè distinzione tra fonologia e morfologia; possibilità di prevaricazione – menzogna, riflessività, apprendibilità per tradizione, dislocazione spazio-temporale, produttività, cioè la possibilità di produrre anche frasi mai sentite grazie alla creatività potenzialmente infinita.

La lista di tratti – soprattutto quelli condivisi – non implica che tutte le specie animali li possiedano. Ad esempio il tratto dell'interscambiabilità, cioè la possibilità di alternarsi nei ruoli di emittente e ricevente, non è sempre applicabile per alcuni animali: nel caso dello spinarello (un pesce appartenente alla famiglia Gasterosteidae) infatti tale interscambiabilità viene meno se si considera che il maschio e la femmina emettono segnali specializzati, cioè diversi l'uno dall'altra.

D'altro canto per alcuni dei tratti che Hockett annoverava tra quelli esclusivi della comunicazione umana si possono trovare eccezioni nel regno animale. Ad esempio la capacità di menzogna, ritenuta appannaggio dei soli umani, è stata riscontrata in alcune specie animali (King 2019 per una sintesi divulgativa): si pensi al caso dei cercopitechi che usano un comportamento comunicativo menzognero (un segnale di pericolo in assenza di pericolo) per distrarre i compagni e così sottrarre loro il cibo furtivamente. Anche nel caso dell'apprendibilità per tradizione si segnala il caso di specie di uccelli che se allevate da adulti di specie diverse dalla propria apprendono il canto della specie adottiva. Per la proprietà della dislocazione spazio-temporale si intende la possibilità di parlare di cose che sono lontane nel tempo e nello spazio. Si potrebbe considerare un'eccezione il fatto che le api comunicano sulla fonte di cibo che si trova a distanza.

a. Insegnare lingue verbali agli altri animali

In questa prima fase degli studi sulla comunicazione animale uno degli interessi manifestato dai linguisti è stato provare a insegnare le lingue verbali ad altre specie animali, in particolare alle scimmie antropomorfe (cfr. Figura 2). Tale progetto culturale si potrebbe anche leggere come un tentativo di mettere in discussione l'unicità del linguaggio umano nel momento in cui si fosse stati capaci di insegnare ad altri animali il suo utilizzo. Tuttavia va detto che le sperimentazioni messe in atto in diversi progetti non hanno prodotto i risultati sperati. Da ciascuna di esse però si possono

ricavare alcune considerazioni utili per il nostro ragionamento (cfr. Tabella 1 per una sintesi dei vari progetti)⁸.

Nella prima fase di queste sperimentazioni – svolte perlopiù negli Stati Uniti – i ricercatori hanno cercato di insegnare alle scimmie la lingua inglese, senza però ragionare sul fatto che le scimmie non hanno un apparato fonatorio uguale a quello umano, in particolare perché non c'è stato l'abbassamento della laringe dovuto all'assunzione della posizione eretta come posizione stabile, e dunque non potevano articolare i suoni verbali.

Successivamente, abbandonato questo obiettivo, i linguisti decidono di insegnare la lingua dei segni americana (la lingua della popolazione sorda americana), superando in questo modo il problema della fonazione. I risultati di queste sperimentazioni, dal progetto che coinvolge la scimpanzé Washoe (1965-2007) in avanti, cercano di insegnare agli animali a produrre e comprendere segni della lingua americana dei segni. Washoe sa produrre circa 130 segni e ne comprende più di 250, rivela anche la capacità di utilizzare, modificare e combinare alcuni segni (almeno due segni) delineando quindi creatività e capacità di sviluppare una sintassi. Alla fine delle sperimentazioni l'animale spostato in un centro con altri primati insegna il suo codice ad altri esemplari della specie, dimostrando quindi anche una capacità di trasmissione culturale del linguaggio.

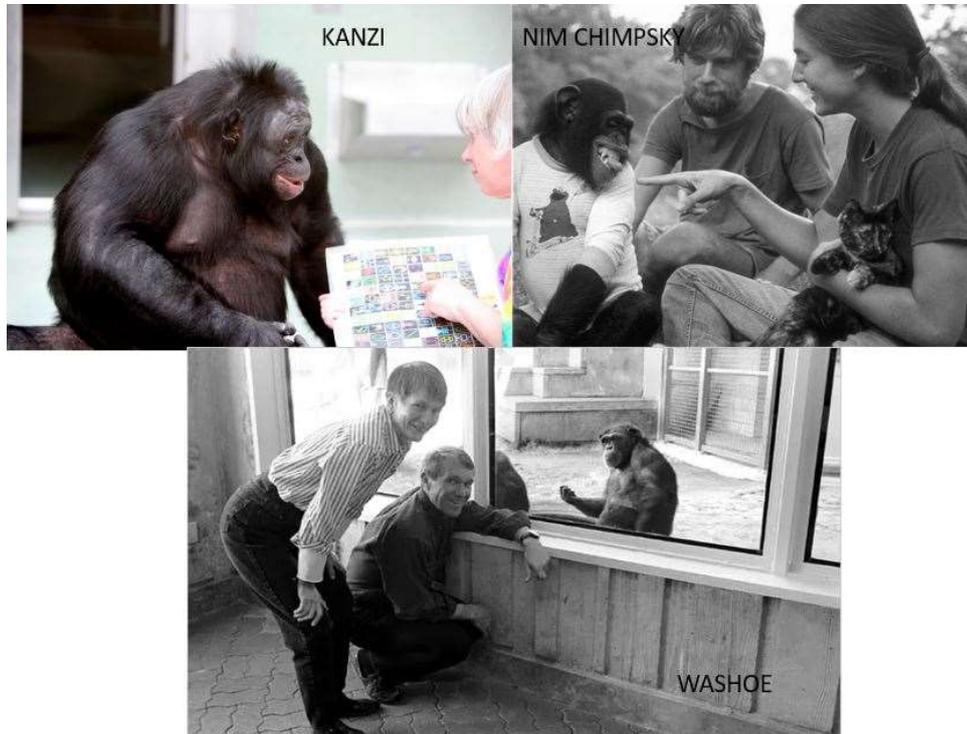


Figura 2

⁸ Critica a questo riguardo Eva Meijer: «Quando gli umani tentano di insegnare ad altri animali a parlare nel loro linguaggio agiscono entro la cornice di un gioco linguistico in cui quello umano è l'unico linguaggio reale ed è usato come metro di giudizio delle competenze linguistiche e dell'intelligenza altrui» (Meijer 2021 [2017]: 59). Tutti i nostri esperimenti per comunicare con gli altri animali avvengono nella cornice del linguaggio umano.

La scimpanzé Sarah invece viene addestrata all'uso di un linguaggio fortemente astratto, fatto di oggetti (dischetti) con diverse forme geometriche che costituiscono le sue risposte. Gli esperimenti condotti con Sarah riguardano la soluzione di problemi. Ad esempio le si mostrano video e fotografie di uomini in gabbia che devono risolvere problemi, come raggiungere banane messe a distanza ricorrendo a oggetti (salire su scatole per raggiungere gli oggetti). I video poi vengono interrotti e le si chiede di trovare le soluzioni facendo appello per così dire alla capacità 'empatica' di mettersi nei panni degli umani e delle situazioni rappresentate nei video, di capire quindi le situazioni e di trovare le soluzioni.

Un altro famoso esperimento coinvolge lo scimpanzé Nim Chimpsky (1973-2000) il cui nome evoca ironicamente il nome del linguista Noam Chomsky, forte oppositore di queste ricerche e esperimenti sugli animali in quanto sostenitore della concezione che il linguaggio è una prerogativa esclusivamente umana. Nim viene addestrato all'uso della lingua dei segni americana. Il progetto non ha un grande successo. La particolarità del progetto consiste nel fatto che lo scimpanzé viene allevato in una famiglia, insieme ad un bambino, il che consente anche di osservare in parallelo lo sviluppo del linguaggio nel bambino e nel cucciolo di scimpanzé.

Il gorilla femmina Koko (1971-2018) è nata in cattività in uno zoo americano ed è stata seguita dalla ricercatrice Francine Patterson. Anche Koko è stata addestrata all'uso della lingua dei segni, e è arrivata a utilizzare più di 1000 segni anche in modo complesso. I ricercatori hanno riferito di una sua capacità di parlare di sé e di ricordi personali, di usare in modo metalinguistico il linguaggio e anche di saper usare la lingua a fini umoristici. I risultati relativi a Koko sono però da alcuni considerati dubbi in quanto forse influenzati dai ricercatori che se ne sono occupati.

Nome	addestratori	periodo	animale	codice	risultati
	Coniugi Kellogg Coniugi Hayes	Anni '30-'40		Inglese	Scarsi successi Poche parole
Washoe († 2007)	Coniugi Gardner	1969	scimpanzé	Lingua dei segni americana (ASL)	Produce 130 segni Comprende alcune centinaia (250) Modifica e combinazione in frasi di alcuni segni Trasmissibilità modesta
Sarah	Coniugi Premack	'60-'70	scimpanzé	Codice arbitrario con dischetti	Risolve problemi vedendo video e immagini di uomini applica inferenze e sceglie soluzioni anche su base empatica
Nim Chimpsky († 2000)	Herbert Terrace	1973	scimpanzé	Lingua dei segni americana (ASL)	Circa 125 segni
Koko († 2018)	Francine Patterson	1973	gorilla	Lingua dei segni americana (ASL) Ma anche inglese parlato	Oltre un migliaio di segni. Capace anche di comprendere inglese e di tradurre dall'inglese alla lingua dei segni
Kanzi	Sue Savage- Rumbaugh	1998	bonobo	Apprendimento spontaneo della ASL + ascolto inglese orale	Comprensione di 250 segni misurata attraverso azioni da compiere (successo del 72%) Relazione affettiva con gli addestratori

Tabella 1

Un ultimo esperimento che menzioniamo riguarda il bonobo Kanzi (1980-), scimmia antropomorfa di una specie simile ma diversa dagli scimpanzé, figlio di una bonobo che era stata coinvolta in una sperimentazione ma che non aveva risposto bene agli stimoli. All'età di sei mesi,

Kanzi è stato spostato con la madre al Language Research Center della Georgia State University, dove Sue Savage-Rumbaugh ha cercato di insegnare alla madre adottiva Matata l'uso di una tastiera con dei simboli astratti che corrispondono a parole (lessigrammi). A differenza della madre e senza ricevere un addestramento esplicito, Kanzi ha appreso rapidamente a comunicare con la tastiera e a reagire appropriatamente quando gli venivano rivolte delle frasi in inglese. Kanzi è considerato il primo esempio di primate non umano che comprende una lingua naturale umana. Con Kanzi si è lavorato anche con compiti di ricezione: in un esperimento descritto dalla sua addestratrice il comportamento di Kanzi è stato confrontato con quello di una bambina. La verifica della comprensione è avvenuta mediante domande e comandi di attività da svolgere. Il successo delle risposte di Kanzi raggiunge il 72% circa in tutte le prove (cieche e non) mentre la bambina (Alia) ha dato risposte corrette nel 66% di tutte le prove (cieche e non). Nelle prove cieche⁹, Kanzi ha dato risposte corrette nel 74% dei casi e Alia ha dato risposte corrette nel 66% dei casi. Kanzi dunque dimostra di avere raggiunto un livello di comprensione dell'inglese superiore a quello di una bambina di due anni e mezzo¹⁰.

Negli stessi anni in cui alcuni linguisti, come abbiamo appena visto, cercano di insegnare alle scimmie antropomorfe a parlare, in linguistica si fa strada il modello mentalista della grammatica generativo-trasformazionale di Chomsky (anni '50-'70). Il suo modello entra in collisione col comportamentismo e privilegia principi che assesteranno un duro colpo alla comparazione interspecifica: l'idea che il linguaggio verbale sia innato; l'idea che il linguaggio verbale sia caratterizzato da sintatticità più che da semanticità o da accumulazione di lessico; l'idea che il linguaggio verbale si caratterizzi per la capacità di usare mezzi finiti in modo infinito (creatività regolare), escludendo che possa nascere su base imitativa.

La visione chomskiana sulle lingue verbali, che costituisce un ritorno a una linguistica cartesiana, riafferma con forza la teoria della discontinuità e sancisce il distacco definitivo tra lingua umana e comunicazione animale. Si viene così a creare una separazione definitiva tra ricerche linguistiche e studi di psicologia comparata e etologia che invece comparano i comportamenti umani a quelli degli altri animali. L'effetto negativo della posizione assunta di Chomsky ha ricadute anche nella destinazione dei fondi della ricerca che non finanziano più ricerche linguistiche sulla comunicazione animale.

⁹ Si definisce esperimento in cieco o in doppio cieco un esperimento in cui alle persone coinvolte si impedisce di conoscere informazioni che potrebbero influenzare – in modo conscio o inconscio – la percezione di quanto avviene, per non rischiare di invalidarne i risultati. Ad esempio nei test con gli animali sembra che i ricercatori che conoscono il risultato di quanto chiesto agli animali possono – con gesti involontari del corpo – comunicare all'animale la risposta esatta, quindi influenzare accidentalmente il soggetto del test, e di conseguenza inficiare la ricerca stessa.

¹⁰ Kanzi ha anche imparato a suonare la tastiera e a giocare ad alcuni videogiochi, e in generale ha sviluppato raffinate capacità di interazione sia con gli addestratori e gli esseri umani sia con gli altri bonobo.

«Il ritorno a Cartesio proposto da Chomsky [...] implicava pertanto una immediata svalutazione teorica degli studi sulla comunicazione animale (degradata a un ambito sostanzialmente meccanico) e un rilancio della *uniqueness* della nostra specie che si avvaleva della metafora del *software* (e dunque dell'argomento dualistico) come insegna di una barriera invalicabile di tipo mentalista» (Gensini 2019: 347).

Accade quindi che:

«[...] la linguistica di matrice chomskyana ha ribadito una marcata discontinuità tra la comunicazione animale e quella umana, che ha avuto il duplice effetto di considerare a lungo marginale la ricerca compiuta sulle abilità comunicative degli animali (in particolare dei grandi primati) e di rendere complessa una spiegazione delle origini del linguaggio umano e delle sue specificità (a partire dalla ricorsività) nel quadro globale della teoria dell'evoluzione» (Grandi 2013: 10).

In Italia, un'ulteriore e esplicita chiusura nei confronti dei linguaggi non umani viene sancita anche da Umberto Eco nel suo trattato del 1975 (*Trattato di semiotica generale*) dove si parla di una *soglia semiotica* che fissa il confine per ciò di cui non si occupa la semiotica. La comunicazione animale segna «il limite inferiore della semiotica perché considera il comportamento comunicativo di comunità non-umane e quindi non culturali» (Eco 1975: 21).

4. La seconda fase degli studi sulla comunicazione animale

La seconda fase di studi sulla comunicazione animale (dagli anni '80 in avanti) si può far coincidere con la ripresa degli studi sul cognitivismo che iniziano a concentrarsi sull'intenzionalità comunicativa e a correlare cognizione e comunicazione.

Sono anche gli anni in cui nasce l'*etologia cognitiva* con la ripresa di una tradizione darwiniana nelle scienze cognitive e così riprende il confronto uomo/altri animali. Sono noti in questi anni gli studi sui cercopitechi e sulla capacità referenziale dei loro 'segni' di allarme (a dimostrazione che gli animali non comunicano solo emozioni ma conoscono anche un uso referenziale dei segni).

In questi stessi anni si svolgono ad esempio studi su animali diversi dai primati, e in tutti si lavora all'identificazione delle abilità non semplicemente linguistiche, ma anche cognitive negli animali. Si vedano ad esempio gli studi di Irene Pepperberg che coinvolgono il pappagallo grigio Alex (1976-2007). Alex è stato oggetto di un esperimento trentennale che è stato descritto dalla ricercatrice anche come un rapporto di comprensione reciproca con l'animale (Meijer 2021: 144). A due anni Alex (acronimo di Avian Language EXperiment) risponde correttamente a domande fatte

per bambini di sei anni. L'esperimento dimostra nel tempo che il pappagallo ha sviluppato una capacità di gestire problemi e quindi di ragionare a un livello di base e di usare le parole in modo creativo non diversamente da quanto rilevato in delfini e primati. Alex nel 1999 era in grado di identificare 50 oggetti diversi, di riconoscere quantità fino a sei, di distinguere sette colori e cinque forme, e di comprendere i concetti di "più grande", "più piccolo", "stesso" e "uguale". Aveva un vocabolario di oltre 100 parole, e sapeva etichettare un oggetto indicandone forma, colore e materiale. Alex era in grado di contare gli oggetti presentati su un vassoio¹¹. Anche in questo caso non sono mancate le critiche in merito ai risultati delle sperimentazioni.

In questa fase l'interesse per la comunicazione animale mette in evidenza altre proprietà che la avvicinano alla comunicazione umana.

Ad esempio si studia la *capacità di menzogna* nei cercopitechi per distrarre l'attenzione e allontanare un conspecifico da una fonte di cibo. Babuini e scimpanzé presentano maggiori casi di comportamenti ingannevoli e questo sarebbe proporzionato alla complessità della vita sociale di tali specie.

Si osserva anche che tra gli animali si può apprendere la lingua dei genitori adottivi (tra uccelli, *trasmissibilità culturale*). Il caso di uccelli che nidificano nello stesso spazio di altri uccelli, e in alcuni casi lasciano le uova nel nido altrui: l'uccello che nasce in questo nido non canta come la propria specie, ma apprende la modalità comunicativa dei genitori adottivi.

Si sottolinea inoltre l'esistenza di *varietà dialettali* tra animali della stessa specie che rendono incomunicabili i rispettivi codici. Anche in questo caso quindi viene scalfita l'idea di una radice puramente innata della comunicazione animale.

In questi anni (2002 e 2005) anche Chomsky rivede la sua posizione relativamente alla comunicazione animale e riconosce a tutti gli animali il possesso di *una facoltà di linguaggio intesa in senso "largo"*, mentre ciò che caratterizza in modo esclusivo gli uomini è la *facoltà di linguaggio in senso stretto*, che si basa sulla *ricorsività* e in generale sulla sintassi (Hauser *et alii* 2002, Fitch *et alii* 2005).

Altri studi che riportano l'attenzione sulla comunicazione animale e sulla comparazione tra comunicazione umana e animale danno origine a lavori che discutono dell'esistenza di una *Teoria della mente negli scimpanzé* (si veda ad esempio l'articolo di Premack e Woodruff del 1978 dal titolo inequivocabile *Lo scimpanzé ha una teoria della mente?*). Il problema cioè è capire se gli scimpanzé hanno la capacità di imputare stati mentali a sé stessi e agli altri.

¹¹ Alcuni video che mostrano i test in cui è coinvolto Alex sono reperibili su YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=7yGOgs_UIEc e <https://www.youtube.com/watch?v=ldYkFdu5FJk>.

Una sorta di risposta a questo tipo di quesiti trova spazio nelle ricerche della fine degli anni '90 da parte dell'equipe di Michael Tomasello e Call che lavorano al Max Planck di Lipsia. Si vedano ad esempio i lavori del 1997 apparsi su *Primate cognition* e poi del 2008 che dichiarano che gli scimpanzé capiscono che gli altri – conspecifici e non – hanno desideri, intenzioni e percepiscono la realtà. In particolare quando competono per il cibo gli scimpanzé riescono a immaginare quello che il rivale può vedere o meno e anche quello che sa o non sa in base alle circostanze.

Altra importante capacità rilevata negli scimpanzé è quella di seguire con lo sguardo la direzione dello sguardo di un altro osservatore, segno della capacità di interpretare la mente altrui (capacità che manifestano anche i bambini). La discontinuità con l'essere umano starebbe nel fatto che mentre gli scimpanzé restano limitati a relazioni diadiche (o con i conspecifici o con gli oggetti) l'uomo invece riconosce relazioni triadiche simboliche in senso pieno (io – oggetto e segno per esprimerlo). La continuità tra animali e uomo starebbe nello sviluppo di un linguaggio, la discontinuità sta nell'affermarsi di una generale capacità cognitiva nell'uomo che ha portato il linguaggio a un grado di sviluppo unico.

In sintesi la discussione e la riflessione sulla comunicazione animale e sulla sua inclusione nella semiotica è possibile a patto di abbandonare un approccio top-down (partire dalle caratteristiche semiotiche umane e vedere quali tratti siano presenti anche negli animali) e invece di adottare una prospettiva bottom-up in cui si riescono a individuare nelle comunicazioni animali molti tratti interessanti:

«basic building-blocks of cognition [ad esempio la capacità di pianificazione, una qualche forma di 'teoria della mente', la capacità di costruire mappe mentali dell'ambiente circostante ecc.] might be shared accross a wide range of species. Cito da F. B. De Waal-P. F. Ferrari, *Towards a Bottom-Up Perspective on Animal and Human Cognition*, «Trends in Cognitive Sciences» 14/5 (2010), pp. 201-207, p. 202». (Gensini 2019: 350).

a. Interazione interspecifica: il caso dell'interazione uomo-cane

Per concludere questa rapida e sintetica rassegna che propone una periodizzazione degli studi sulla comunicazione animale vogliamo discutere alcuni aspetti particolari della comunicazione interspecifica considerandola come effetto dell'adattamento reciproco uomo-cane.

Gli studi dell'interazione uomo-animale che prendono il nome di *Human Animal Interaction* (HAI) valutano soprattutto in termini 'medici' l'impatto che l'interazione uomo-animale ha sugli esseri umani (a partire dagli anni '80 del secolo scorso; Rodriguez *et alii* 2021: 1). Secondo molte di queste ricerche i benefici derivanti da tale interazione si registrano soprattutto rispetto al rischio di infarti, ai disturbi della pressione sanguigna e ai sintomi di stress fisiologico (tutti parametri

‘migliorati’ dall’esposizione dell’uomo a una relazione continuativa con gli animali, e in particolare con i cani). Molti studi si riferiscono esclusivamente all’interazione con obiettivi terapeutici (Wilson e Barker 2003¹²).

Benché talvolta i risultati di questi studi possano essere contraddittori o poco facilmente comparabili, essi testimoniano un aspetto che possiamo genericamente definire di *benessere* per la specie umana, benessere collegato al contatto con il cane. Se ne era già accorto Sigmund Freud, benché non ci siano sue osservazioni sistematiche in merito. Freud aveva evidenziato infatti gli effetti positivi – in termini di diminuzione dello stress, aumento della fiducia e capacità comunicativa – sui suoi pazienti (soprattutto adolescenti) della presenza della sua chow-chow Jofi alle sedute di psicoterapia (cfr. Figura 3)¹³.



Figura 3

Una possibile spiegazione del perché l’interazione uomo-cane sia così benefica e più in generale del perché ci sia una forte propensione all’adattamento uomo-cane, sarebbe individuata da alcuni psicologi (Epley *et alii* 2013) nel processo di *personificazione* che guida la costruzione della relazione interspecifica uomo-cane. In altre parole, l’uomo ama il cane e lo preferisce ad altre specie animali perché è più facile proiettare nel cane, addirittura nella sua fisionomia, una serie di qualità che l’uomo riconosce a sé stesso. Amiamo i cani perché li umanizziamo e li

¹² L’articolo propone una rassegna critica di studi sulla HAI e soprattutto cerca di evidenziare alcune delle criticità di tali ricerche. Tra i fattori che influenzano le ricerche sull’HAI c’è anche la ‘filosofia’ del ricercatore su alcune questioni centrali (What HAI interventions are effective? With what types of populations? In what types of settings? Using what approaches (Paul, 1967, 2003: 19) da cui dipende il design della ricerca.

¹³ La presenza di animali nella vita di Freud e il loro coinvolgimento nelle sedute di terapia vengono analizzati da Gary Genosko (1998: 49-72) sulla base di quanto descritto dai biografici ufficiali di Freud e da quanto emerge da lettere, scritti tecnici, diari (Molnar 1992). Un riferimento esplicito da parte di una paziente di Freud si può leggere nei suoi appunti (Doolittle 1956: 162).

personifichiamo.

L'idea della personificazione come una delle chiavi di lettura del rapporto privilegiato uomo-cane viene presa in considerazione anche dai biologi come l'elemento che ha guidato, nella notte dei tempi, l'addomesticamento dei cani. Nell'addomesticamento l'uomo avrebbe operato una *selezione antropomorfa* preferendo i tratti più simili a quelli umani (Serpell 2003). Il risultato di tale selezione è evidente: il cane ha tratti fisiognomici che lo rendono molto più socializzabile dell'antenato lupo (*the big eyes and baby-faced features of domestic dogs are much more approachable and socially engaging than the narrow eyes and long faces of their wolf ancestors*; Epley et alii 2013: 139).

La tendenza a empatizzare con i cani (e a preferirli in qualche caso agli umani) è messa in relazione quindi con la *personificazione o antropomorfizzazione* cioè l'individuazione di tratti umani in agenti-oggetti non umani (Epley 2018). L'antropomorfizzazione è un fenomeno che si può spiegare e che ricorre in alcune persone più che in altre, rispetto a certi oggetti più che ad altri, perché è un fenomeno con basi rintracciabili a livello psicologico. In un certo senso l'antropomorfizzazione è un processo cognitivo simile allo sguardo egocentrico e pieno di pregiudizi con cui proiettiamo su altri esseri viventi i nostri stessi pensieri, desideri, ecc. Il motivo per cui gli esseri umani antropomorfizzano i loro cani è il desiderio di avere connessione sociale (superare la solitudine grazie alla compagnia del cane) e di controllare un altro agente (è più facile controllare un cane che un altro essere umano). Lo stesso principio agisce anche in direzione opposta, e cioè si attua un processo di deumanizzazione (o anche oggettificazione), quando si considera meno umana una persona se non le si vedono o non le si riconoscono i tratti umani.

Un altro esempio di adattamento reciproco uomo-cane è dato dal *Dog-directed speech o doggerel* cioè la *varietà* di lingua con cui gli umani 'parlano' ai loro animali. Per l'inglese ci sono studi a partire dagli anni '80 (cfr. Hirsh-Pasek & Treiman 1982, Burnham et alii 2002, Ben Aderet et alii 2017), che hanno individuato le caratteristiche di questa varietà abbastanza bene: ci si rivolge agli animali utilizzando frequenze più alte, il che fa assomigliare il *pet talk* al *baby talk*. Questo innalzamento della frequenza è dovuto alla dimensione fortemente emozionale di questo tipo di interazione. Non sembrano esserci differenze nell'uso di questa varietà correlate all'età del cane (cuccioli vs adulti) nonostante i cuccioli siano più reattivi ad essa rispetto ai cani adulti (Ben Aderet et alii 2017). Hirsh-Pasek & Treiman (1982) osservano significative somiglianze tra *doggerel* o *pet talk* e *baby talk*: il tratto che manca è l'uso dei deittici. Per il resto si tratta di varietà sintatticamente semplici, caratterizzate da frasi brevi, dichiarative e imperative, con una preferenza per l'uso del tempo presente. Ci sono molti diminutivi e il pitch è più alto rispetto alla normale conversazione con adulti.

Si veda nel grafico (qui riportato come Figura 4) i risultati di uno studio comparativo tra *dog-directed speech*, *infant speech* e *adult speech*.

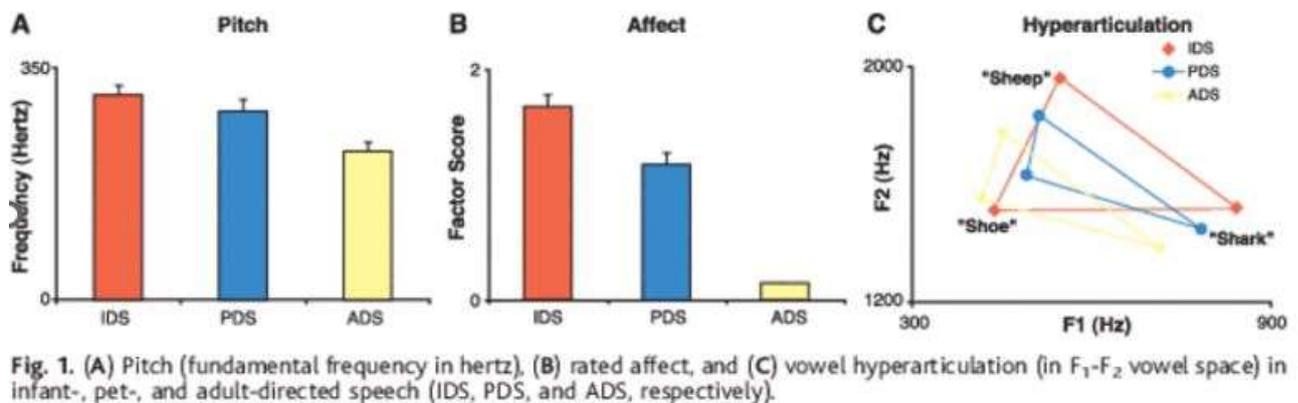


Figura 4

Passando invece alla direzione opposta osserviamo per concludere alcuni aspetti dell'adattamento del cane all'uomo.

I cani, a differenza dei primati o dei lupi, già da cuccioli capiscono l'*intenzionalità comunicativa dell'uomo* e sanno interpretare i segnali di comunicazione rivolti a loro. I cani sanno distinguere quando l'uomo ha un'intenzionalità comunicativa e quando invece gli stessi gesti non sono comunicativi o non sono indirizzati a loro.

La domesticazione è intesa da più parti come collegata allo stabilirsi di una mutua comprensione tra cani e umani:

«a differenza di quanto riguarda il rapporto con i lupi, la domesticazione non equivale però ad addestramento. I lupi si dimostrano meno ricettivi alle istruzioni fisiche degli umani anche quando sono stati cresciuti da uno di loro, segno che si tratta di una questione di domesticazione e non di addestramento. [...] I cani sanno leggere i gesti e le espressioni umane molto meglio dei lupi loro parenti selvatici. Quando un umano nasconde del cibo sotto una tazza vicino alla quale ne mette altre due vuote il cane segue le sue istruzioni se l'umano indica la tazza a sinistra lui annusa quella per prima, i lupi tendono invece a ignorare gli umani e a usare il proprio naso» (Meijer 2021: 103).

I cani nel lungo percorso evolutivo della loro domesticazione hanno imparato a *seguire un gesto umano che punta un oggetto*, anche se l'uomo si avvicina a un altro oggetto mentre compie il gesto. Lo studio di Kaminski *et alii* (2011) cerca di studiare empiricamente a quali segnali i cani reagiscono e se sanno distinguere tra segnali comunicativi diretti a loro e segnali non diretti a loro

(Kaminski *et alii* 2011: 223). Gli autori conducono 4 studi sperimentali variando il modo di comunicare col cane (con o senza gesto ostensivo, con contatto visivo, chiamando il cane per nome, di spalle, ecc.) e cambiando il target (cani adulti, oppure cuccioli) per verificare anche se si tratta di un apprendimento che avviene crescendo accanto all'uomo o è ormai acquisito e incluso tra le abilità innate del cane. I risultati mostrano che i cani sono più sensibili al gesto ostensivo che alla direzione dello sguardo. D'altro canto se il gesto avviene senza intenzionalità comunicativa il cane lo riconosce e non segue l'indicazione del gesto. Per cogliere che un gesto ha valore comunicativo è essenziale il contatto visivo tra cane e padrone. «Clearly the most important ostensive cue used by dogs to determine whether a human's act is communicative and whether it is directed specifically to them is eye contact» (Kaminski *et alii* 2011: 231).

I cani possono anche trovare il cibo quando l'umano è di spalle e non c'è contatto visivo, aiutato da altri segni come gesti o la voce; però se manca la percezione di essere i destinatari della comunicazione i cani non si muovono. Sono quindi sensibili all'idea di comunicazione intenzionale da parte dell'uomo.

In alcuni aspetti questi studi rivelano che c'è somiglianza tra la comunicazione uomo-cane e adulto-bambino nei primi mesi di vita (comunicazione diretta dallo sguardo anche nel caso dei bambini) ma ci sono anche chiare differenze. In particolare il cane non acquisisce molti tratti dei processi socio-cognitivi che invece il bambino utilizza.

Altri studi (Teglas *et alii* 2012) hanno osservato la *capacità dei cani di seguire lo sguardo dell'uomo*. Questa capacità (sviluppata anche dai bambini nel primo anno di vita) mostra che il cane ha consapevolezza che le persone intendono guardare le cose e implica che i cani sono in grado di utilizzare lo sguardo come mezzo per scoprire cosa interessa agli altri.

Infine citiamo uno studio del 2020 (Koyasu *et alii* 2020) che ribadisce che nell'adattamento cane-uomo il cane non solo interpreta ciò che l'uomo gli comunica, ma una parte importantissima della comunicazione e interazione serve a costruire il legame con l'uomo. Studiando la comunicazione di sguardi tra umani e cani/gatti lo studio mostra che la convivenza tra umani e animali si basa soprattutto sulla comunicazione non verbale. In particolare è lo sguardo ad avere un'importanza centrale non solo nel costruire la comunicazione interspecifica ma anche per costruire la connessione emotiva reciproca, cioè per contribuire alla formazione del legame.

Infine gatti e cani “sfruttano” i segnali forniti dall'uomo per ottenere informazioni sulla localizzazione del cibo. Più in generale hanno sviluppato entrambi – cani e gatti – una comunicazione ‘adattiva’ che ha fornito le basi per una coesistenza mutuamente vantaggiosa con gli umani.

Per concludere citiamo le ricerche di Ilyena Hirskyj-Douglas (Università di Glasgow) che sta costruendo un'applicazione per l'interazione cane-uomo utilizzando il computer (dog-to-human video caller) e più in generale si occupa di progetti tesi a costruire internet a misura dei cani (dog-to-dog internet) e a aumentare l'accessibilità a Internet da parte dei cani¹⁴.

5. Conclusioni

A conclusione del nostro contributo torniamo sui quesiti iniziali. Crediamo di aver mostrato in che modo l'interesse dei linguisti per la comunicazione animale sia stato inizialmente coltivato in direzione comparativa e in relazione all'interesse per una definizione delle proprietà specifiche delle lingue verbali rispetto alle forme di comunicazione presenti in altre specie viventi.

Abbiamo poi indicato in alcuni snodi della storia linguistica internazionale e nazionale il determinarsi di un disinteresse per tali studi (Chomsky e Eco).

Infine abbiamo mostrato come con lo sviluppo dell'etologia cognitiva la ricchezza degli studi sulla comunicazione e la cognizione nelle altre specie animali abbia evidenziato la necessità e utilità di rimettere al centro dell'interesse dei linguisti la comunicazione animale.

Per concludere abbiamo individuato nel campo della comunicazione interspecifica un ricco e promettente ambito di studi interdisciplinare rilevante per i linguisti. In particolare le ricerche recenti sulla comunicazione animale condotte in altri ambiti disciplinari hanno evidenziato una serie di elementi che potrebbero essere significativi anche per lo studio delle lingue verbali.

Dal confronto con la comunicazione animale i linguisti possono ricavare elementi che: completano la conoscenza del nostro linguaggio e contribuiscono a mettere in discussione la sua unicità; danno rilievo alla comunicazione non verbale, con particolare attenzione alla comunicazione gestuale; riportano in auge i discorsi sull'origine e l'evoluzione del linguaggio umano; contribuiscono al dibattito sul post-umano e sui diritti degli animali riportando l'attenzione sulle capacità comunicative, cognitive e sociali delle altre specie animali; migliorano la propria relazione con le altre specie; contribuiscono a una visione meno antropocentrica della specie umana e più in armonia con l'ambiente naturale.

La scoperta dell'affettività e di una teoria della mente anche negli animali non consentono più di ignorare la dimensione giuridica e etica in riferimento agli animali: «Riflettere sui linguaggi degli animali e sui nostri scambi comunicativi con loro può aiutarci a dar forma a nuove comunità e relazioni, e a farci assumere uno sguardo critico sulla posizione degli animali nella nostra società» (Meijer 2021: 18).

¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=-Nvd2m7Jntw&list=PLZSGtrYNU3ISS2sxTyrYNfD3J-xRso7G&index=6>

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bakker, Karen. 2023. *La lingua delle api*. «Internazionale». 1514: 61-66

Ben Aderet, Tobey – Gallego-Abenza, Mario – Reby, David – Mathevon, Nicolas 2017. *Dog-directed speech: why do we use it and do dogs pay attention to it?*. «Proceedings Biological Sciences». 284. DOI:10.1098/rspb.2016.2429

Burnham *et alii* 2002. *What's new, Pussycat? On talking to Babies and Animals*. «Science». 296: 1435

Call, Joseph – Tomasello, Micheal 2008. *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later*. «Trends in Cognitive Sciences». 12/5: 187-192

Coon, Kathy. 1977. *The dog intelligence test*. New York

de Waal, Frans B.M. – Ferrari, Pier Francesco. 2010. *Towards a Bottom-Up Perspective on Animal and Human Cognition*. «Trends in Cognitive Sciences». 14/5: 201-207

Deacon, Terence W. 2001. *La specie simbolica. Coevoluzione di linguaggio e cervello*. Roma

Doolittle, Hilda. 1956. *Tribute to Freud*. New York

Eco, Umberto. 1975. *Trattato di semiotica generale*. Milano

Epley, Nicholas – Waytz, Adam – Cacioppo, John T. 2007. *On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism*. «Psychological Review». 114, 4: 864-886

Epley, Nicholas – Schroeder, Juliana – Waytz, Adam. 2013. *Motivated Mind Perception: Treating Pets as People and People as Animals*, in *Objectification and (de)humanization: 60th Nebraska symposium on motivation*. S. J. Gervais (ed.). 127-152. New York DOI: 10.1007/978-1-4614-6959-9_6

Epley, Nicholas. 2018. *A Mind like Mine: The Exceptionally Ordinary Underpinnings of Anthropomorphism*. «JACR». 3, 4. Published online August 22, 2018. <http://dx.doi.org/10.1086/699516>

Erickson, Deborah L. 2011. *Intuition, telepathy, and interspecies communication*. «NeuroQuantology». 9,1: 145-152

Fine, Aubrey H. (ed.). 2015⁴. *Handbook on Animal-Assisted Therapy. Foundations and Guidelines for Animal-Assisted Interventions*. Amsterdam

Fitch, W. Tecumseh – Hauser, Marc D. – Chomsky, Noam. 2005. *The evolution of the language faculty: clarifications and implications*. «Cognition», 97(2): 179-210. (doi: 10.1016/j.cognition.2005.02.005)

Genosko, Gary. 1998. *Undisciplined Theory*. Londra

- Gensini, Stefano. 2013. *Linguaggio e mente fra umani e (altri) animali: un tema di confine*, in *Nuovi dialoghi sulle lingue e sul linguaggio*. Grandi, Nicola (cur.): 17-34. Bologna
- Gensini, Stefano. 2019. *Comunicazione animale e 'soglia' semiotica: Un tema da ripensare?*. «Syzetesis». VI/2: 341-362
- Grandi, Nicola. 2013. *Introduzione*, in *Nuovi dialoghi sulle lingue e sul linguaggio*. Grandi, Nicola (cur.): 9-14. Bologna
- Hauser, Marc D. – Chomsky, Noam – Fitch, Tecumseh. 2002. *The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?*. «Science». 298: 1569-1579
- Hirsh-Pasek, Kathy – Treiman, Rebecca. 1982. *Doggerel: motherese in a new context*. «Journal of Child Language». 9,1: 229-237
- Hockett, Charles F. 1960. *The Origin of Speech*. «Scientific American». 203: 88-111
- Hockett, Charles F. – Altmann, Stuart A. 1968. *A note on design feature*, in *Animal Communication*. Sebeok, Thomas A (ed.). 61-72. Bloomington
- Kaminski, Juliane – Schulz, Linda – Tomasello, Michael. 2012. *How dogs know when communication is intended for them*. «Developmental Science». 15:2, 222–232
- King, Barbara J. 2019. *Deception in the Wild*. «Scientific American». 321, 3: 50-54.
<https://www.scientificamerican.com/article/deception-in-the-animal-kingdom/>
 doi: 10.1038/scientificamerican0919-50
- Koyasu, Hikari – Kikusui, Takefumi – Takagi Saho, Nagasawa Miho. 2020. *The Gaze Communications Between Dogs/Cats and Humans: Recent Research Review and Future Directions*. «Frontiers in Psychology». 11: 1-8
- Masin, Simone. 2013. *Comunicazione acustica e sviluppo di codici comunicativi nell'uomo e negli altri animali*, in *Nuovi dialoghi sulle lingue e sul linguaggio*. Grandi, Nicola (cur.). Bologna: 35-45
- Meijer, Eva. 2021 [2017]. *Linguaggi animali. Le conversazioni segrete del mondo vivente*. Milano
- Miller, Neal E. – Dollard, John. 1941. *Social learning and imitation*. New Haven
- Mitchell, Robert. 2001. *Americans' talk to dogs: Similarities and differences with talk to infants*. «Research on Language and Social Interaction». 34:183–210
- Mitchell, Robert – Edmonson, Elizabeth. 1999. *Functions of repetitive talk to dogs during play: Control, conversation, or planning?*. «Society and Animals». 7: 55–58
- Molnar, Michael. 1992. *The Diary of Sigmund Freud, 1929-1939: A Record of the Final Decade*. New York
- Morris, Charles. 1946. *Signs, Language and Behavior*. New York
- Pinker, Steven. 1994. *The language instinct*. London-New York

- Plotnik, Joshua M. – de Waal, Frans B.M. – Reiss, Diana. 2006. *Self-recognition in an Asian elephant*. «Proceedings of the National Academy of Sciences». 103, 45: 17053-17057
- Premack, David – Woodruff, Guy. 1978. *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?*. «Behavioral and Brain Sciences». 1,4: 515-526
- Reiss, Diana – Marino, Lori. 2001. *Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: A case of cognitive convergence*. «Proceedings of the National Academy of Sciences». 98, 10: 5937-5942
- Remick, Helen. 1976. *Maternal speech to children during language acquisition*, in *Baby talk and infant speech*. von Raffler-Engel, Walburga – Lebrun, Yvan (eds). Amsterdam
- Rodriguez, Kerry E. – Herzog, Harold – Gee, Nancy .R. 2021. *Variability in Human-Animal Interaction Research*. «Frontiers in Veterinary Science». 7, Article 619600. www.frontiersin.org
- Saussure, Ferdinand de. 1916. *Cours de linguistique generale*. Parigi (trad. it. [1967, 1970, 1972]. *Corso di linguistica generale*, a cura di Tullio De Mauro. Roma-Bari).
- Sebeok, Thomas A. *et alii*. 1964 (eds.). *Approaches to Semiotics*. The Hague
- Sebeok, Thomas A. 1965. *Animal Communication*. «Science». 147: 1006-1014
- Sebeok, Thomas A. 1968a. *Zoosemiotics*. «American Speech». 43/2: 142-144
- Sebeok Thomas A. (ed.). 1968b. *Animal Communication: Techniques of Study and Result of Research*. Indianapolis (trad. it. [1973]. *Zoosemiotica. Studi sulla comunicazione animale*. Milano)
- Serpell, James A. 2003. *Anthropomorphism and anthropomorphic selection: beyond the 'cute response'*. «Society & Animals». 11: 83-100
- Virue's-Ortega, Javier – Buéla-Casal, Gualberto. 2006. *Psychophysiological Effects of Human-Animal Interaction. Theoretical Issues and Long-Term Interaction Effects*. «The Journal of Nervous and Mental Disease». 194, 1: 52-57
- Wilson Cindy C., Barker, Sandra B. 2003. *Challenges in Designing Human-Animal Interaction Research*. «American Behavioral Scientist». 47,1: 16-28. DOI: 10.1177/000276420325520

La relazione uomo-animale: la prospettiva dei “Critical Animal Studies” e dei “Critical Animal and Media Studies”

The human-animal relationship: the perspective of “Critical Animal Studies” and “Critical Animal and Media Studies”

di Rebeca Andreina Papa

Abstract: Il contributo vuole proporre una riflessione sul ruolo dei media nella rappresentazione della relazione uomo-animale, a partire dalla cornice teorica dei *Critical Animal and Media Studies*. La relazione uomo-animale è diventata oggetto di studio sociologico a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, quando anche le scienze sociali hanno iniziato a riflettere sulla “questione animale” e sulle implicazioni dello sfruttamento degli animali non umani, considerati come “oggetti” e non come “soggetti” dotati di una loro dignità (*Critical Animal Studies*). In continuità con tali riflessioni, e dopo aver ripercorso brevemente alcuni dei principali filoni di studi delle scienze sociali sulla relazione uomo-animale, si vedrà in che modo i *Critical Animal and Media Studies* hanno indagato il ruolo dei media nel riprodurre e giustificare le dinamiche sociali di oppressione degli animali da parte degli esseri umani.

Abstract: The paper aims to propose a review on the role of the media in the representation of the human-animal relationship, starting from the theoretical framework of *Critical Animal and Media Studies*.

The human-animal relationship has become an object of sociological studies since the last decades of the last century, when social sciences also began to reflect on the “animal advocacy” and on the implications of the mistreatment of non-human animals, considered as “objects” and not as “subjects” endowed with their own dignity (*Critical Animal Studies*). In continuity with these reflections, and after briefly reviewing some of the main strands of social science studies on the human-animal relationship, we will see how *Critical Animal and Media Studies* have investigated

the role of the media in reproducing and justifying the social dynamics of our mistreatment of other animals.

Parole chiave: Critical Animal and Media Studies - Critical Animal Studies - specismo-antropocentrismo - questione animale

Key words: animal advocacy - anthropocentrism - Critical Animal and Media Studies - Critical Animal Studies - speciesist

a Stella

1. Scienze sociali e relazione uomo-animale

Le scienze sociali, per buona parte della loro storia, hanno assunto una visione antropocentrica di ciò che possa essere considerato e studiato come fenomeno sociale. Partendo da questa prospettiva, gli studi sulla società e le relazioni sociali hanno tendenzialmente trascurato un aspetto centrale che caratterizza la condizione di ogni individuo, ovvero il rapporto degli esseri umani con le altre forme di vita del pianeta e, in particolar modo, con gli animali non umani.

Eppure, da sempre la vita sociale dell'uomo e la sua stessa sopravvivenza è stata condizionata dalla presenza degli animali e dal rapporto instaurato con questi ultimi.

In Italia, dal 2015 al 2022, il numero di persone che ha deciso di accogliere in famiglia più di un animale domestico è raddoppiato. Secondo il Rapporto Eurispes del 2023, il 32,7% degli italiani vive con un animale (il 42% degli intervistati ha scelto una cane, mentre il 34,4% ha accolto nella propria casa un gatto)¹. Nella sua indagine consueta sulle abitudini degli italiani, l'Eurispes ha fotografato una società sempre più attenta ai bisogni degli animali e i cui individui si relazionano quotidianamente con un animale domestico.

La Convenzione europea per la «Protezione degli animali da compagnia», approvata a Strasburgo il 13 novembre 1987, ratificata dall'Italia dopo oltre vent'anni (con la legge del 4 novembre 2010, n. 201), afferma solennemente l'importanza degli animali da compagnia per il loro importante contributo alla qualità della vita umana, riconoscendo il loro valore per la società.

Nonostante l'importanza che da sempre gli animali hanno avuto nella vita sociale degli individui, la disciplina sociologica ha però taciuto per molto tempo sul tema della relazione uomo-animale (Nibert 2003; Peggs 2013; Wrenn 2016), occupandosi di animali prevalentemente come cibo o in riferimento alle problematiche ambientali, ovvero sempre come “oggetti” e quasi mai come

¹ Rapporto Eurispes 2023: <https://eurispes.eu/wp-content/uploads/2023/05/sintesi-rapporto-italia-2023.pdf>

“soggetti” dotati di una loro autonomia (Wrenn 2016). Le scienze sociali, inoltre, inizialmente, hanno privilegiato nei loro studi una prospettiva fondata sul concetto di “discontinuità” tra uomini e animali e a causa di ciò la stessa sociologia ha per lungo tempo trascurato l’importanza, anche sociale, della loro relazione.

Per la precisione, a partire dal diciannovesimo secolo, alcuni sociologi avevano iniziato ad includere nelle loro riflessioni il ruolo degli animali nella vita degli individui; si trattava però di ricerche, spesso, poco rigorose da un punto di vista scientifico. Ad esempio, Harriet Martineau (1865), comunemente riconosciuta come la prima sociologa donna, studiò i problemi causati dai cani selvatici nelle aree urbane². Successivamente, però, la sociologia del primo Novecento ha continuato ad ignorare lo studio degli animali come attori sociali (Sanders 2006).

Sebbene George Herbert Mead (1962) facesse spesso riferimento nei suoi scritti agli animali non umani, questi ultimi erano considerati dallo studioso unicamente da una prospettiva antropocentrica, in quanto la descrizione del comportamento degli animali era per il sociologo un semplice pretesto su cui costruire il suo modello di azione umana. Infatti, nel gettare le basi intellettuali di quello che sarebbe poi diventato l’interazionismo simbolico, Mead sosteneva che, sebbene gli animali fossero “esseri sociali”, le loro interazioni comportavano solo una primitiva e istintiva “conversazione di gesti”, come, ad esempio, il ringhio del cane (ibidem). Secondo Mead (1962), dunque, l’idea che gli animali non umani avessero anch’essi una vita mentale, emotiva e sociale sofisticata era il frutto di una pura proiezione antropomorfa.

«We, of course, tend to endow our domestic animals with personality, but as we get insight into their conditions, we see there is no place for this sort of importation of the social process into the conduct of the individual. They do not have the mechanism for it—language. So, we say that they have no personality; they are not responsible for the social situation in which they find themselves... We put personalities into the animals, but they do not belong to them. And yet the common attitude is that of giving them just such personalities as our own. We talk to them and in our talking to them we act as if they had the sort of inner world that we have» (Mead 1962, in Sanders 2006: 3).

Prima ancora di Mead, anche Max Weber (1947) aveva riconosciuto la possibilità di includere gli animali nell’analisi sociologica, ma nonostante ciò l’orientamento antropocentrico di Mead influenzò per lungo tempo le scienze sociali con una conseguente mancanza di attenzione del pensiero sociologico al tema del rapporto uomo-animale, almeno fino all’ultimo quarto del XX

² La sociologa pubblicò un editoriale sul “Daily News” del 19 maggio 1865. Per l’attribuzione di questo editoriale, in origine privo di titolo e firma, cfr. Arbuckle E.S. 1994. *Harriet Martineau in the London Daily News*, New York.

secolo (Sanders 2006). L'unica voce dissidente che rifiutò la prospettiva di Mead fu quella del sociologo Read Bain, suo collega presso l'Università di Chicago, il quale criticò l'antropocentrismo della sociologia e sostenne la necessità di una vera e propria "sociologia animale" (ibidem).

Alcuni studiosi hanno, poi, attribuito anche al pensiero di Talcott Parsons e alla sua significativa influenza il fatto che per così tanti anni la sociologia non avesse considerato gli animali e la relazione uomo-animale un oggetto di studio di proprio interesse. Lo studioso, infatti, riteneva che la socialità fosse prerogativa degli esseri umani e che la teoria dell'azione sociale non potesse spiegare l'azione non umana (Koop-Monteiro 2021).

Bisognerà, dunque, aspettare ancora molti anni affinché gli animali fossero nuovamente presi in considerazione, ovvero quando Clifton Bryant (1979), in un suo articolo, lanciò un appello ai sociologi affinché prestassero seria attenzione a quella che definiva la "connessione zoologica".

«sociologists, among the practitioners in most of the behavioral sciences and many of the humanities, have been singularly derelict in their failure to address the zoological component in human interactions and attendant social systems. We have tended not to recognize, to overlook, to ignore, or to neglect . . . the influence of animals, or their import for, our social behavior, our relationships with other humans, and the directions which our social enterprise often takes» (Bryant 1979, in Sanders 2006: 3).

A partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, finalmente, gli studi sul rapporto uomo-animale hanno acquisito una significativa legittimità nell'ambito della sociologia, soprattutto quando nel 2002, dopo anni di richieste è stata istituita la sezione "Animals and Society" all'interno dell'*American Sociological Association* (Nibert 2003).

1.1. Scienze sociali e animali: alcune aree di studio

Molti studi sociologici sul rapporto uomo-animale fanno riferimento alla teoria del conflitto e si concentrano sullo sfruttamento degli animali da parte degli esseri umani, mettendolo in relazione con altre forme di disuguaglianza sociale perpetrati all'interno della struttura sociale. Questo è uno dei filoni più proliferi negli studi sugli animali nell'ambito delle scienze sociali ed è quello che, come si vedrà, darà vita ai cosiddetti *Critical Animal Studies*, le cui peculiarità verranno affrontate nel prossimo paragrafo. Ma nelle scienze sociali, come sottolinea Sanders (2006), gli animali sono stati studiati anche a partire da ulteriori e diverse prospettive. A seguire, si proverà a sintetizzarne alcune:

- Il rapporto degli individui con i propri animali domestici: questo filone di studi ha prodotto molte ricerche, fin da quando i primi sociologi interessati agli animali hanno elaborato riflessioni e

analisi a partire dalla loro personale esperienza con il proprio animale domestico. Tali studi sono stati affrontati soprattutto da sociologi provenienti dalla prospettiva dell'interazionismo simbolico e si sono prevalentemente concentrati su una critica diretta dell'antropocentrismo di Mead, che non teneva conto, come già sottolineato, delle peculiarità specifiche degli animali. Esempi sono la ricerca di Clinton Sanders (2003) sui proprietari di cani, lo studio di Gene Myers (1998) sulle interazioni tra bambini e animali in un programma prescolare e il libro di Janet e Steven Alger (2003) su un rifugio per gatti (Sanders 2006). Questi autori esaminano soprattutto le seguenti tematiche: l'intersoggettività che emerge quando le persone interagiscono abitualmente con gli animali, il processo attraverso il quale gli esseri umani costruiscono una comprensione dell'individualità, dell'emotività e dell'identità degli altri animali e il modo in cui la relazione con gli animali modella le identità degli uomini. In questo filone, inoltre, molti studi hanno anche esaminato le interazioni fra animali e individui con disabilità, come ad esempio le persone con l'Alzheimer o affette da gravi disabilità fisiche e mentali.

- La rappresentazione degli animali da parte dei media: negli anni, si sono moltiplicate le ricerche sociologiche che hanno usato come metodo l'analisi del contenuto. Tale metodologia è stata applicata, ad esempio, alle pubblicità televisive e ai film, allo scopo di studiare i modelli di rappresentazione culturale degli animali (Sanders 2006). All'interno di questo filone di ricerche si inseriscono anche i *Critical Animal and Media Studies*, la cui prospettiva verrà approfondita più avanti.

- La relazione uomo-animale nei contesti professionali: sono molti gli studi sociologici che hanno esaminato anche l'esperienza dei lavoratori coinvolti in contesti occupazionali legati agli animali. Alla fine degli anni '80, è stato Arnold Arluke ad inaugurare questo filone di studi, attraverso la pubblicazione di un suo articolo del 1988, basato su una ricerca etnografica condotta nei laboratori biomedici (Arluke 1988). L'articolo di Arluke ha gettato le basi per un tema che è diventato centrale nel settore: la dicotomia tra gli animali cosiddetti "domestici o d'affezione" e quelli considerati come "oggetti funzionali" per gli esseri umani, e l'impatto di questa differenziazione sul modo in cui gli animali vengono trattati. A questo proposito, Ellis Colter (2020) indaga le dinamiche attraverso cui gli allevatori sperimentano ruoli contraddittori di "cura" e "sfruttamento" nei confronti degli animali che allevano (Koop-Monteiro 2021).

- Il ruolo degli animali nelle relazioni fra gli individui e in riferimento all'identità del soggetto: anche il tema dell'impatto della presenza di un animale sull'esperienza sociale e sull'identità di una persona è diventato un importante argomento di ricerca per quel ramo della sociologia interessata alle relazioni uomo-animale. Le basi per questi studi sono state gettate da Peter Messent (1983). Il sociologo ha osservato le persone che passeggiavano in un parco di Londra, riscontrando come

quelle accompagnate da cani fossero significativamente più propense nel parlare con gli estranei incontrati, rispetto a quelle che erano sole (Sanders 2006).

- Animali e movimenti sociali: un'altra area di ricerca molto popolare, alla quale i sociologi interessati alle questioni animali hanno proficuamente lavorato, è quella correlata ai movimenti sociali. In questo caso, l'attenzione si è concentrata sul movimento per i diritti degli animali. Quest'ultimo, nelle scienze sociali è stato spesso messo in relazione con le proteste eco-femministe e con le riflessioni incentrate sulla presunta relazione tra la violenza sugli animali e quella tra gli esseri umani (ibidem).

2. La “questione animale” e le scienze sociali: i *Critical Animal Studies*

Le scienze sociali hanno iniziato ad occuparsi in modo sistematico del rapporto uomo-animale nella modernità, a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso, soprattutto quando hanno iniziato a porre al centro della loro riflessione “la questione animale”. Sotto la spinta di istanze morali (Nibert 2003; Peggs 2012) ed etico-politiche, anche la sociologia ha così iniziato a dare il suo contributo sistematico all'ambito pluridisciplinare degli *Human-Animal Studies*, favorendo un progressivo cambiamento nella percezione sociale degli animali non umani (Malknecht 2021).

Le condizioni di sfruttamento e oppressione di cui sono vittime molte specie negli assetti produttivi delle società, con le relative implicazioni sul piano sociale, politico e culturale, sono state oggetto di studi in particolar modo dei cosiddetti *Critical Animal Studies* (CAS), che ancora oggi portano avanti numerose ricerche in questo ambito, affiancate da un proficuo attivismo in difesa degli animali non umani. I CAS si sono concentrati, in particolar modo, sulle dinamiche sociali dell'oppressione degli animali, intesa come quell'insieme di pratiche discriminatorie e violente, socialmente e legalmente legittimate e in cui le altre specie sono considerate come “oggetti” e non come “soggetti” senzienti dotati di diritti (Freeman 2016; Malknecht 2021).

Biologi evuzionisti, etologi cognitivi e neuroscienziati sociali hanno fornito, in numerosi studi, prove sulla capacità degli animali non umani di provare sofferenza psichica e fisica, di vivere emozioni e di avere una propria coscienza. A partire da tale presupposto, secondo i CAS, l'idea che gli interessi umani siano superiori a quelli degli altri animali non è più difendibile, né dal punto di vista etico, né da quello scientifico (Almiron *et alii* 2018).

Già il filosofo utilitarista inglese Jeremy Bentham (1781), in relazione al nostro rapporto con gli animali, sottolineava l'importanza di chiedersi non tanto se gli animali potessero “ragionare” o in qualche modo “parlare”, ma se fossero in grado di “soffrire”. Queste premesse sono alla base delle numerose riflessioni elaborate in difesa dei diritti e degli interessi degli animali, da quando lo psicologo Richard Ryder (1975) e i filosofi Peter Singer (1975) e Tom Regan (1983) hanno fondato

il campo di studi dell'“etica animale”, riconoscendo che gli animali non umani hanno un valore intrinseco in quanto soggetti senzienti e sono quindi meritevoli di essere presi in considerazione dagli esseri umani per i loro principali interessi (Almiron *et alii* 2018).

Le prime discipline ad accogliere le riflessioni filosofiche provenienti dall'etica animale sono state proprio la psicologia e la sociologia. Ad esempio, gli psicologi hanno esplorato le dinamiche attraverso cui spesso la nostra empatia verso gli animali non umani viene meno, come la negazione, la routinizzazione, la giustificazione etc., mentre i sociologi, come già sottolineato, hanno indagato principalmente le forme sociali che assumono le nostre relazioni con gli animali non umani e hanno ribadito con forza come le dinamiche di oppressioni degli animali umani e non umani siano strettamente connesse (ibidem).

In questo particolare ambito di studi, il ruolo delle scienze sociali e, nello specifico, dei *Critical Animal Studies* è stato quello di indagare la cornice socio-culturale all'interno della quale le pratiche di oppressione e di maltrattamento degli animali sono legittimate, problematizzandole a partire da nuovi interrogativi di carattere etico e politico (Malknecht 2021).

«We do not wish to suggest that the importance of animals lies only in their contrast to human [...] Rather what we meant is that animal lives are – for better or worst (usually worst) – affected by humans and as such there is a pressing need to examine how and why» (Taylor e Twine 2014, in Malknecht 2021: 467).

I CAS vogliono così mettere in rilievo l'impatto delle azioni umane sul benessere e sulla vita delle altre specie animali. Allo stesso tempo, sostengono l'urgenza di proporre una riflessione sul tema affinché la ricerca sociologica da “sfida intellettuale” diventi anche “sfida morale” (Nibert 2003; Malknecht 2021). La sfida intellettuale raccolta dai CAS è quella di comprendere le dinamiche sociali delle condizioni oppressive che affliggono gli animali e riflettere su come queste si intreccino, talvolta, anche con forme di discriminazione che coinvolgono talune categorie di esseri umani. Alcuni dei temi centrali su cui i CAS hanno orientato le loro riflessioni sono stati, infatti, i processi di categorizzazione e le relazioni di potere improntate a forme di subordinazione, discriminazione, reificazione, sfruttamento, emarginazione e dominio di cui gli animale da sempre sono vittime (Malknecht 2021). Attraverso una maggiore consapevolezza del comportamento sociale degli esseri umani verso le altre specie, si assolve così anche alla “sfida morale”, volta a sensibilizzare la società sulle ingiustizie che quotidianamente gli animali subiscono da parte degli esseri umani.

Molti studi nell'ambito dei *Critical Animal Studies* (CAS), condotti negli ultimi decenni, hanno messo in evidenza come lo sfruttamento da parte degli esseri umani nei confronti delle altre specie maltrattate in molti settori della nostra società, come quello alimentare, della moda, dell'intrattenimento o della ricerca scientifica, fosse sostenuto dall'ideologia etichettata come "specismo" (Nibert 2002) ovvero quell'insieme di idee che pongono la specie umana in una condizione privilegiata e di superiorità rispetto a tutte le altre specie del pianeta (Ryder 1975; Singer 1975). Da una prospettiva sociologica, Nibert (2003) afferma che lo "specismo" non è un semplice pregiudizio, ma una vera e propria ideologia che, come il razzismo, il sessismo, il classismo e altri "ismi", si basa su un insieme di credenze socialmente condivise che legittimano uno specifico ordine sociale. A tale proposito, lo studioso rielabora la teoria dei gruppi minoritari, ridefinendola "teoria dei gruppi oppressi", allo scopo di sottolineare proprio come le forme di oppressione degli esseri umani e degli altri animali si intreccino e influenzino a vicenda (Koop-Monteiro 2021).

3. Dai "Critical Animal Studies" ai "Critical Animal and Media Studies"

Ispirandosi ai *Critical Animal Studies*, i *Critical Animal and Media Studies* (CAMS) si pongono come obiettivo quello di indagare il modo in cui i media, attraverso le loro rappresentazioni, rispecchiano e allo stesso tempo rafforzano, in maniera implicita o esplicita, i sistemi di sfruttamento e maltrattamento degli animali. In questo modo i CAMS, a partire dalla consolidata prospettiva del *Critical Media Studies*, puntano a svelare le modalità attraverso cui i media legittimano le relazioni di potere che sono alla base dello sfruttamento degli animali e, quindi, i meccanismi di produzione del consenso. Così come gli Studi Critici sui Media hanno come obiettivo «the analysis of the repressive role of the media and how they shape the lives of repressed individuals and groups» (Fuchs 2011, in Malknecht 2021: 469), così i CAMS si propongono di smascherare il "ruolo repressivo dei media", mostrando come questi condizionino la vita degli animali, legittimando, attraverso rappresentazioni stereotipate e piene di pregiudizi, le violenze che gli animali subiscono da parte degli uomini.

Secondo i CAMS, la violenza che l'uomo esercita sugli altri animali è il risultato di un consenso pubblico sostenuto da un sistema di valori moralmente specista. Tale sistema valoriale alimenta i media e allo stesso tempo è rafforzato da essi. I CAMS vogliono, dunque, dimostrare come i media non rispecchino semplicemente i valori e gli atteggiamenti esistenti nella società. Al contrario, i contenuti mediali sono strategicamente pensati e consapevolmente manipolati da chi detiene il potere, con l'obiettivo di rafforzarlo. I prodotti dei media sono in grado di influenzare la nostra

“agenda” su ciò che dobbiamo ritenere importante e raramente, denunciano i *Critical Animal and Media Studies*, tale agenda è a favore degli animali (Freeman 2016; Wreen 2017).

3.1. Alcune ricerche nell’ambito dei *Critical Animal and Media Studies*

I primi autori delle scienze umane a includere l’analisi dei media negli approcci CAS, i cosiddetti studiosi proto-CAMS, hanno indagato le modalità di rappresentazione degli animali nell’arte, nel cinema e nella cultura visiva, al fine di studiare il ruolo svolto dall’uso del linguaggio dei media nel legittimare e oscurare l’oppressione sugli animali. Dopo questi studi pionieristici, le prime ricerche dei CAS si sono concentrate principalmente sui media audiovisivi e sugli animali “selvatici” (Almiron *et alii* 2018). I CAMS hanno poi ampiamente criticato la rappresentazione degli animali non umani in riferimento a diverse tipologie di contenuti mediatici e media, fra cui la pubblicità, i film hollywoodiani, la carta stampata, i giochi online, i programmi televisivi di intrattenimento e i social media (Almiron *et alii* 2018).

Finora, la ricerca internazionale sulla rappresentazione degli animali nei film, nei notiziari, nella pubblicità e nella letteratura ha mostrato una sistematica alterazione, manipolazione e censura del mondo animale e una certa arbitrarietà nel racconto mediatico, quasi sempre costruito all’interno di cornici di relazioni di potere, in cui gli animali sono prevalentemente trattati come simboli, animali domestici, parassiti, prede, cibo, pericolo, a seconda della convenienza umana (*ibidem*).

Gli studi sulle rappresentazioni mediatiche degli animali che vivono in “natura”, cosiddetti selvatici, hanno messo in evidenza, invece, come il nostro sguardo su di loro sia caratterizzato da una sorta di *voyeurismo* che rafforza il nostro ethos antropocentrico (Malamud 2012; Almiron *et alii* 2018), a cui si affianca «l’illusoria costruzione degli animali selvatici come star del cinema», nelle pubblicità di Hollywood» (Molloy 2011, in Almiron *et alii* 2018: 5). Gli animali sono poi spesso rappresentati anche per mettere in evidenza la bellezza. Il più delle volte il loro essere “carini” è raccontato in un modo femminilizzato e dispregiativo: «gli animali carini sono come bionde stupide» (Malamud 2016, in Almiron *et alii* 2018: 5). A questo proposito, Cole e Stewart (2014) hanno coniato il termine *cutification* per indicare uno stile di rappresentazione mediatica degli animali progettato per suscitare empatia e il coinvolgimento affettivo dei bambini, al fine però di distrarli contemporaneamente dalle oppressioni e dai maltrattamenti che gli animali subiscono da parte degli uomini (Almiron *et alii* 2018).

Una categoria di animali sottorappresentata dai media è quella utilizzata nei laboratori scientifici, tranne che in rarissime eccezioni, come ad esempio fatti di cronaca eclatanti. Diverse ricerche sulle rappresentazioni mediatiche degli animali d’allevamento, invece, rivelano quanto questi ultimi siano mercificati e inquadrati nei frame degli interessi economici, mentre la loro individualità, le

loro emozioni e soprattutto la loro sofferenza sono trascurate nelle pratiche discorsive dei notiziari, le cui politiche editoriali sono essenzialmente allineate con la prospettiva e gli interessi dell'industria agro-alimentare (Almiron *et alii* 2018).

Esiste poi un forte legame fra i *vegan studies* e i CAMS. Questi, ad esempio, hanno anche studiato la rappresentazione mediatica del veganismo, mostrando come la tendenza generale dei media sia quella di banalizzarne la scelta vegana, associandola ad uno stile di vita consumistico, nel migliore dei casi, o presentandola come scelta eccentrica, ridicola o pericolosa nel peggiore dei casi; il fenomeno, comunque, non è mai inquadrato nel frame dell'attivismo animale (Cole e Morgan 2011; Almiron *et alii* 2018).

Negli ultimi anni, gli studi che hanno analizzato le rappresentazioni mediatiche delle questioni animali, in riferimento alle attività dei sostenitori degli animali sui media, hanno preso in considerazione anche l'ambiente online.

Le ricerche sulle attività digitali dei sostenitori degli animali si sono concentrate soprattutto sugli Stati Uniti e su altri paesi anglofoni. In Italia, il primo studio approfondito sull'*animal advocacy* italiana è stato condotto da Bertuzzi (2018) e ha messo in evidenza come la maggior parte delle attività online, realizzate negli ultimi anni dagli attivisti per gli animali, sia consistita, principalmente, in *mail bombing* e petizioni online (Righetti e Bertuzzi 2020).

Altri interessanti filoni di ricerca nell'ambito dei *Critical Animal and Media Studies* hanno indagato il rapporto fra capitalismo, patriarcato e lo sfruttamento degli animali a scopo alimentare (Almiron *et alii* 2018). Tali ricerche hanno messo in evidenza potenziali legami fra la cosiddetta "cultura del fast food" e le ideologie volte a giustificare forme di sessismo, classismo e specismo, perpetuate anche dai media.

Un caso di studio interessante sul rapporto tra le rappresentazioni mediatiche e lo sfruttamento capitalistico degli animali è fornito da una ricerca di Stewart e Cole (2009). Gli studiosi hanno indagato le relazioni tra fast-food e film hollywoodiani come, ad esempio, "Il Re Leone". Hanno così messo in evidenza come l'uso delle rappresentazioni di animali del film d'animazione sulle confezioni dei prodotti dei fast-food e sui giocattoli in omaggio per bambini nei McDonald's, avessero l'effetto di fungere da distrattori per l'empatia dei bambini, incanalando la loro attenzione e il loro coinvolgimento affettivo sui finti animali del cartoon, invece che sugli animali reali uccisi che si apprestavano a mangiare (Almiron *et alii* 2018).

In riferimento al rapporto fra capitalismo e rappresentazioni mediatiche degli animali, Taylor (2016) sottolinea come la generale assenza di copertura mediatica riguardante la violenza sistemica esercitata dagli uomini sugli animali sia perfettamente in linea, da un punto di vista ideologico, con la complicità e gli interessi dei media nel diffondere, rafforzare e giustificare l'ideologia

capitalistica. Secondo l'autore, infatti, il capitalismo dipende in larga misura dall'uccisione degli animali per generare i propri profitti (Almiron *et alii* 2018). Quello degli allevanti intensivi, della produzione e del consumo di carne è, infatti, un settore fondamentale della nostra economia capitalista.

Autori come Adams (1990) e Dunayer (2001) nelle loro ricerche, hanno messo in evidenza, invece, come lo sfruttamento sessuale delle donne e la schiavitù umana siano state modellate sulle pratiche di addomesticamento degli animali e come possano essere considerate una loro estensione. Tali autori hanno sottolineato come la pubblicità e i notiziari, attraverso l'uso ben studiato di immagini e di un determinato linguaggio, svelassero un legame sottile fra la violenza di genere, forme di maschilismo e lo sfruttamento degli animali (Almiron *et alii*. 2018).

3.2. *Animale e media: due paradigmi a confronto*

È possibile affermare che la rappresentazione mediale degli animali non umani segue, generalmente, due possibili e diversi paradigmi.

Secondo un *paradigma discontinuista* tra mondo animale e mondo umano la nozione di animale si contrappone a quella degli uomini. A partire da questa prospettiva, il comportamento animale è associato per lo più all'istinto, mentre quello umano a sentimenti e razionalità. Nella rappresentazione mediatica tale paradigma si traduce generalmente in una narrazione in cui le specie animali sono contrapposte agli esseri umani e sono degne di attenzione solo nel momento in cui costituiscono un "problema" o una "minaccia" per gli uomini. Si pensi, in questo caso, al recente fatto di cronaca dell'uomo aggredito (probabilmente) da un orso in Trentino. La notizia che risale al 5 aprile 2023 ha trovato ampio spazio sui media, scatenando un acceso dibattito pubblico. Oppure si consideri il "problema" dell'arrivo dei cinghiali nelle periferie delle città, dovuto ad una riproduzione ormai fuori controllo di questa specie, o ancora agli episodi di aggressioni da parte di cani nei confronti degli esseri umani. Il racconto mediatico di queste vicende segue una logica specista, poiché l'attenzione rivolta agli animali in questo caso è legata alla questione della sopravvivenza o del benessere dell'uomo e la rappresentazione mediatica che ne consegue si fonda generalmente su una contrapposizione fra gli esseri umani e la specie animale.

Anche buona parte dei documentari "naturalistici", apparentemente innocui, secondo i *Critical Animal and Media Studies* costruiscono e tendono a rafforzare questa contrapposizione fra uomini e animali, in cui i primi dominano sui secondi, proponendo narrazioni che sono in gran parte pensate per soddisfare desideri e curiosità umani e rafforzare, quindi, la disuguaglianza tra le specie (Malamud 2016; Wreen 2017).

Secondo un *paradigma improntato alla continuità* del mondo umano con quello degli altri animali «si procede ad attribuzioni arbitrarie ad altre specie di sentimenti, pensieri e comportamenti umani che tendono ad antropomorfizzare l'animale non umano» (Malknecht 2021: 470). In questo caso le rappresentazioni mediatiche degli animali si fondano sull'*antropomorfizzazione* e quindi sull'attribuzione a questi ultimi di caratteristiche tipicamente umane. Ne consegue una rappresentazione distorta o completamente falsa degli animali non umani, in cui le peculiarità dei comportamenti animali non vengono adeguatamente presi in considerazione. Questa tendenza a costruire l'animale non umano in modo antropomorfo riguarda soprattutto quegli animali con cui gli uomini entrano maggiormente in relazione, gli animali cosiddetti da affezione, che presentano una funzione specifica nella costruzione ed estensione del sé dei proprietari (Sanders 1990; Malknecht 2021). Tale modalità di racconto mediatico è molto comune anche per quegli animali che hanno sembianze più simili agli uomini, come ad esempio il caso dell'orso. Tornando alla vicenda del runner aggredito in Trentino da un orso, il 5 aprile del 2023, nei racconti giornalistici di tale evento, molti termini linguistici usati per descrivere l'animale, infatti, erano riconducibili ad una sfera tipicamente umana. Si pensi, a tale proposito, al concetto di “colpa” o “punizione” attribuiti all'orso e ripetutamente richiamati dai giornalisti nel raccontare l'accaduto. È evidente che un animale non possa essere ritenuto “colpevole” di un'azione e per questa essere “punito” secondo un sistema di diritto costruito dall'uomo. Tale rappresentazione mediatica ha alla base, quindi, un evidente processo di antropomorfizzazione dell'animale non umano, secondo il paradigma della continuità.

4. L'attivismo per gli animali: le indicazioni dei Critical Animal and Media Studies

Come già sottolineato, uno degli obiettivi dei *Critical Animal and Media Studies* è quello di provare a modificare le dinamiche attraverso cui i media rafforzano l'oppressione, lo sfruttamento e il maltrattamento degli animali da parte degli esseri umani.

Nel 2016 le studiose Debra Merskin e Carrie Freeman hanno pubblicato alcune Linee guida per i produttori di contenuti dei media in riferimento alle aree del giornalismo, della pubblicità, delle pubbliche relazioni e dell'intrattenimento³. Nelle Linee guida si offrono raccomandazioni concrete su come i comunicatori dovrebbero rappresentare gli animali in modo inclusivo, equo, onesto e rispettoso (Freeman & Merskin 2016).

Nello specifico, la missione del documento elaborato dalle due studiose è la seguente:

«We created these style guidelines for media practitioners in the professions of journalism, entertainment media, advertising, and public relations to offer concrete guidance for how to

³ È possibile consultare le Linee guida al sito: www.animalsandmedia.org.

cover and represent nonhuman animals in a fair, honest, and respectful manner in accordance with professional ethical principles. Given the scope of industrialized animal oppression and environmental crisis globally, we believe fellow animals, as sentient living beings, warrant not only increased attention in media and popular culture, but coverage that encourages human society to transform our relationships with various animal species in ways that foster less domination and exploitation and more respect, care, and ecological responsibility. The lives and habitats of the world's animals are largely dependent on the cultural values and worldviews promoted in the media, such as encouraging humans to identify as animals ourselves»⁴.

Per quanto riguarda il mondo dell'informazione, a titolo esemplificativo, nelle Linee guida rivolte ai giornalisti, si sottolinea come sia importante dedicare tempo e spazio alle relazioni tra esseri umani e animali. Si ricorda come la copertura mediatica su questo tema dovrebbe essere costante e non limitata a eventi eccezionali, così da dimostrare come gli animali siano sempre soggetti meritevoli di interesse e attenzione. Inoltre, le questioni animali ed ecologiche non dovrebbero essere solo affrontate da una prospettiva scientifica o economica, come il più delle volte accade, ma anche socioculturale, etica e politica.

Merskin e Freeman (2016) invitano i giornalisti a raccontare il mondo degli animali non umani abbandonando tutti quegli stereotipi fondati su una visione antropocentrica del mondo, secondo la quale tutte le altre specie del Pianeta sono definite in funzione degli interessi umani, come cibo, pericolo, o semplicemente utili all'uomo per l'intrattenimento o per la ricerca scientifica. Tale indicazione si basa sul presupposto secondo cui gli animali non sono considerati esseri viventi dai comportamenti meccanici e istintuali, inferiori all'uomo, ma vengono riconosciuti come veri e propri "individui" con prospettive di vita e emozioni.

I media dovrebbero, inoltre, dedicare spazio all'approfondimento delle complesse interazioni tra gli esseri umani e il mondo naturale, mettendo in discussione i pregiudizi culturali di lunga data nei confronti di alcune specie e evitando di raccontare in modo stereotipato i conflitti fra le specie (es. gatti contro uccelli, cani contro gatti, lupi contro esseri umani etc.). Per una rappresentazione più autentica del mondo animale sarebbe utile, poi, dare voce a professionisti come biologi e etologi (ibidem).

Le studiose, inoltre, non negano l'importanza di raccontare attraverso i media il punto di vista degli esseri umani che cacciano, allevano, o usano gli animali per altri scopi; tale punto di vista, però, dovrebbe essere bilanciato dando spazio anche a fonti e notizie che sostengono e difendono gli interessi dei non umani in una prospettiva antispecista. Ad esempio, la notizia dell'uccisione di massa di mucche, a causa di una malattia, non dovrebbe essere raccontata mettendo in evidenza

⁴ <https://animalsandmedia.org/about/>

unicamente il punto di vista dell'industria agroalimentare o delle autorità di regolamentazione, ovvero solo come perdita economica o problema di salute pubblica, ma dovrebbe essere riportata dai giornalisti considerando anche il punto di vista degli animalisti che si oppongono agli allevamenti intensivi, e quindi come problema di diritti e benessere per gli animali, tanto quanto per gli esseri umani.

Le Linee guida offrono indicazioni anche in riferimento alla rappresentazione da parte dei giornalisti degli eventi che riguardano le organizzazioni e le associazioni che operano in difesa dei diritti degli animali. Tali notizie spesso si fondano sulla spettacolarizzazione, privilegiando il racconto di episodi eclatanti in cui, ad esempio, gli animalisti o gli ambientalisti più radicali compiono azioni di protesta contro le città, talvolta violente e discutibili. In questi casi, le due studiose invitano i giornalisti a non cedere al sensazionalismo, contestualizzando bene gli eventi e considerando la storia delle associazioni anche in un'ottica di risultati ottenuti per la difesa degli animali, a partire dalle molteplici azioni, anche più moderate, messe in atto dalle stesse. In questo modo il pubblico potrà avere un quadro più rappresentativo della diversità dei movimenti animalisti e delle loro motivazioni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alger, Janet – Steven, Alger. 2003. *Cat Culture: The Social World of a Cat Shelter*. Philadelphia

Almiron, Núria – Cole, Matthew – Freeman, Carrie P. 2018. *Critical Animal and Media Studies: Expanding the Understanding of Oppression in Communication Research*. «European Journal of Communication». Vol. 33 (4): 367-380

Arbuckle, Elisabeth. 1994. *Harriet Martineau in the London Daily News*. New York

Arluke, Arnold. 1988. *Sacrificial Symbolism in Animal Experimentation: Object or Pet?*. «Anthrozoös». 2(2): 98–117

Bentham, Jeremy. 2007. *The Principles of Morals and Legislation*. New York

Bertuzzi, Niccolò. 2018. *I movimenti animalisti in Italia. Strategie, politiche e pratiche di attivismo*. Milano

Bryant, Clifton. 1979. *The Zoological Connection: Animal Related Human Behavior*. «Social Forces». 58(2): 399-421

Cole, Matthew – Morgan, Karen. 2011. *Vegaphobia: Derogatory discourses of veganism and the reproduction of speciesism in UK national newspapers*. «British Journal of Sociology». 61(1): 134-153

- Colter, Ellis. 2020. *Breeding, calving, and trafficking in conventional beef production*. «Society & Animals»: 1-19
- Cudworth, Erika. 2016. *A sociology for other animals: analysis, advocacy, intervention*. «International Journal of Sociology and Social Policy». 36(3/4): 242-257
- Debra, Merskin – Carrie, Freeman. 2016. *Animals and Media. A Style Guide for giving voice to the voiceless*. Disponibile al link: <https://animalsandmedia.org/wp-content/uploads/2020/12/Pamphlets-for-AM-guidelines-2020.pdf>
- Dunayer, Joan. 2001. *Animal Equality: Language and Liberation*. New York
- Freeman, Carrie P. 2016. *This little piggy went to press: the American news media's construction of animals in agriculture*, in *Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy*. New York: 169-184
- Fuchs, Christian. 2011. *Foundation of Critical Media and Information Studies*. New York
- Koop-Monteiro Yasmin. 2021. *Including animals in sociology*. «Current Sociology». December 29: First published online December.
Disponibile all'indirizzo: <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/00113921211065492>
- Malamud, Randy. 2012. *An Introduction to Animals in Visual Culture*. New York
- Malamud, Randy. 2016. *Looking at humans looking at animals*, in *Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy*. New York: 154-168
- Malknecht, Ludovica. 2021. *Rappresentare l'alterità di specie. Questione animale e vegan debate nei talk show televisivi italiani*. «Problemi dell'informazione». Fascicolo 3, dicembre: 465-488
- Mead, George Herbert. 1962. *Mind, Self, and Society*. Chicago
- Messent, Peter. 1983. *Social Facilitation of Contact with Other People by Pet Dogs*. «New Perspectives on Our Lives with Companion Animals». Philadelphia: 37-46
- Molloy, Claire. 2011. *Popular Media and Animals*. New York
- Myers, Eugene. 1998. *Children and Animals*. Boulder
- Nibert, David Alan. 2002. *Animal Rights-Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Lanham
- Nibert, David Alan. 2003. *Humans and other animals: sociology's moral and intellectual challenge*. «International Journal of Sociology and Social Policy». 23(3): 4-25
- Peggs, Kay. 2013. *The 'animal-advocacy agenda': exploring sociology for non-human animals*. «The Sociological Review». 61(3): 591-606
- Plec, Emily. 2016. *"Man v. Cheetah": Perpetuations and transformations of the rhetoric of racism*, in *Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy*. New York: 138-153

Righetti, Nicola – Bertuzzi, Niccolò. 2020. *Animal Advocacy digitale: Uno studio sugli stili di comunicazione su Facebook delle organizzazioni animaliste italiane e sulle reazioni dei loro follower*. «Rivista Mediascapes». 16: 128-150

Rapporto Eurispes 2023. Disponibile all'indirizzo:
<https://eurispes.eu/wp-content/uploads/2023/05/sintesi-rapporto-italia-2023.pdf>

Regan, Tom. 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley

Ryder, Richard. 1975. *Victims of Science: The Use of Animals in Research*. London

Sanders, Clinton Robert. 2003. *Actions Speak Louder than Words: Close Relationships between Humans and Nonhuman Animals*. «Symbolic Interaction». 26(3): 405-426

Sanders, Clinton Robert. 2006. *The Sociology of Nonhuman Animals and Society* in *The Handbook of 21st Century Sociology*. New York: 2-7

Sanders, Clinton Robert. 1990. *The Animal 'Other': Self Definition, Social Identity and Companion Animals*. «NA - Advances in Consumer Research». 17: 662-668

Stewart, Kate, Cole, Matthew. 2009. *The conceptual separation of food and animals in childhood*. «Food, Culture and Society». 12(4): 457-476

Taylor, Nick. 2016. *Suffering is not enough: Media depictions of violence to other animals and social change*, in *Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy*. New York: 42–55

Taylor, Nick –Twine, Richard. 2014. *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre*. London

Weber, Max. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York

Wrenn, Corey. 2016. *A Rational Approach to Animal Rights: Extensions in Abolitionist Theory*. New York

Wrenn, Corey. 2017. *The new sociology of species and media: a review*. «Media, Culture & Society». (0) 0: 1-4

**Comunicare con gli animali (e tra animali). L'antropologia come
"scienza del linguaggio" fra Claude Lévi-Strauss e Eduardo Kohn.
Implicazioni semiotico-giuridiche**

**Communicating with animals (and between animals). Anthropology as
a "science of language" between Claude Lévi-Strauss and Eduardo
Kohn. Semiotic-juridical implications**

di Ishvarananda Cucco

Abstract: l'intervento muove da alcune questioni generali: è possibile "comunicare" con gli animali? È possibile recepire ed elaborare i comportamenti animali come elementi di una "comunicazione"? E, inoltre, è possibile comprendere attraverso strumenti interpretativi oggettivi la "comunicazione" tra animali? Prima ancora di tentare una risposta a tali domande, si coglie un problema preliminare che complica la loro presa in carico scientifica: l'assenza di un criterio affidabile in grado di "decifrare" le molteplici modalità di interazione uomo-animale e animale-animale come "forme di comunicazione". Il contributo mostrerà come l'antropologia, nel tentativo di risolvere problemi contingenti e inizialmente estranei al tema in questione, abbia raccolto per prima fra le scienze sociali la sfida epistemologica di sviluppare modelli interpretativi impiegabili nell'interazione fra mondo umano e mondo non-umano.

Abstract: The paper starts from some general questions: is it possible to "communicate" with animals? Is it possible to understand and process animal behaviours as elements of a "communication"? And, moreover, is it possible to understand through objective tools the "communication" between animals? Even before attempting an answer to these questions, there is a preliminary problem for their scientific evaluation: the absence of a reliable criteria capable of "deciphering" the multiple modes of interaction between man-animal and animal-animal as "forms

of communication”. The paper will show how in trying to resolve contingent problems unrelated to this issue, anthropology for first among the social sciences has taken up the epistemological challenge of developing interpretative models that can be used in the interaction between the human and non-human.

Parole chiave: Antropologia - Claude Lévi-Strauss - diritto - Eduardo Kohn - linguaggio - semiologia - semiotica

Key words: Anthropology - Claude Lévi-Strauss - Eduardo Kohn - language - law - semiology - semiotics

“Comunicazione interspecifica”: si tratta di una formula problematica, poiché nasconde due diversi piani, uno analitico, l’altro epistemologico. Il primo ci impone di precisare i *criteri* di questa “comunicazione”, chiarire dunque con che tipo “linguaggio” o “linguaggi” avremmo a che fare; il secondo piano concerne l’ordine o la struttura dei rapporti tra le specie in cui sarebbero compresi i soggetti di questa “comunicazione”. Il primo sarebbe un problema di scienza della comunicazione in senso lato; il secondo sarebbe un problema di etnologia e anche, in parte, di etologia. Questa è una prima *sfida epistemologica* con cui dobbiamo confrontarci.

Per nostra fortuna, una fase recente dell’antropologia culturale, che va grossomodo dalla prima metà del Novecento ai giorni nostri, sembra integrare con successo proprio questi due piani di ricerca. Si tratta di una fusione che ha fornito stimoli molto fecondi a questa disciplina: risultati intellettuali che in questa sede si proverà appunto a ricostruire, e a presentare in un itinerario suddiviso in tre segmenti. Il primo avrà un carattere più storico-ricostruttivo, ma anche epistemologico; il secondo avrà un carattere più tecnico-teorico; nell’ultimo si porranno, alla luce del percorso seguito, alcune questioni di natura più teoretica.

1. Antropologia come “scienza del linguaggio”?

Per precisare meglio questa espressione utilizzata nel titolo di questo contributo, e per entrare nell’argomento, poniamoci una domanda preliminare, apparentemente ingenua ma dirimente: è possibile *comunicare* con gli animali?

Ebbene, a questa domanda, apparentemente stravagante, tanto più in un contesto scientifico, molti popoli tradizionali risponderebbero *seriamente* che *sì, è possibile*. Queste persone aggiungerebbero che non solo comunicare con gli animali è possibile, ma è possibile anche, e

necessario, mantenere una comunicazione *costante* con alberi, fiumi, montagne, spiriti, e così via; tutti enti, questi, che in molti casi non vengono neppure distinti in modo netto dalla specie umana, essendo per costoro quello umano un ordine nel quale possono stazionare più o meno stabilmente entità animali e spirituali, e viceversa¹.

Per molto tempo, la cultura occidentale, anche accademica, ha considerato questo tipo di affermazioni, e in particolare, per l'argomento che interessa in questa sede, la possibilità di una *reale comunicazione interspecifica*, come delle fantasticherie, se non delle assurdità, da catalogare come espressioni metaforiche nel migliore dei casi, o dimostrazioni di primitivismo o prelogismo (Cfr. Lévy-Bruhl 1966), nel peggiore.

Qui bisogna ammettere che la filosofia non sembra disporre degli strumenti più adeguati a mettere a fuoco la questione, a causa della sua stessa struttura gnoseologica, della sua derivazione cioè dal *logos*: discorso razionale basato sul modello domanda/risposta (cfr. Colli 2019: Cap. VI)², modello allo stesso tempo teoretico, discorsivo e cognitivo; ora, chi può ragionevolmente domandare e rispondere in un dia-logos se non l'uomo, e solo l'uomo?

L'antropologia, invece, nel suo tentativo di *decentramento* culturale, nel tentativo cioè di sospendere le "ipòtasi" culturali di provenienza – metodo che Lévi-Strauss chiamava "spaesamento" (cfr. Lévi-Strauss 2010: 83) o "straniamento" (cfr. Lévi-Strauss 1978: 312) –, ha saputo fabbricare risorse analitiche diverse e apparentemente – si cercherà di verificarlo in questa sede – più efficaci per comprendere le dinamiche di fondo di queste "forme di comunicazione" interspecifica, recepite come tali da molti popoli tradizionali. L'antropologia ha saputo fare ciò soprattutto grazie allo stimolo epistemologico fondamentale che anima questa disciplina: la *curiosità* per l'altro (cfr. Lévi-Strauss 2010)³.

Del resto, non ci si può aprire a una *comunicazione interspecifica* se non si è per lo meno capito come e che cosa comunicano gli *altri* della nostra stessa specie. L'antropologia apre un sentiero

¹ «I Bororo sono Ara», spiegavano questi nativi del Brasile a uno sconosciuto Karl Von den Steinen (1855-1929) ai primi del Novecento, fornendo materiale di riflessione a Lévy-Bruhl per quella che rimarrà nota come "legge della partecipazione mistica", a sua volta alla base della concezione delle culture indigene come realtà "prelogiche". Cfr. Keck 2008.

² Sul ruolo della scrittura nella dialettica, cfr. ivi: Cap VIII. Per un confronto sul piano cognitivo tra culture orali e culture dotate di scrittura, cfr. Todorov 2014.

³ Uno studio che, a ben guardare, è un solo un frammento di percorso necessario a completare la conoscenza di sé: da un punto di vista culturale «una civiltà non può pensare se stessa se non dispone di un'altra o di molte altre civiltà suscettibili di fingere da termini di paragone. La conoscenza e la comprensione della propria cultura sono possibili a condizione che la si osservi dal punto di vista di un'altra», ivi: 82. Da un punto di vista individuale avviene lo stesso: «*identità e differenza si danno sempre in relazione*», in una prospettiva in cui l'identità è sempre «*costruzione narrativa*, in cui la funzione dell'identità costituente e dell'alterità differenziante hanno entrambe un ruolo capitale. Il narrarsi, infatti, è sempre espressione di un'identità peculiare, che fa anche riferimento a una tradizione narrativa in cui da sempre *si è narrati* da altri. Narrarsi ed essere narrati sono indissolubilmente legati e sono condizioni indispensabili per essere in grado di *narrare sé* e altro da sé», Botturi 2019: 82, corsivi dell'autore.

fondamentale in questa direzione preliminare, in particolare l'antropologia *strutturale* di Claude Lévi-Strauss.

La novità introdotta da Lévi-Strauss consiste, in estrema sintesi, nel considerare ogni cultura umana come un insieme coerente di *sistemi di simboli* (cfr. Lévi-Strauss 2000: XXIV), laddove, afferma l'antropologo, «la cultura consiste nell'insieme dei rapporti che gli uomini di una determinata civiltà intrattengono *col mondo*» (Lévi-Strauss 2010: 112)⁴; qui si crea un'apertura sottile ma importantissima nel campo delle scienze sociali e umane, che consente di transitare dal dia-logos uomo-uomo a una comunicazione uomo-mondo; benché, come vedremo, questa comunicazione sia in realtà ancora completamente controllata dall'essere umano: essa è una rappresentazione *del mondo* elaborata dall'essere umano con propri *criteri*; quindi non è ancora possibile parlare in senso proprio di *comunicazione*.

Ad ogni modo, sebbene non ancora risolutivo per la questione che stiamo esaminando, l'approccio di Lévi-Strauss è efficace per sviluppare la capacità analitica della disciplina antropologica in questa direzione⁵.

La genesi di questo modello, rimasto noto come “antropologia strutturale”, merita di essere accennata, per capire come e perché molti anni più tardi Eduardo Kohn – di cui si dirà più avanti – sentirà l'esigenza di superarlo con un modello apparentemente più efficace per i suoi scopi, e anche per rispondere alle nostre domande.

Qui, fatto singolare, un percorso epistemologico interno all'antropologia si sviluppa di pari passo proprio con gli strumenti analitici di cui siamo alla ricerca.

2. *La semiologia, da Saussure a Lévi-Strauss*

Il 5 gennaio 1960, all'inizio della grande stagione dello strutturalismo, Lévi-Strauss teneva al Collège de France la sua lezione inaugurale per la cattedra di antropologia sociale. Nel suo discorso⁶, l'antropologo francese dichiarava: «gli uomini comunicano mediante simboli e segni; per l'antropologia che è una conversazione dell'uomo con l'uomo, *tutto è simbolo e segno*, posto come intermediario fra due soggetti» (Lévi-Strauss 1978: 46, corsivo mio).

Con questa frase, rimasta celebre – «tutto è simbolo e segno» –, Lévi-Strauss inquadrava la sua ricerca all'interno di un campo epistemologico ben preciso, che era stato perimetrato cinquant'anni prima da Ferdinand de Saussure.

⁴ A differenza della società che «consiste nei rapporti che questi stessi uomini intrattengono fra di loro», ibidem.

⁵ La pluralità delle culture umane altro non è che l'attualizzazione delle infinite possibilità combinatorie che i simboli, entrando in sistemi complessi e coerenti, possono restituire. La diversità di superficie di questi sistemi, e dunque delle culture, altro non sarebbe che il risultato di una unità di fondo che accomuna ogni essere umano, che è poi un'identità di struttura, coincidente con l'invarianza del modo in cui i segni e i sistemi di segni si producono.

⁶ Pubblicato successivamente col titolo di *Elogio dell'antropologia*, in Lévi-Strauss 1978: 37-68.

Saussure affermava che «la lingua è un *sistema di segni* esponenti delle idee e, pertanto, è confrontabile con la scrittura, l'alfabeto dei sordomuti, i riti simbolici, le forme di cortesia, i segnali militari, ecc. ecc. Essa [la lingua] è semplicemente il più importante di tali *sistemi*» (Saussure 1967: 25, corsivi miei). Com'è noto, il *segno linguistico* è per Saussure un'entità a due facce: *significante* e *significato*⁷. Ora, se in tutti questi sistemi di segni, di cui ogni lingua si compone, a un *significante* (per es. un gesto di saluto, o un semplice cenno del viso) corrisponde sempre un *significato*, allora, ne ricava Saussure, *si può* «concepire una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale»: «noi – dichiara il maestro svizzero della linguistica – la chiameremo *semiologia*» (ivi: 26, corsivi dell'autore); la linguistica, precisa Saussure, «è solo una parte di questa scienza generale [della natura e della vita dei segni linguistici]» (ibidem, corsivo mio)⁸.

Saussure non si dedicherà a questa “scienza generale”, ma si limiterà a studiare i segni nel loro ambito classico: la lingua. Tuttavia, queste suggestioni saranno sufficienti a *illuminare un percorso* che seguiranno alcuni suoi estimatori, in primis Lévi-Strauss, appunto.

Queste suggestioni saranno il principale stimolo per un'intuizione di Lévi-Strauss, che, nella lezione inaugurale con cui si è aperto questo paragrafo, si chiede:

«che cos'è dunque l'antropologia? Nessuno, mi sembra, è stato più vicino a definirla – benché solo per preterizione – di Ferdinand de Saussure, quando, presentando la linguistica come una parte di una scienza ancora da nascere, egli riserva a quest'ultima il nome di *semiologia*, e le attribuisce, come oggetto di studio, la vita dei segni in seno alla vita sociale» (Lévi-Strauss 1978: 43, corsivo dell'autore).

«Intendiamo quindi – dichiara Lévi-Strauss – l'antropologia come l'occupante in buona fede in quel campo della *semiologia* che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio» (ivi: 44, corsivo mio).

Antropologia, dunque, come *semiologia*, laddove la semiologia è la scienza della «vita dei segni all'interno della *vita sociale*».

Ma il grande problema che si pone a questo punto è di riuscire a sviluppare una scienza della vita dei segni all'interno della *vita* in sé, non più solo all'interno della *vita sociale*; il problema che si pone è quello di riuscire a comprendere le interazioni tra viventi come forme di comunicazione, ma senza antropomorfizzarle, dunque facendo a meno dei criteri interpretativi che hanno come epicentro il *linguaggio umano*, cioè la lingua, o *langue*, di Saussure.

⁷ Cfr. la *Natura del segno linguistico*, in ivi: 83 e ss.

⁸ «Noi pensiamo – conclude Saussure – che considerando i riti, i costumi ecc. come segni, tali fatti appariranno in un'altra luce, e si sentirà allora il bisogno di raggrupparli nella semiologia e di spiegarli con le leggi di questa scienza», ivi: 27.

Si tratta di fare quel piccolo, ma apparentemente difficilissimo passo (poiché in quanto umani siamo completamente immersi nella lingua – l'uomo è, come scrive Aristotele in *Politica* 1253a, 9-10, *zoon lógon échon*, ossia «animale dotato di parola»), che ci porti fuori dalla *cultura* (la rete di rapporti uomo-mondo, come affermava Lévi-Strauss) e ci reinserta nella *natura*, all'interno cioè dei “rapporti mondo-mondo” (un continente in cui i fatti umani sono solo una penisola, un'appendice che l'uomo ha completamente colonizzato, trasformato e adattato).

Ora, questo tipo di relazioni che ho chiamato mondo-mondo, che sfuggono alle forme (plasmate dall'uomo per l'uomo) del *linguaggio razionale*, o della lingua/*langue*, sono comunemente esperite – come accennato più volte – da molti popoli indigeni: da qui la fluidificazione delle categorie, l'apparentemente assurda assenza di demarcazioni ontologiche tra umano-animale-spirito che per molto tempo ha lasciato interdetti gli studiosi europei, privi degli strumenti in grado di elaborare scientificamente queste particolari ontologie (cfr. Descola 2005).

3. La proposta semiotica di Eduardo Kohn

La cosiddetta “svolta ontologica” in antropologia – sulla quale non è possibile soffermarsi in questa sede – ha mostrato come il modello semiologico (Saussure-Lévi-Strauss), benché efficace – lo abbiamo appena visto – per *avvicinare* lo sguardo dello studioso occidentale alle concezioni dei popoli esaminati, non fosse esente da problemi. Esso non penetrava del tutto il “pensiero selvaggio”, non restituiva cioè la *totalità* e la *genuinità dell'esperienza* degli uomini e delle donne indigene come *parte* di un tutto che si esprime, di uno spazio naturale integrato *in costante comunicazione*, ma aiutava soltanto a *tradurre* questo tipo di esperienza, e pagando un prezzo non irrilevante sotto il profilo del senso.

Per Saussure, lo abbiamo visto, il segno è un'entità a due facce: significante/significato (Saussure 1967: 85). Ora, siccome il significante è “l'immagine acustica” e il significato è il “concetto” (ivi: 83-84), se ne deduce che abbiamo a che fare con un elemento, il segno o “unità linguistica” (ivi: 83), le cui proprietà possono essere comprese *solo* all'interno della lingua. Ma, come sottolinea anche Eduardo Kohn, la lingua è un sistema di segni *esclusivamente umano*; ora, come può aiutarci un modello fondato sul linguaggio umano a descrivere e analizzare relazioni *biunivoche* – e comprese come tali dalle popolazioni osservate – fra umani e non-umani⁹?

È proprio in questo spazio critico-metodologico che si colloca l'esperimento antropologico (e filosofico) di Kohn.

⁹ Ciò che qui Kohn mette in discussione è il tipo di sguardo che, su un altro terreno, secondo Connolly «riduce l'*agency* al solo processo linguistico (umano) e ignora i gradi variabili di una *agency* non-umana», obliterando il fatto che «il pianeta stesso consiste in una serie di *sistemi* interagenti, parzialmente *auto-organizzati*, che spesso si incrociano [*intersect*]», Connolly 2017: 92, traduzione e corsivi miei.

La vita quotidiana presso la popolazione amazzonica dei Runa d'Avila, in Ecuador, che Kohn studia dall'interno per molti mesi, offre all'antropologo l'occasione di mettere alla prova un modello diverso da quello *semiologico*.

Il punto di partenza della proposta di Kohn è che tutti i viventi – umani e non-umani – *interagiscono* col mondo¹⁰. Ora, qualunque ente *in grado* di inter-agire col mondo deve necessariamente *rappresentarselo* in qualche modo, al di là del fatto che abbia coscienza di ciò. La proposta dell'autore consiste nel ripensare il concetto di rappresentazione¹¹, dilatandone e sfumandone i confini, finora nettamente circoscritti alla sfera del linguaggio umano.

Un problema potrebbe sorgere dal fatto che l'unico strumento di rappresentazione conosciuto è il *segno*, la cui natura duale – significante/significato – implica parole e concetti, ma Kohn dimostra che non occorre andare troppo lontano da qui: bisogna solo riuscire a trovare una diversa “chiave d'accesso” alla *natura* del segno, ossia riuscire a cambiare angolo di osservazione sul segno.

4. Il mutamento di prospettiva sul segno, da Saussure a Peirce

Secondo la celebre ipotesi di Peirce, infatti, il segno (anziché entità duale) è «*qualcosa* che sta per *qualcuno* al posto di qualcos'altro sotto certi aspetti o capacità» (Peirce 1932: 228, traduzione e corsivi miei)¹². Questo “qualcuno” è il perno della semiotica peirciana di cui si avvale Kohn: il “qualcuno” della celebre proposizione di Peirce è, per l'antropologo (che deve riuscire a descrivere la concezione indigena di un mondo *animato e agente*), non un *soggetto* ma un *locus*¹³, il quale può essere occupato da qualsiasi ente, *non necessariamente umano*.

Da questo punto di vista, la semiotica di Peirce, rispetto alla semiologia di derivazione saussuriana, sembra il modello più adatto a descrivere secondo una *logica unitaria* fenomeni e processi caratterizzati dal fatto di essere, tutti, delle particolari forme di *interazione* fra enti, anche molto diversi, ma accomunati dal fatto di appartenere a un unico ordine, quello dei *viventi* (tutto ciò che vive deve necessariamente rappresentarsi il mondo per poterlo *abitare*).

¹⁰ Ma interagiscono in chiave semiotica: la proposta di Kohn, infatti, mira «a interrogare il modo in cui gli esseri significano gli uni per gli altri», Chatenet, Di Caterino 2020: 11, traduzione mia.

¹¹ «L'obiettivo centrale del suo lavoro è di considerare l'essere come il prodotto del modo di rappresentarsi il mondo; in questa prospettiva egli [Eduardo Kohn] propone un'antropologia al di là dell'umano, propriamente ontologica in quanto tratta del modo in cui è fatto il mondo»; ibidem, traduzione mia. Scrive Kohn che «il modo in cui pensiamo a questo problema [del relazionarsi, e, dunque, del reciproco rappresentarsi, fra esseri viventi] è stato colonizzato dal linguaggio: la rappresentazione non solo è più ampia di quanto si ritenga, ma è anche completamente diversa». E ancora l'autore dichiara: «la mia idea, in breve, è che un'antropologia al di là dell'umano potrebbe permettere di ripensare la relazionalità come semiotica, ma non sempre e non necessariamente linguistica»; Kohn 2017: 123, traduzioni mie.

¹² Le citazioni tratte dai *Collected Papers* di Peirce, pubblicate fra il 1931 e il 1958 da Harvard University Press a cura di Charles Hartshorne, Paul Weiss e Arthur Burks, vengono comunemente riportate nella forma: iniziali dell'autore, numero del volume e paragrafo, separati da un punto. La presente citazione è pertanto indicata nella forma C.P. 2.228.

¹³ L'ipotesi di Kohn è che «gli esseri viventi sono dei luoghi di seità»; ivi: 136. Più avanti, l'autore preciserà che «gli animali, come noi, sono dei sé; essi si rappresentano il mondo in un certo modo e si comportano [*agissent*] sulla base di tali rappresentazioni», ivi: 206, traduzioni mie.

Abbiamo visto il “qualcuno” della proposizione di Peirce, ma a questo punto occorre chiarire anche identità e statuto del “qualcosa” (“che sta per qualcuno”), cioè il segno vero e proprio. Com’è noto, la semiosi di Peirce si avvale di tre modalità: le *icone*¹⁴, gli *indici*¹⁵ e i *simboli*¹⁶. Queste modalità costituiscono una struttura piramidale.

I simboli sono nella disponibilità esclusiva dell’essere umano, mentre gli indici e le icone sarebbero modalità semiotiche disponibili per tutti i viventi.

Una caratteristica importante di questi tipi di segni consiste nel fatto che tutte e tre queste modalità rappresentazionali stabiliscono una certa relazione con *differenza* e *assenza*, quest’ultima intesa qui come *possibile* o *non-ancora*.

L’icona rende la *differenza* familiare mediante la *somiglianza* con l’oggetto rappresentato, mentre non sviluppa alcun rapporto con l’*assenza*, essendo il rinvio di senso *presente* nell’icona stessa.

L’indice, la cui funzione consiste nell’elaborare una primitiva informazione sul mondo circostante, inizia a esplorare la *differenza* come *assenza*, e l’*assenza* come *possibilità*: vicina, prossima, imminente (es. il rumore di foglie calpestato per animali che sono normalmente predati).

Il simbolo è invece in relazione con *differenza* e *assenza* nella modalità più elaborata e complessa. Nel simbolismo, l’*assenza* è presente nella sua stessa struttura referenziale: nel sistema di segni di cui esso è costituito, nell’insieme di parole che servono a designare gli oggetti, cioè che

¹⁴ Il principio che governa l’icona è quello della *somiglianza*. «L’iconicità, la più elementare fra i processi segnici, è estremamente controintuitiva poiché implica di non fare distinzioni fra due cose», tuttavia, essa «occupa una posizione assai marginale nella semiosi [...] Essa segna l’inizio e la fine del pensiero», ivi: 84-85, traduzioni mie.

¹⁵ I principi che governano la referenza indicale sono la *differenza*, l’*assenza* e la *possibilità*. «I segni [...] producono l’informazione. Essi ci dicono qualcosa di nuovo. Essi ci parlano di una differenza. Questa è la loro ragion d’essere. La semiosi deve dunque implicare qualcosa in più della semplice somiglianza», ivi: 85, traduzione mia. È appunto per mezzo degli indici che la semiosi può orientarsi verso il suo scopo. Gli indici sono le entità segniche che rinviano a questo «qualcosa in più della semplice somiglianza», un “qualcosa” che però non è immediatamente presente: è piuttosto un’*assenza*. L’indice si fonda su una serie di associazioni iconiche, dunque di somiglianza, ma rinvia sempre a una realtà assente cui queste associazioni rimandano. L’indice *indica*, e nell’indicare focalizza l’attenzione.

¹⁶ Il simbolo è governato dagli stessi principi che reggono l’indice. La complessità semiotica di cui il simbolo è portatore si riflette nella complessità che si articola nel luogo dell’*assenza* della referenza simbolica: non più semplice possibilità, ma *futuro*. Nel caso della referenza simbolica la relazione di somiglianza (iconica) segno-cosa riposa su una struttura di indici, i cui rinvii di senso sono rigidamente stabiliti e che vanno a definire un sistema (linguistico). Ora, la differenza tra l’indice e il simbolo è resa chiara da un esempio proposto da Kohn, (ivi: 87): se dico “seduto” a un cane, il cane si siede, ma non agisce elaborando il mio imperativo come una referenza simbolica, bensì come una referenza indicale. Il rapporto (iconico) tra la parola e l’oggetto (in questo caso, la posizione che il cane deve assumere) viene elaborata dall’animale attraverso una serie di rinvii alla realtà assente – ma possibile – di, per esempio, una ricompensa. Il simbolo, invece, non opera in questa maniera. L’imperativo “seduto” per l’interpretante umano opera come una referenza simbolica, il cui significato è definito dalla e nella *assenza* costitutiva del sistema linguistico di riferimento, il quale conferisce alla parola, in ogni circostanza in cui viene utilizzata, sfumature di senso differenti e appropriate. I simboli, infatti, «rinviano al loro oggetto in maniera indiretta, in virtù delle loro relazioni sistematiche con altri simboli. I simboli implicano una convenzione», ivi: 59, traduzione mia. Per queste ragioni, il simbolo costruisce una relazione particolarmente stretta e complessa con l’*assenza*, ossia con una virtualità che, dal punto di vista semantico, si costituisce in termini di pluralità di livelli di senso, mentre, dal punto di vista temporale, si costituisce in termini di apertura a un futuro possibile per il quale il sistema linguistico di riferimento offre i criteri e le condizioni di pensabilità.

“stanno per” l’oggetto rappresentato; ma, soprattutto, nel simbolismo l’*assenza* è il virtuale cui il simbolo consente l’accesso: ossia il futuro, le possibilità potenzialmente illimitate che il simbolismo permette di esplorare¹⁷ (con parole, in questa sede, si sta creando un sistema multidimensionale di riferimenti e collegamenti spaziali, temporali, logici, etc.: tutte cose assenti qui e ora, e per lo più astratte, ma che ciononostante si attualizzano nella mente del lettore in questo momento).

Ora, afferma Kohn che, a un livello fondamentale, «la semiosi della vita è iconica e indicale» (Kohn 2017: 89, traduzione mia)¹⁸, pertanto, il vivente non umano, sebbene non faccia uso di simboli – dunque di lingua o linguaggio propriamente detti –, non sarebbe del tutto estraneo ai processi di *rappresentazione*: processi che garantiscono la conoscenza dell’ambiente e l’interazione con esso, necessari per la sopravvivenza.

Queste tre modalità rappresentazionali non sono affatto separate tra loro, non definiscono regioni semiotiche isolate, ma costituiscono *spazi interconnessi*, sovrapposti e per certi versi mobili e interattivi. La ragione è nel fatto che, sottolinea Kohn, «i processi iconici, indicali e simbolici sono incassati gli uni sugli altri. I simboli dipendono dagli indici per esistere e gli indici dipendono dalle icone» (ivi: 83, traduzione mia). In altri termini, i simboli sono *sistemi di indici*, e gli indici *sistemi di icone*. Questo significa che segni di complessità maggiore (per es. i simboli) possono fondarsi *solo* su strutture di complessità minore (per es. gli indici), e non viceversa¹⁹.

Dunque, precisa Kohn, «la referenza simbolica, quella che rende gli umani unici, è una *dinamica emergente incassata* in questa *semiosi più larga*, questa *semiosi della vita* da cui essa promana e da cui essa dipende» (ivi: 89, traduzione mia, corsivi miei).

Proviamo a tirare le fila di questo breve e certamente parziale itinerario.

Saussure, nel *Corso di linguistica generale*, parlava di «fatti di linguaggio» (cfr. Saussure 1967: 21 e 25), di cui la *lingua* sarebbe la porzione scientificamente rilevante per la fonologia. Questa locuzione vaga – “fatti di linguaggio” – lascia intendere che il linguaggio sia un fenomeno più esteso rispetto al perimetro definito dalla sola lingua, della quale noi umani facciamo esperienza quotidiana rivestendo tutto ciò che ci circonda di una “epidermide” linguistica.

Il modello semiotico utilizzato da Kohn sembra suggerire che al di sotto di questa “epidermide linguistica” non si cela una Babele, non c’è mormorio insensato di versi incomprensibili, ma qualcosa di più simile a una “giungla di segni”, capace di mettere in relazione quelli che potremmo chiamare *livelli comunicativi* diversi; un sistema di rapporti tra i viventi, instabile ma ordinato, e le

¹⁷ Per questa ragione, Kohn parla dell’umano come «un tutto aperto», ivi: 103, traduzione mia.

¹⁸ «Queste modalità rappresentazionali non simboliche sono onnipresenti nel mondo vivente - umano e non umano - e possiedono proprietà sottovalutate [*sous-étudiées*], del tutto distinte da quelle che definiscono la particolarità del linguaggio umano», ivi: 29, traduzione mia.

¹⁹ In ragione di ciò, la referenza semiotica è sempre unidirezionale: una referenza indicale è fatta di icone ma non rinvia mai a un significato iconico; così come una referenza simbolica è fatta di indici ma non rinvia mai a un significato indicale. La referenza semiotica, quindi, è *emergente*: gli indici emergono dalle icone, i simboli dagli indici.

cui dinamiche sembrano definire dei “criteri comunicazionali”, i cui veicoli sarebbero icone, indici e simboli e il cui senso veicolato, potremmo dire, è la *vita* stessa: la sua emersione e affermazione (livello iconico), il suo mantenimento e accrescimento (livello indicale), il suo miglioramento e sviluppo, e, perché no, il suo trascendimento dal piano biologico al piano “spirituale” (livello simbolico).

Livelli comunicativi diversi da quello umano utilizzano segni diversi – nella maggior parte dei casi, completamente diversi – da quelli della lingua. La semiotica di Peirce sembra offrire un buon metodo per *distinguere* tali segni, anche se non per tradurli²⁰.

5. *Quali implicazioni?*

Sembra lecito affermare che le implicazioni più significative di tutto ciò coinvolgano lo statuto dell’umano come soggetto: agente e comunicante. A sua volta, la ricaduta di questa questione di natura teoretica e ontologica pare investire concretamente *in primis* il diritto.

In questa sede, ci si limiterà a perimetrare una questione che, per complessità e ampiezza, meriterebbe un approfondimento assai più corposo.

Il mondo restituitoci dal modello di Kohn appare come un articolato spazio semiotico in cui non abbiamo più a che fare con una netta distinzione cartesiana tra *soggetti* (umani; che parlano e agiscono) e *oggetti* (tutto ciò che non appartiene all’ordine umano; realtà muta e passiva)²¹; abbiamo a che fare piuttosto con quella che Kohn chiama *ecologia di sé*. Questi sé, o seità, sarebbero tutti degli *epicentri semiotici*, tutti allo stesso modo capaci di tessere *relazioni interspecifiche* costruendo di volta in volta “assi” oppure “fili” fra quelli che in precedenza sono stati definiti “livelli comunicativi”.

Ora, noi però sappiamo che il diritto ha un legame intrinseco col *soggetto umano*. Solo in relazione all’umano possiamo parlare di *soggettività giuridica*, solo le *persone* (in questo caso fisiche, ma in ogni caso rappresentate da entità umane) possono avere *capacità giuridica* (benché questa si possa acquisire, estendere, ridurre, perdere, etc.). Da un punto di vista più teoretico, il

²⁰ Il punto in cui siamo arrivati, mostra un mondo assai più ricco e complesso di come l’antropocentrismo di matrice cartesiana ha contribuito a rappresentarlo. Scopriamo, grazie all’antropologia culturale, che i popoli indigeni hanno saputo comprendere e integrare meglio di noi questa ricchezza delle dinamiche fra i viventi, costruendo dei ponti in questo arcipelago di forme di vita che interagiscono elaborando (e producendo) segni per distinguere opportunità e pericoli. Ora, gli indigeni, potremmo dire, hanno colmato il vuoto della semiotica peirciana (l’assenza di traduzioni di questa galassia multiforme di segni) facendo uso del mito, delle pratiche rituali, dei sistemi totemici, o di più semplici interpretazioni fondate sull’esperienza quotidiana, a noi certamente più familiari: “il cane ha appetito”, oppure “il gatto vuole essere accarezzato”, etc.

²¹ Il mondo restituitoci da questa prospettiva è chiamato da Kohn «ecologia di sé», ossia uno spazio popolato da quelli che definirei “epicentri semiotici” – umani e non umani – considerati come “pensieri viventi”, “sé” o “seità”. Nel quadro qui delineato, la seità sostituisce la soggettività.

diritto, diceva Sergio Cotta, è «“forma di vita” umana», concernente «l’uomo stesso» (Cotta 1991: 17): «fuori dal con-esserci umano, il diritto non avrebbe senso alcuno» (ivi: 67-68).

La questione che si potrebbe porre a questo punto è: una simile estensione della seità, con la relativa attenuazione della soggettività umana che ciò comporta, a partire dalla moltiplicazione dei livelli della comunicazione possibile, può in qualche modo mettere in crisi il diritto? Può creare un cortocircuito nel fondamento ontologico (antropologico) del diritto? Oppure fornisce al diritto materiali nuovi per un suo incremento, per sperimentare cioè la capacità del diritto di essere ordine dinamico, ossia la capacità del diritto di integrare e *regolare* il *novum*? Io propenderei per la seconda ipotesi.

Del resto, la filosofia del diritto non è rimasta impermeabile alle istanze (palesi o velate) dei soggetti di una comunicazione anche extra-umana attuale o possibile, esplicita o implicita. Molti filosofi del diritto, per esempio, affrontano oggi questo tema nella prospettiva del *problema ambientale* (cfr. Ciaramelli, Menga 2021 e Pomarici 2021): e cioè di come soggettività da una parte non ancora presenti (le generazioni umane future), dall’altra “pseudo-soggettività” (le forme di vita non-umane), *interpellano* il diritto.

Quest’ultimo non è un sistema chiuso e immutabile di norme, ma è uno *spazio dinamico* in cui *l’ordine della vita* viene traslato in un coerente ordine di regole della coesistenza; una coesistenza fondamentalmente umana, certo, ma le cui estremità appaiono, anche grazie al contributo dell’antropologia contemporanea, non come confini netti ma come frontiere sfumate, capaci di abbracciare l’intero ordine dei viventi, senza necessariamente mettere in crisi la specificità (anche giuridica) dell’uomo.

Allora, il destino dell’umanità è mescolarsi ai non-umani in una indistinzione ontologica? Probabilmente no: la referenza simbolica è una capacità esclusiva dell’essere umano, che rende quest’ultimo – e solo quest’ultimo – in grado di porsi *domande essenziali ed esistenziali*, domande complesse e dalle implicazioni dirompenti, come quella sulla possibilità di una comunicazione *interspecifica*.

Ciò implica però che l’umano, al vertice di questa *piramide semiotica*, e in virtù proprio della sua capacità (simbolica) di accedere ai possibili (ai mondi possibili, o ai disastri possibili) non è più *padrone* del mondo, ma diviene *custode attivamente responsabile*²² di esso; dunque, può e deve –

²² L’uomo mantiene una *responsabilità* nei confronti degli altri viventi, in quanto, in virtù della peculiare relazione con l’assenza di cui è dotata la semiosi simbolica, all’umano è conferito un potere di accesso al futuro senza eguali, e, dunque, una capacità unica di pre-vedere la portata e gli effetti delle proprie azioni sul mondo. Sul concetto di responsabilità rispetto a tali questioni, cfr. Jonas 2009, Pulcini 2009.

anche e innanzitutto facendo buon uso del diritto – governare con *giustizia* ed *equità* questo ecosistema, questa *ecologia di sé*²³ di cui è parte integrante.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Botturi, Francesco. 2019. *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*. Milano
- Chatenet, Ludovic, Di Caterino, Angelo. 2020. *L'horizon sémiotique de l'anthropologie: paradoxes du "tournant ontologique"*. «Actes Semiotiques». 123: 1-15
- Ciaramelli, Fabio, Menga, Ferdinando G. 2021. *Introduzione. L'interrogazione filosofico-giuridica sugli obblighi verso le generazioni future*, in *Il diritto di fronte al futuro. Cicerone filosofo del diritto*. «Rivista di filosofia del diritto». 2: 254-256
- Colli, Giorgio. 2019. *La nascita della filosofia*. Milano
- Connolly, William E. 2017. *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*. Durham-London
- Cotta, Sergio. 1991. *Il diritto nell'esistenza*. Milano
- Cucco, Ishvarananda. 2022. *Attualità antropologico-filosofica di Lévi-Strauss. Un itinerario dalla politica al diritto*. Soveria Mannelli
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris
- Jonas, Hans. 2009. *Il principio responsabilità*. Torino
- Keck, Frédéric. 2008. *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie*. Paris
- Kelly, John M. 1996. *Storia del pensiero giuridico occidentale*. Bologna
- Kohn, Eduardo. 2017. *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain*. Bruxelles
- Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Antropologia strutturale due*. Milano

²³ È lecito ritenere che il diritto sia perfettamente in grado di pensare ed elaborare questa rinnovata specificità umana restituitaci dalla semiotica di Peirce e interpretata come semiosi vivente da Eduardo Kohn, senza dover inventare nuove categorie giuridiche ma adattando quelle di cui già disponiamo. Recentemente (Cucco 2022: 295) ho provato a mettere a fuoco la questione attraverso il concetto di “responsabilità attiva e relazionale” che, a differenza della nozione classica di responsabilità (Jonas 2009), dovrebbe coinvolgere gli umani *ex ante*, e non in qualità di individui o cittadini di uno spazio politico-giuridico circoscritto, ma come *comunità umana*, e dovrebbe coinvolgerli spronandoli in direzione di principi di giustizia e di equità verso *tutti*, principi che gli Antichi Greci, non a caso, avevano enucleato proprio a partire dall’osservazione meticolosa della natura. Si pensi, per esempio, al *to physikón dikaion* (ciò che è giusto per natura) e al *to nomikon dikaion* (ciò che è giusto in forza di legge) di Aristotele, laddove il secondo non poteva mai discostarsi dal primo, cfr. Kelly 1996: 37-39. Per i Greci, «non c’è [...] opposizione tra il giusto “naturale” e le leggi scritte dello stato; al contrario, le leggi dello stato esprimono e completano il giusto naturale», Villey 1986: 42.

- Lévi-Strauss, Claude. 2000. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in Mauss, Marcel. 2000. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino
- Lévi-Strauss, Claude. 2010. *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*. Soveria-Mannelli
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1966. *La mentalità primitiva*. Torino
- Peirce, Charles S. 1932. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Vol. II*. Cambridge (MA)
- Pomarici, Ulderico. 2021. *Natura umana, intersoggettività, idea del futuro. Alle soglie della responsabilità intergenerazionale*. «Rivista di filosofia del diritto». 2: 257-267
- Pulcini, Elena. 2009. *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'era globale*. Torino
- Saussure de, Ferdinand. 1967. *Corso di linguistica generale*. Bari
- Todorov, Tzvetan. 2014. *La conquista dell'America. Il problema dell'«Altro»*. Torino
- Villey, Michel. 1986. *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Milano

Omologie, analogie e false friend nella comunicazione animale

Homologies, analogies and false friends in animal communication

di Roberto Marchesini

Abstract: Il testo parla di omologie, analogie e false friend nella comunicazione animale. L'autore spiega che gli animali lasciano tracce della propria presenza o del proprio passaggio nell'ambiente e che altri animali possono utilizzare queste tracce per ottenere vantaggi o informazioni. La comunicazione animale si differenzia dalla semplice ricezione delle tracce perché coinvolge lo scambio di contenuti tra emittente e ricevente. La comunicazione animale è una funzione specifica, sottoposta a pressioni selettive e evolutiva. Ogni specie ha sviluppato modi particolari di comunicare che sono adattati alle proprie esigenze e che non devono essere confuse con la semplice indiziarità. La comunicazione animale non è solo una forma di segnalazione, ma ha un significato adattativo.

Abstract: The text discusses homology, analogy, and false friends in animal communication. The author explains that animals leave traces of their presence or passage in the environment, and other animals can use these traces to gain advantages or information. Animal communication differs from simply receiving traces because it involves the exchange of content between sender and receiver. Animal communication is a specific function subject to selective and evolutionary pressures. Each species has developed unique ways of communicating that are adapted to their own needs and should not be confused with mere skill of interpreting traces. Animal communication is not just a form of signaling but has adaptive significance.

Parole chiave: adattamento - analogie - comunicazione animale - false friends - omologie - pressioni selettive - specie

Key words: Adaptation - Analogy - Animal communication - False friends - Homology - Selective pressures - Species

1. Premessa

Vivere significa necessariamente lasciare tracce della propria presenza o del proprio passaggio in un determinato ambiente. Questi indizi possono essere utilizzati da una controparte per riceverne un vantaggio o comunque acquisire informazioni sull'emittente. Di certo non si può sfuggire dal seminare lungo il proprio percorso delle informazioni che parlano della propria presenza, dello stato in cui si versa o dell'eventuale passaggio in un certo luogo. La condizione biologica, infatti, ha una struttura fenomenica caratterizzata dall'improbabilità, per cui un ricevente è potenzialmente in grado di rintracciarne degli indizi. Gli animali, in particolare, si sono evoluti anche in rapporto alla capacità di rilevare piccoli elementi indiziari, soprattutto di alcune controparti d'interesse, come prede, predatori, competitori o simbionti. Come nel gioco di guardie e ladri, ciascuno dei giocatori deve specializzarsi a captare la più piccola traccia e a lasciarne il meno possibile. Il meccanismo di relazione selettiva tra *un emittente e un ricevente* ricorda la corsa agli armamenti, avendo in genere interessi contrapposti, il primo a diminuire l'entità di emissione e il secondo di accrescere la capacità di ricezione. Esistono anche meccanismi inversi, quando per esempio una specie emette un segnale trappola per attrarre la controparte, come nel caso della rana pescatrice. Qui la corsa agli armamenti sta nel perfezionare lo stimolo, in termini di ricettività, da parte dell'emittente, e viceversa dalla capacità del ricevente di non lasciarsi catturare.

La comunicazione si situa, però, su un piano funzionale assai differente rispetto alla mera ricezione, perché in questo caso non si tratta di lasciare una traccia o di tendere un tranello, bensì d'interscambiare un contenuto tra due interlocutori. La differenza non sta nella presenza di un'intenzionalità nell'azione di trasmissione, giacché nella maggior parte dei casi la comunicazione è implicita, ma del significato adattativo assunto. Difatti, la comunicazione è una funzione specifica, proprio come il foraggiamento o la riproduzione, dotata di un valore di fitness e quindi inserita all'interno dei meccanismi di specializzazione. Si tratta, perciò, di una funzione sottoposta a pressioni selettive, carattere che in ogni specie segue i due principi di causalità remota, enunciati Niko Tinbergen (1963) nelle *Four Question*¹ per la spiegazione dei connotati comportamentali: vale

¹ Nikolaas Tinbergen definisce 4 categorie per spiegare il comportamento animale: meccanismo, valore adattativo, ontogenesi e filogenesi. Con queste domande l'autore offriva un approccio completo e logico allo studio del comportamento utile per analisi approfondite. Meccanismo è la fisiologia del comportamento. Tinbergen ha parlato di "causalità". Si tratta di spiegazioni meccanicistiche del funzionamento dei vari aspetti della fisiologia di un animale e del modo in cui questi aspetti contribuiscono al comportamento. L'ontogenesi descrive come il comportamento si sviluppa nel corso della vita di un animale. "Innato" non è l'opposto di "appreso"; piuttosto, è l'opposto di "indotto"

a dire, l'eredità filogenetica e l'adattatività specifica. Come ogni specie evolve un particolare stile riproduttivo o di nicchia, così è per la comunicazione che segue inevitabilmente una traiettoria morfopoietica propria. La semiotica comunicativa, pertanto, si è evoluta in modo specie specifico per assolvere precise funzioni d'interscambio d'informazioni e non può essere confusa con la semplice indiziarità.

La comunicazione, pertanto, non è semplice semiologia, non è paragonabile al segno clinico che permette a un medico di rilevare una patologia o a un meteorologo di predire un andamento climatico, ma rappresenta una funzione specifica sottoposta a pressioni selettive ed è quindi più correttamente comparabile con la locomozione o la riproduzione. Il repertorio zoosemiotico di una specie si avvale di meccanismi ottimali per veicolare un'informazione da un soggetto a un altro, che si sono evoluti nel corso della filogenesi, per continuità di progenitura e per specializzazione adattativa. La comunicazione, infatti, risponde a una nuova dimensione dialettica, quella che s'instaura tra *un mittente e un destinatario*, che seppur non necessariamente simmetrica, ciò nonostante non presenta quella condizione di proporzionalità inversa tra i due soggetti interattivi. Nella comunicazione entrambi gli interlocutori hanno interesse nell'interscambio, seppur possono esserci situazioni con gradienti differenti d'interesse tra le parti. Questo significa che non s'instaura un meccanismo di corsa agli armamenti, bensì di coevoluzione, cioè una specializzazione della funzione che sia coerente con la facilità di scambio tra le parti e magari di scarsa accessibilità o addirittura nulla da parte di possibili riceventi pericolosi.

È indubbio, peraltro, che la comunicazione possa essersi evoluta partendo da semplici dialettiche tra emittente e ricevente; in fondo gli accessi sensoriali di una specie rappresentano comunque un vincolo mediatico non evitabile, per cui qualunque indizio può virtualmente convertirsi in segno comunicativo. Non ci deve stupire, perciò, se esistono situazioni sfumate come quando una condizione emozionale, oltre a connotare lo stato del soggetto e la sua risposta alla situazione, assume una valenza comunicativa. Alcune espressioni emotigene, cioè volte a suscitare nell'interlocutore delle particolari emozioni, come l'atteggiamento aggressivo in molti mammiferi, oppure dei segnali-chiave, come i comportamenti infantili per suscitare risposte epimeletiche, possono addirittura travalicare il confine della specie ed essere utilizzati come strumenti di

dall'ambiente". Molti comportamenti sono una combinazione di innato e di appreso (o, in termini più convenzionali, una combinazione di natura e di educazione). Di conseguenza, man mano che un animale interagisce con l'ambiente circostante nel corso della sua vita, anche i suoi comportamenti cambiano. Il valore adattativo descrive come il comportamento contribuisca all'idoneità riproduttiva di un animale nel corso della sua vita. Tinbergen lo chiamava "valore di sopravvivenza". Tinbergen sosteneva che il comportamento è analogo alle caratteristiche fisiologiche; di conseguenza, il comportamento, come la fisiologia, si è evoluto come mezzo per la sopravvivenza. La filogenesi descrive come si è evoluto il comportamento. Tinbergen ha parlato di "evoluzione". Nel corso dell'evoluzione, le pressioni selettive modificano il comportamento di un animale, proprio come le pressioni selettive modificano la sua fisiologia.

comunicazione transpecifica. Tuttavia, è altrettanto evidente che la comunicazione, quale funzione comportamentale dotata di un suo specifico significato di fitness, abbia seguito in ogni specie una strada singolare, plasmata da una serie di variabili peculiari di selezione. La comunicazione, pertanto, come le altre funzioni espressive presenti nel repertorio etografico di una specie, la caratterizzano in termini di diversità, per cui occorre fare molta attenzione nelle traduzioni.

2. Comunicazione e diversità specie specifica

Ogni specie ha una propria fisionomia comportamentale, il che non significa che il suo repertorio sia in tutto e per tutto differente da altre specie, ma che occorra partire dalle peculiarità specie-specifiche per comprendere i punti di sovrapposizione e quelli di più spiccata diversificazione. Appartenere a una certa specie significa, per inclusione, essere inserito all'interno di un succedersi di matrische contenitive, per cui l'essere scimpanzé vuol dire appartenere alla famiglia delle *Hominidae*, all'ordine dei *Primates*, alla classe *Mammalia* etc. Per tale ragione ogni categoria di appartenenza indica dei caratteri di condivisione tra le specie. Passare da una concezione essenzialista, basata su monadi ideali o create, a una visione evoluzionista, basata su progeniture comuni, significa capire che gran parte dei connotati di una specie sono stati ereditati da dei progenitori e quindi sono condivisi con altre specie derivanti dalla stessa linea filogenetica. Le omologie, ossia le somiglianze per eredità comune tra le specie, possono pertanto essere molto diffuse su tutto il repertorio etografico, quale può essere la sovrapposizione di *umwelten* tra scimpanzé e bonobo, oppure meno consistenti nel momento in cui si fa una comparazione tra generi differenti, per esempio tra *Homo* e *Pan*, oppure ancor più contenute quando l'appartenenza riguarda l'ordine o la classe. Nondimeno è evidente che possiamo comunque individuare delle somiglianze omologiche notevoli anche quando prendiamo in considerazione la classe o addirittura il *phylum*.

Questo per quanto concerne la prima questione menzionata da Tinbergen, la continuità filogenetica, ma un discorso simile può essere fatto allorché si prende in considerazione la seconda causa, vale a dire l'adattatività. Sappiamo, infatti, che un carattere è sottoposto a pressioni selettive che variano a seconda del tipo di ambiente di vita, del foraggiamento, della riproduzione, della dimensione sociale e dello stile complessivo: per esempio l'essere un animale diurno o crepuscolare, stanziale o migratore, specialista o generalista. Ancora una volta possiamo notare delle somiglianze tra specie nella conformazione del corpo, nelle soluzioni funzionali o nelle strategie adattative. In questo caso, tuttavia, notiamo sovrapposizioni non riferibili alla stessa struttura organica, ma al risultato performativo ottenuto: per esempio l'ala di un uccello rispetto a quella di un pipistrello. Inoltre si tratta di sovrapposizioni funzionali che si verificano tra specie anche molto distanti tra loro sotto il profilo tassonomico. Come il profilo somatico di un delfino assomiglia a quello di un

ittiosauro o di uno squalo, nonostante la distanza zoologica tra questi tre animali, così esistono innumerevoli modalità per realizzare strutture alari adatte al volo, come ci dimostrano i rettili volanti, i chiroteri, gli uccelli, gli insetti e i pesci volanti. Parliamo in questo caso di analogie, cioè di somiglianze che sono il risultato di una convergenza adattativa, allorché più tipologie di animali sono sottoposte a pressioni selettive simili.

Quando ci confrontiamo con un soggetto di una specie diversa occorre perciò saper distinguere molto bene le somiglianze, differenziandole in omologiche e analogiche, e le differenze, quelle che sono il risultato di una specializzazione particolare realizzatasi in quella specie. È evidente che più ci si allontana lungo il cespuglio tassonomico minori saranno le omologie, così come più è distante l'habitat e lo stile di vita tra due specie minori saranno le analogie. Tanto le specializzazioni quanto le analogie sono il risultato delle pressioni selettive cui una specie è stata sottoposta lungo la propria traiettoria filogenetica. Le pressioni selettive, peraltro, anche quando producono risultati etologici molto differenti, ci parlano di comuni esigenze nel mondo animale. Per esempio, tutti gli organismi eterotrofi devono potersi procacciare e assumere degli alimenti per mantenersi in vita; d'altro canto, proprio per il fatto di vivere in contesti differenti svilupperanno stili di foraggiamento e fisiologie nutrizionali diverse. In altre parole, è proprio la loro diversità ecologicamente riferita a parlare di una somiglianza sottesa. Possiamo dire, quindi, che è necessità comune delle varie specie il poter comunicare, ma per farlo devono confrontarsi con alcuni fattori di scacco, come: i) l'ambiente di vita, che definisce i media disponibili e preferenziali; ii) gli organi sensoriali della specie che stabiliscono, oltre al canale utile, le frequenze migliori; iii) gli aspetti cognitivi e la scansione temporale propria di quella specie, che indicano sensibilità e refrattarietà alla continuità fisica dello stimolo; iv) eventuali fattori di selezione interspecifica, come predatori o competitori, verso i quali il segnale dev'essere oscurato.

Indubbiamente la comunicazione, quale funzione adattativa fondamentale per molti aspetti della vita di una specie – come: la dialettica di ruolo-rango sociale, il corteggiamento, le cure parentali e la territorialità – rappresenta uno degli aspetti maggiormente sottoposti a specializzazione. Per tale motivo, non solo specie gemelle – pensiamo all'interno delle famiglie delle *Paradisaeidae*, delle *Ptilonorhynchidae* o delle *Estrildidae* – presentano coreografie, strategie e sonorità zoosemiotiche molto distanti tra loro, ma anche popolazioni diverse all'interno della stessa specie possono sviluppare codici comunicativi differenti, come dimostrano lo scimpanzé e l'orca. Del resto, anche in ambito umano notiamo il diversificarsi di lingue persino tra esili distanze geografiche, tra aree professionali, tra generazioni. Il perché è presto detto. L'aspetto più importante della comunicazione sta nella capacità di arrivare con efficacia ed efficienza al destinatario, operando cioè una segregazione del target, e parallelamente di evitare di essere colto da un semplice

ricevente, soprattutto se potenzialmente pericoloso, operando in tal senso un'emarginazione. In altre parole, chi invia un segnale comunicativo vuol essere un mittente non un semplice emittente. Quando si valuta il profilo etografico specie-specifico – per esempio le diverse modalità funzionali – la comunicazione rappresenta una tra le aree maggiormente diversificabili.

Come si è detto, le pressioni selettive stabiliscono la *fitness*, cioè il vantaggio replicativo, dei diversi caratteri di cui un soggetto è portatore. Le pressioni selettive agiscono a macchia d'olio su tutti i fattori riproduttivi: sulla capacità di sopravvivenza neonatale, di proprietà di svezzamento e performatività di foraggiamento, di evitamento dei pericoli, di affermazione sociale, di esito riproduttivo ed eventualmente di cure parentali. Le pressioni selettive si riferiscono a tutti i parametri ecologici di nicchia e di habitat che una certa specie occupa. Si deve, peraltro, ricordare che i soggetti di una specie non sono passivi di fronte ai fattori di selezione ambientale, in quanto non si limitano a occupare una nicchia preformata – il concetto di nicchia vuota – ma contribuiscono a costruire la loro nicchia, modificando l'ambiente di vita.

La costruzione di nicchia ha effetti sul processo di selezione naturale in due modi specifici: 1) determinando slittamenti nelle pressioni selettive, per esempio oscurandone alcune e implementandone altre; 2) stabilizzando l'ambiente di vita, vale a dire diminuendo le fluttuazioni di un certo habitat. *La comunicazione può essere considerata una certa forma di costruzione di nicchia*, perché consente di intessere dei meccanismi relazionali al di là del contatto diretto. Pensiamo, ad esempio, alle modalità comunicative dell'uccello giardiniere, dove è molto esplicita la sovrapposizione tra comunicazione di corteggiamento e costruzione di nicchia. Ma, a ben vedere, questo vale per la marcatura olfattiva, per l'utilizzo di feromoni, per gli armonici, per le segnaletiche visive apposte sull'ambiente, per l'utilizzo di oggetti a scopo semiotico. Possiamo, quindi, affermare che anche per questo motivo la comunicazione va nella direzione diversificativa.

In altre parole, il repertorio zoosemiotico di una specie necessita di una metodologia traduttiva e di un apparato di strumenti interpretativi assai complesso, utili a districarsi tra la rete di somiglianze e differenze che caratterizzano ogni comparazione, mancando di una vera e propria Stele di Rosetta. Ciò significa che la costruzione del repertorio comunicativo di specie è sempre un lavoro in divenire, costantemente riveduto e corretto da parte degli etologi.

Il primo aspetto da prendere in considerazione è la vicinanza filogenetica o tassonomica, per cui quanto più due specie sono vicine, anche in termini di evoluzione, tanto più è applicabile la sovrapposizione omologica.

Più problematica è la vicinanza analogica che con facilità può indurci in errore. Ci sono diversi tranelli in questo lavoro di traduzione. Il primo è il non tener conto della distanza filogenetica, per cui certe sovrapposizioni sono davvero molto azzardate e si cade facilmente in forme di

antropomorfizzazione. Il secondo è l'ignorare le caratteristiche globali della specie, perché la comunicazione è una funzione correlata e non svincolata o incoerente rispetto alla dimensione sociale, all'ambiente di vita e allo stile di quella particolare specie. Il terzo errore riguarda la scarsa attenzione nei confronti degli accessi sensoriali di specie, per cui l'essere umano tende a focalizzarsi sui segnali acustici e visivi, quando in realtà è la comunicazione olfattiva quella più diffusa nel mondo animale.

3. *La comunicazione con gli animali familiari*

Quando prendiamo in considerazione la comunicazione, che nella quotidianità si sviluppa tra l'essere umano e gli animali con cui convive, come il cane e il gatto, le cose si complicano e non poco. Prima di tutto dobbiamo riconoscere che, se è vero che siamo tutti mammiferi, per cui possiamo incontrarci all'interno di alcune dimensioni relazionali prevalenti, come il gioco e l'affettività parentale, tuttavia non abbiamo una vicinanza filogenetica utile per la sovrapposizione zoosemiotica. Se osserviamo, peraltro, la comunicazione tra cane e gatto, vediamo altresì un gran numero di *false friend* come la coda a bandiera o il porsi a pancia all'aria, due segnali che nelle due specie intendono inviare addirittura messaggi opposti. La cosa si complica quando riportiamo il tutto all'essere umano, che ha sviluppato una comunicazione molto particolare, ciò che comunemente chiamiamo linguaggio. L'alto contenuto simbolico delle parole e il carattere arbitrario tra segno e significato deve farci riflettere sulla facilità traduttiva, anche se non sarebbe una novità nel mondo animale. Certo, in genere la semiotica animale tende ad avere un'etimologia legata al processo di ritualizzazione, cioè di elisione della parte finale del pattern interattivo, per cui lo scoprire i denti è la ritualizzazione del mordere, così come il mettersi a pancia all'aria del cane a scopo di sottomissione è la ritualizzazione del comportamento infantile di cura materna nella stimolazione perineale. Tuttavia, abbiamo anche moltissimi casi di svincolo dalla ritualizzazione, per cui il carattere aleatorio non sarebbe un problema assoluto.

Ma il linguaggio umano reca dei rischi legati al suo carattere narrativo e agli alti livelli d'intenzionalità fenomenologica. La struttura sintattica consente di andare oltre il tempo presente, vale a dire di raccontare eventi del passato, di immaginare situazioni irreali, di fare previsioni o di enunciare progetti per il futuro, vale a dire di andare oltre il qui e ora nella comunicazione.

Questo è un primo scoglio. Un cane non potrà mai capire una frase del tipo: “No, non ti do la pappa, perché hai già mangiato e se mangi troppo starai male, domani avrai di nuovo la pappa”. In questo discorso il cane coglierà solo il ripetersi della parola “pappa” e di certo si aspetterà che questa stia per arrivare.

Il secondo scoglio riguarda l'intenzionalità ossia la costruzione proposizionale che l'ampia presenza di congiunzioni consente al linguaggio: del tipo “io penso, che tu creda, che lui abbia fatto una certa azione”. Solitamente utilizziamo frasi con un livello che va dal primo al terzo grado d'intenzionalità, ma il nostro linguaggio ci permetterebbe di muoverci agevolmente anche fino al livello cinque e, nella scrittura, persino di andare oltre. Quando le persone parlano al loro cane e gatto il più delle volte stanno semplicemente cantando loro una piacevole melodia. Loro ci ascoltano senza capire; peraltro, da una ricerca recente si è potuto evidenziare che l'ascolto di un audiolibro abbassa i livelli di cortisolo nel cane, proprio come la musica di Bach piace alle bovine.

In questi casi più che mittenti siamo semplicemente degli emittenti, cioè delle entità indiziarie che il cane o il gatto valuta in base a processi correlativi più che semiotici. Non siamo, cioè, di fronte a un patto comunicativo, dove “x sta per y”, ma a un processo previsionale di ordine probabilistico, “se x, è probabile che y”. Le differenze tra questi due processi riguardano molti aspetti, tra cui: la tendenza a fissarsi su una situazione specifica, il rischio di alone semantico, la traducibilità arbitraria da parte del ricevente. In altre parole, non stiamo inviando loro un messaggio, con simmetria di traduzione e reciprocità di pragmatica, ma ci comportiamo come un cielo nuvoloso. Loro ci guardano e poi decidono se e come rispondere.

Fare lunghi e articolati discorsi con il cane, usanza particolarmente comune, è perciò cosa assai diversa dall'inviare richieste o comandi attraverso suoni precisi – come: “seduto, terra, piede” – o gesti altrettanto codificati, a livello di postura o prossemica. In questo caso, se non commettiamo errori di polisemia (usare troppe parole per la stessa richiesta), d'iterazione (ripetere troppe volte la parola) o di scarsa precisione (usare un gesto che assomiglia a un altro), il risultato nasce da un patto di comunicazione. In genere, gli animali domestici hanno evoluto grandi capacità di comunicazione con l'essere umano e questo, ovviamente, aiuta: un cane, infatti, ci guarda in faccia e segue i nostri gesti a differenza di un lupo.

Del resto, uno sbaglio di base che commettiamo sta nella scelta della mediatica, vale a dire nella nostra tendenza a privilegiare il canale uditivo e, all'interno di questo, quello verbale. In effetti, il fonema non è la cosa più semplice da rilevare per un animale, anche se con molta pratica un cane arriva a imparare fino a un centinaio di parole. Quando, tuttavia, vogliamo raggiungere la sua attenzione in tempi brevi utilizziamo il *paravocale*, cioè suoni emessi con la bocca, o il *paraverbale*, cioè suoni vocali ma non verbali. Inoltre è significativo il fatto che anche nella comunicazione verbale gli animali si soffermino più sul *coverbale*, come la prosodia, il timbro e il tono, piuttosto che sul fonema in sé.

Detto questo, dobbiamo però considerare il fatto che un animale come il cane sia molto più legato alla mediatica olfattiva piuttosto che a quella uditiva: in fondo, è così che i cani comunicano

tra loro. Si tratta di un canale comunicativo a noi inaccessibile, per cui sarebbe buona cosa che uomo e cane s'incontrassero sull'unico terreno di condivisione efficace, vale a dire sul visivo. Ma anche qui ci sono numerosi problemi. L'essere umano ha privilegiato il gestuale e ha perduto di consapevolezza per quanto concerne la prossemica e la postura che, viceversa, rappresentano le aree più importanti della comunicazione visiva per il cane e per il gatto.

Anche la comunicazione aptica, quella cioè basata sul contatto fisico – nell'umano attraverso la carezza o il semplice tocco, nel cane attraverso la lingua e le zampe anteriori, nel gatto con il contatto di tutto il corpo – non sempre viene considerata in termini semiotici, ma solo come manifestazione affettiva.

Ma è soprattutto nella valutazione dei gesti che sorgono i più comuni fraintendimenti tra noi e gli animali familiari. Facciamo qualche esempio. Quando il cane ci lecca in faccia non ci sta dando i bacini, ma mette in atto un comportamento infantile di richiesta, abbastanza simile al dare la zampa, che non ha nulla da spartire con il dare la mano nell'umano. Quando il gatto si struscia su di noi non sta mettendo in atto comportamenti seduttivi ma conviviali, così come non impasta ma si lascia andare a una regressione infantile attraverso di noi. Anche la monta non va tradotta in termini sessuali, ma con altre valenze come la dominanza, la competizione, la sostituzione, solo per fare qualche esempio.

Alcuni nostri atteggiamenti comunicativi si prestano a essere *false friend*, come per esempio l'abbraccio che nell'essere umano in genere è una manifestazione d'affetto, di vicinanza o di consolazione, mentre nel cane si presta a essere inteso come manifestazione di dominanza. Quando prendiamo in braccio il gatto per tranquillizzarlo, otteniamo l'effetto contrario perché per lui ogni criticità va affrontata avendo spazio di movimento, mentre si sta vicini solo quando si è in una condizione di ottimalità, familiarità e sicurezza.

Gli errori che commettiamo sono innumerevoli, come quando ci concentriamo su un singolo aspetto del comportamento, per esempio lo scodinzolare – che i più traducono nei termini di “cane felice” – senza prendere in considerazione se la coda è tenuta alta, bassa o intermedia. Ci sono poi gli errori relativi al riferirsi a un unico segno, attribuendogli un valore assoluto, senza tener conto del fatto che un segno ha significato differente a seconda degli altri segni con cui viene espresso.

Un discorso analogo può essere riferito al contesto, per cui un inchino del cane non sempre vuol dire “invito al gioco” e lo stesso si può dire per altri atteggiamenti come socchiudere gli occhi, leccarsi il labbro, voltare la testa. In altre parole, un segno assume valore semiotico differente a seconda del rapporto che instaura con altri segni o con la situazione in cui viene emesso. Un altro fattore di non secondaria importanza riguarda il tipo di rapporto instaurato, in genere pregresso, tra i comunicanti. Spesso si afferma che non bisogna guardare in modo diretto un cane negli occhi e si

tratta di un'affermazione corretta, ma riferita a un cane che non si conosce: se guardi dritto negli occhi il tuo cane non succede nulla di sgradevole né per te né per lui. Analogamente, un conto è accarezzare la testa del proprio cane, un altro è farlo verso un cane che non ci conosce.

Per concludere, si deve ribadire che la comunicazione tra noi e gli animali familiari è uno dei fattori più delicati e complessi, ma altresì importanti della relazione. Purtroppo non è intuitiva, come peraltro gran parte degli ambiti dell'etologia, una disciplina che ci invita a riflettere sulla diversità espressiva delle varie specie. D'altro canto, il vivere quotidiano insieme a un cane o un gatto ci dà la falsa impressione che tra di noi la comunicazione vada a gonfie vele, quando non è così. Gli animali, poi, si abituanano, grazie alla consuetudine, a muoversi come dei clinici che, osservando i dati e cercando di operare le giuste approssimazioni, arrivano a formulare delle diagnosi di massima, seppur passibili di ulteriori accertamenti.

Viviamo gli uni accanto agli altri in una bolla d'incomunicabilità che, tuttavia, alla fin fine funziona, soprattutto grazie alla loro pazienza di detective. Averli sempre accanto ci porta ad antropomorfizzarne i tratti e il doverli accudire ce li fa pensare come bambini molto piccoli cui manchi solo la parola. Ecco, allora, che il nostro *bambinese linguistico* diventa la coordinata semiotica che ci sembra più opportuna, per insegnar loro a parlare, ignorando il fatto che loro ci stiano già parlando. Come in una commedia degli inganni, tutto può continuare così senza apparenti spaccature di rapporto, almeno fino a quando succede un imprevisto, un fatto che non avremmo mai potuto immaginare, ma che era già stato preannunciato ampiamente e da tempo. Altre volte è uno specialista a farci vedere come stanno veramente le cose e solo allora ci rendiamo conto del silenzio della nostra relazione.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Armstrong, David M. 1981. *What is consciousness?*, in *The Nature of Mind*. New York

Bekoff, Marc – Byers, John A. 1998. *Animal Play*. Cambridge

Laland, Kevin N. – Odling-Smee, John – Feldman, Marcus. 1996. *The evolutionary consequences of niche construction: a theoretical investigation using two-locus theory*, in «J. Evol. Biol.». 9: 293-316

Lindauer, Martin. 1955. *Schwarmbienen auf Wohnungssuche*, in «Zeitschrift für vergleichende Physiologie». 37: 263-324

Marchesini, Roberto. 2022. *The Creative Animal. How Every Animal Builds its Own Existence*. New York

Pinker, Steven. 1998. *L'istinto del linguaggio*. Milano

Safina, Carl. 2018. *Al di là delle parole*. Milano

Sebeok, Thomas A. 1972. *Zoosemiotica*. Milano

Tinbergen, Niko. 1963. *On Aims and Methods of Ethology*. «Zeitschrift für Tierpsychologie». 20: 410-433

PARTE SECONDA
FILOSOFIA, ANTROPOLOGIA, DIRITTO, ETICA,
STORIA, RELIGIONE

**La giustizia interspecifica secondo Nussbaum.
Dal *So Like Us* approach alla morale della tavola**

**Interspecies Justice according to Nussbaum.
From the *So Like Us* Approach to the Ethical Eating**

di Fabrizia Abbate

Abstract: Gli argomenti della giustizia e del rispetto interspecifico si intrecciano ai temi della produzione e del mercato alimentare, così come a quelli dell'etica del cibo e della robotica zoomorfa. L'articolo offre un confronto sui temi della giustizia sociale interspecifica esposti nei testi più recenti della filosofa americana Martha Nussbaum: partendo dal confronto con le posizioni di Aristotele e Cicerone nei confronti degli animali, ci muoviamo ad analizzare i limiti delle teorie contrattualiste nell'ottica del *Capabilities Approach*. Gli argomenti della *Scala Naturae* e dell'approccio *So Like Us* ci aiutano ad analizzare l'antropomorfismo della comunicazione interspecifica così come le seduzioni dell'attuale robotica zoomorfa. Le conclusioni sulle questioni di etica alimentare e di etichettatura dei cibi ci riportano all'attualità degli indirizzi per le politiche pubbliche.

Abstract: Issues of interspecific justice and respect are intertwined with questions of food production and markets, as well as those of food ethics and zoomorphic robotics. The article offers a discussion of the themes of interspecific social justice presented in the most recent texts of American philosopher Martha Nussbaum: starting with a comparison with Aristotle's and Cicero's positions towards animals, we move to analyze the limits of contractualist theories in the *Capabilities Approach*. The arguments of the *Scala Naturae* and the *So Like Us* approach help us analyze the anthropomorphism of interspecies communication as well as the seductions of current zoomorphic robotics. Conclusions on issues of food ethics and food labeling bring us back to current public policy directions.

Parole chiave: Etica animale - Etica del cibo - Approccio delle Capacità - Martha Nussbaum - Animali robotici

Key words: Animal Ethics - Capabilities Approach - Food ethics - Martha Nussbaum - Robotic Animals

1. Introduzione

È del 2017 il bel film del regista francese Hubert Charuel intitolato *Petit Paysan*. Il protagonista è Pierre, un giovane produttore di latte della campagna francese la cui vita ruota intorno alla sua azienda agricola, proprio nel momento in cui in Francia si diffonde un'epidemia vaccina. Quando scopre che una delle sue mucche è infetta, Pierre non si rassegna a perdere i suoi animali e, di conseguenza, il suo lavoro, perciò decide di tentare tutto pur di salvarli, anche quando le istituzioni non si dimostrano così attente alle necessità dei lavoratori e la tecnologia rischia di trasformarsi da valido supporto in surrogato disumano delle pratiche di allevamento, e si rivela comunque incapace di misurare il grado di felicità degli animali. Pierre chiama le sue mucche per nome, regalando un'identità a ciascun animale e soffrendo “a causa” di esse, e non “per” esse, come tiene a precisare: una differenza che, ancora una volta, sottolinea l'attribuzione agli animali di uno statuto di soggettività.

Il motivo per cui citiamo questo film è perché ci ha offerto un ottimo spunto di riflessione sull'amore strumentale per gli animali mediato dalle leggi economiche della produzione: nonostante quell'attribuzione di soggettività e quella compassione iniziale, Pierre si vede costretto ad agire come tutti gli altri, abbattendo gli animali e adottando, in fondo, una logica di profitto economico. Il film ci fa riflettere sul fatto che il “giusto procedimento” e le tecniche di allevamento possono essere eseguite in modo acritico, senza la domanda etica sul fatto che siano giuste o sbagliate, bensì fermandosi alla prima certezza di una convenienza. Gli argomenti della giustizia e del rispetto interspecifico si intrecciano, dunque, ai temi dell'ambientalismo e del maltrattamento, della produzione e del mercato alimentare, così come a quelli dell'etica del cibo e della tavola. Tentiamo di ragionare in queste direzioni, confrontandoci con il passato e con il futuro. Lo faremo parlando innanzitutto della giustizia sociale interspecifica nei testi più recenti della filosofa americana Martha Nussbaum, ma con uno sguardo ai temi dell'etica alimentare così come alle seduzioni dell'attuale robotica zoomorfa.

2. *Dalla compassione alla giustizia interspecifica*

Vogliamo ricorrere a due nomi della filosofia classica, Aristotele e Cicerone.

Nelle righe finali del quarto capitolo del *De Motu Animalium* Aristotele fa riferimento agli esseri naturali inanimati (cioè ai quattro elementi) per far comprendere come siano privi di un principio interno del cambiamento e, di conseguenza, ogni loro movimento va ricondotto all'azione di un agente esterno. Nel capitolo sesto il filosofo spiega come, al contrario, gli animali dispongano di un principio interno del cambiamento, per il quale sono essi stessi a governare il proprio movimento.

Il movimento non viene, dunque, impresso dall'esterno, come un'alterazione, una forzatura della natura, ma è compimento di una *capacità* inscritta nella loro sostanza: quell'attività coincide con il loro modo d'essere e lo realizza.

Si può dire, allora, che gli animali siano soggetti del proprio movimento, più che soggetti a un movimento subito: «a muovere l'animale sono il pensiero, la fantasia, la scelta, la deliberazione, l'appetito» (Aristotele *MA* 6, 700b 17-8). Questa teoria dell'*orekton* è ciò che caratterizza la riflessione aristotelica: l'oggetto del desiderio (*orexis*) è il motore immobile del movimento animale, nel senso che il fine a cui è teso il movimento animale si qualifica come il limite dell'attività e come un *orekton*, un desiderato che è il risultato di una prestazione dell'*aisthesis* e della *phantasia*.

«Infatti l'animale si muove e si sposta per desiderio o per scelta, avendo avuto luogo una certa alterazione secondo la sensazione o secondo la fantasia» (Aristotele, *MA* 6, 701a 2-6).

e per alterazione si intende qui una sorta di commistione, di mediazione svolta dall'anima e dalla facoltà sensibile, a partire da uno stimolo sensoriale proveniente dall'ambiente esterno (Giuffrida 2015). Gli animali possono estrinsecare la propria natura e realizzare le proprie capacità proprio in questa mediazione con gli stimoli dell'ambiente esterno, in vista del conseguimento di determinati fini. Da Aristotele apprendiamo, allora, la lezione dell'*autonomia* del mondo animale, basata sulla *capacità* di realizzare la propria natura.

Ancora in *Le parti degli animali*, ribadisce ai suoi studenti che tutti gli animali sono oggetto di meraviglia per chi davvero abbia interesse a capirli, per chi “sappia comprenderne le cause”, e li invita a non provare disgusto davanti allo studio delle loro parti, in nome di una comune realtà naturale. Tuttavia, se apriamo la *Politica* al Libro I leggiamo:

«È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole, molto più di ogni ape e di ogni capo d'armamento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche

gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (Aristotele *Pol I (A)*,2, 1253a: 15-20).

Aristotele, allora, non solo ci parla di autonomia e di capacità, ma ci porta anche al cuore di un discorso di *giustizia*. Gli animali sono capaci di sentire, percepire un dolore, un piacere, proprio come ci dicono i filosofi utilitaristi, da Bentham a Mill, a Peter Singer che recupera questa concezione degli animali senzienti, la cui capacità di sentire va, dunque, tutelata e protetta. Aristotele è d'accordo su tutto questo, e proprio come abbiamo letto, è d'accordo anche sul linguaggio, sui suoni che gli animali si scambiano per dare voce a quei piaceri e a quei dolori, i suoni. Ma l'uomo è diverso e il piano di differenza dell'uomo è la parola: su questo piano di differenza e di parola Aristotele fonda la giustizia umana. La giustizia e l'ingiustizia vengono "a parola", ed è per questo che abbiamo un "dibattimento" giudiziario, costruito sui diritti e sui doveri che li trovano espressione. Aristotele si ferma a dirci che il piano di giustizia è un piano di parola, ed è, dunque, un piano di definizione umana. Da questo punto di vista, un animale non può farsi giustizia da sé. Questo passaggio ha determinato per secoli l'idea che sia sempre l'uomo a far giustizia per l'ambiente e per gli animali.

Come abbiamo scritto all'inizio, da Aristotele ci spostiamo all'epoca romana e rileggiamo alcune pagine della filosofia stoica, in particolare tratte dal *De Officiis*. Dalla filosofia stoica abbiamo imparato l'idea di ragione: per gli Stoici le scelte morali e le deliberazioni si basano sulla ragione di cui sono detentori gli uomini e, infatti, Cicerone esclude gli animali da questo piano di razionalità.

«Fra l'uomo e la bestia – scrive – v'è grandissima differenza. La bestia, solo in quanto è stimolata dal senso, conforma le sue attitudini a ciò che è vicino e presente, poco affatto curandosi del passato o del futuro. L'uomo, invece, poiché è dotato di ragione e per mezzo di quella è in grado di cogliere le concatenazioni, vede le cause delle cose, non ne ignora i prodromi e per così dire gli antecedenti, confronta le cose simili e congiunge intimamente le cose future alle presenti, può facilmente vedere tutto il corso della vita e preparare le cose necessarie per viverla» (Cicerone *Off.*: I, 4, 11).

Escludere gli animali da questo piano di ragione, ne ha comportato l'esclusione anche dal piano di giustizia, che su quella ragione è conformato. È lo stesso Cicerone a raccontarci, insieme a Plinio, che nel 55 a.C. il console romano Pompeo volle che si organizzasse un combattimento tra uomini ed

elefanti: vedendosi circondati senza via di scampo, gli elefanti cominciarono a gemere e a fare movimenti disperati che impressionarono fortemente il pubblico, al punto tale che gli spettatori furono presi da tale compassione e rabbia da alzarsi tutti insieme nell'arena per rivolgere imprecazioni contro Pompeo, proprio come se si rendessero conto della *societas* di quegli animali sofferenti con il genere umano. Cicerone ci parla di questa *societas*, dunque, ma la fonda sulle emozioni di compassione e umanità, non sul piano razionale di ingiustizia perpetrata a danno degli elefanti.

A raccontarci questo episodio è Nussbaum, che se ne serve per il suo discorso a proposito della distinzione tra il piano morale della compassione e quello etico-giuridico della giustizia, al fine di elaborare una proposta politica che contempra proprio la giustizia interspecifica.

La sua idea di fondo è che i meccanismi della giustizia sociale, la titolarità dei diritti e la legge, debbano essere estesi aldilà delle barriere di specie, superando un approccio basato soltanto sulle emozioni di compassione, di attenzione umana, e finanche di cura generalizzata, ma non istituita. Già da tempo Nussbaum ha spostato i suoi interessi filosofico morali su un versante politico di ripensamento dell'organizzazione occidentale della giustizia, in dialogo con la tradizione contrattualista di Rousseau, Locke, Kant, con Adam Smith, John Rawls, e con Amartya Sen con cui ha elaborato il *capability approach*. Le teorie occidentali sulla giustizia sociale si fondano sullo stato-nazione e sull'idea di contratto sociale, in cui gli individui dotati di razionalità (torna il concetto di ragione) si riuniscono per un vantaggio reciproco, decidono di farsi governare dalle leggi, abbandonando lo stato di natura. Secondo l'espressione di John Locke, nel contratto tutti gli individui sono concepiti come «liberi, eguali e indipendenti» ed è questa la giustificazione dei principi politici.

«L'idea dei principi politici fondamentali come risultato di un contratto sociale è uno dei maggiori contributi della filosofia politica liberale nella tradizione occidentale – scrive Nussbaum – Nelle sue varie forme, questa tradizione offre due contributi significativi. Primo, dimostra chiaramente e rigorosamente che gli interessi umani sono promossi efficacemente da una società politica, una società cioè nella quale tutti rinunciano al proprio potere a favore del diritto e dell'autorità debitamente costituita. Secondo, e più importante, ci dimostra che se spogliamo gli esseri umani dei vantaggi artificiali che alcuni di loro hanno nelle società reali – ricchezze, rango, classe sociale, istruzione e così via – si accorderanno su un certo tipo di contratto [...]. Se il punto di partenza è equo in questo senso, i principi che emergeranno dal negoziato saranno anch'essi equi. La tradizione ci trasmette in tal modo una concezione procedurale della società politica nella quale l'eguale valore delle persone e l'importanza della reciprocità sono caratteristiche centrali» (Nussbaum 2007: 30-31).

Ma se consideriamo chi non è “libero, eguale e indipendente”, come si deve procedere? Oggi che le questioni della giustizia devono necessariamente confrontarsi con le urgenze delle disuguaglianze tra chi possiede una cittadinanza e chi lotta per essa, ecco il quesito che Nussbaum pone in modo radicale anche dinanzi alla “società bene ordinata” di Rawls: l’esclusione delle persone disabili, con menomazioni fisiche e mentali, o di coloro che non appartengono ad un’eguale cittadinanza, o infine degli animali non umani, deve restare sancita fin dall’inizio del patto contrattuale?

Oggi una teoria della giustizia dovrebbe, invece, ripensare a tutto questo fin dall’inizio, nella pianificazione delle istituzioni di base, altrimenti si procede con aggiunte esterne, legislazioni a posteriori e ad hoc, che, seppure politicamente valide (anche se tortuose), rimarcano tuttavia una debolezza etica di fondo.

In questo quadro si inerisce la riflessione sulla giustizia interspecifica da tutelare. Che significa farne una questione di giustizia piuttosto che di compassione e umanità?

Il sentimento della compassione implica un giudizio di serietà e di non colpevolezza: un essere vivente sta soffrendo per una causa seria di cui non ha alcuna responsabilità, di cui non può essere rimproverato (una malattia, un danno subito) e dinanzi a questa sofferenza ingiustificata proviamo compassione.

«Così la compassione, da sola, trascura l’elemento essenziale della colpa per il male commesso [...]. Se analizzassimo i danni provocati agli animali nei soli termini dei doveri di compassione, si rischierebbe di oscurare l’importante distinzione fra la compassione per un animale che muore a causa di una malattia, di cui nessuno ha colpa, e la reazione che potremmo avere per la sofferenza di un animale che sta subendo un trattamento crudele per mano di un uomo» (Nussbaum 2007: 352-353).

Qualora quella sofferenza fosse causata da un’azione ingiusta, la compassione chiama un dovere di giustizia, un dovere di evitare e punire quell’azione ingiusta; l’animale offeso da quell’atto “ha diritto” a non essere trattato in quel modo, e la sfera della giustizia è la sfera della titolarità dei diritti fondamentali, dell’*entitlement*.

Da questo punto di vista l’utilitarismo di Peter Singer, mettendo a tema proprio il dolore ingiustamente inflitto, ha contribuito molto ad una teoria della giustizia interspecifica (Singer 1975), e ancora di più può fare il *capability approach*. La lista della capacità che Nussbaum delinea insieme ad Amartya Sen, come complementari al linguaggio dei diritti, può funzionare anche per la gestione di un piano interspecifico: le capacità da tutelare sono la vita, la salute e l’integrità fisica, ma anche la capacità dei «sensi, immaginazione e pensiero», delle emozioni, e perfino della

«ragione pratica», perché nonostante non esista un corrispettivo di questa ragione pratica nelle altre specie, è importante «chiederci fino a che punto la creatura ha la capacità di definire obiettivi e progetti, e di programmare la propria vita», cioè quello che già Kant demandava alla ragione pratica per gli umani (Nussbaum 2007: 410-418). Le *capabilities* e il loro rispettivo *functioning* vanno attentamente valutate, tutelate e protette, perché sono esse a garantire una *flourishing life*, una vita che sia espressione e realizzazione delle potenzialità della natura, sia essa umana che animale (come già avevamo letto in Aristotele).

Certamente non è un'operazione facile quella di declinare le *capabilities* per il mondo animale, e Nussbaum si rende conto anche degli effettivi ostacoli e delle critiche che vengono mosse a questo approccio. Le specie più complesse possiedono *capabilities* più articolate, risultano quindi maggiormente esposte al danno e, di conseguenza, hanno diritto ad una maggiore protezione legale rispetto alle altre. Basta fare qualche esempio per rendercene conto. Se un coniglio viene privato della *capability* dell'espressione politica, del diritto di voto, o se a un verme non si tutela la libertà religiosa, va da sé che non stiamo parlando di danni. Il livello di vita è importante «perché il tipo e il grado di danno che una creatura può soffrire varia in funzione della sua forma di vita» (*Ibidem*: 379). Alcuni animali hanno diritto ad una soglia di dignità definita per la loro esistenza adatta alla specie, e per questo diventa necessario definire quali capacità siano da garantire a tale fine. Ma non è semplice.

Perché quando si tratta di specie diverse dalla nostra è davvero complesso valutare buona una capacità (e per buona intendiamo senza la quale non sarebbe possibile una vita dignitosa), a meno che non si faccia riferimento alla “norma della specie”, allo studio di quell'appartenenza che ci può fornire elementi di riferimento. Nel caso degli uomini – ci spiega Nussbaum – l'ambito principale in cui la concezione politica ostacola le attitudini proprie della vita umana riguarda il “danno” causato agli altri: ebbene, non è così semplice per il mondo animale.

Un ostacolo è rappresentato dalla presenza in molti di essi, soprattutto allo stato selvaggio, di istinti che «non superano un esame etico». Di cosa stiamo parlando? Esistono specie in natura che vivono recando danno ad altri animali, come i predatori che uccidono per sfamarsi. Davanti ad una siffatta *capability* della specie, come ci si comporta? Va tutelata da principi sociali e politici oppure no? Accanto al “caso del predatore” esiste anche un “caso della zanzara”: l'attività tipica della zanzara può recare danno alle altre specie, trasmettendo malattie o distruggendo coltivazioni, anche se il suo intento è solo quello di sopravvivere, non di arrecare danno (*Ibidem*: 387).

Ma alziamo ancora un po' il livello del ragionamento. Se decidiamo di tutelare la *capability* della «integrità fisica», è chiaro che siamo d'accordo con l'istituzione di leggi che proteggano la salute degli animali. Tuttavia sappiamo bene che il progresso scientifico è avvenuto ed avviene anche con

le sperimentazioni sugli animali, inducendo malattie. Esperimenti moralmente sbagliati risultano però fondamentali per il progresso della medicina, sia per gli umani che per gli stessi altri animali. Che fare con la vivisezione? Oppure con le scimmie in cattività, costrette a subire brutali esperimenti psicologici? Nussbaum sostiene che occorre migliorare la vita di questi animali, e allora alcuni abusi ed estremizzazioni vanno eliminati, ma altre pratiche devono necessariamente essere mantenute. In fondo, occorre rendersi conto che la questione animale nasce proprio riguardo al comportamento dell'uomo verso gli animali, e questo approccio universalista è interessato a delineare un'etica normativa funzionale all'uomo, che regoli le sue azioni: un'etica della responsabilità umana.

«Questo approccio di tipo aristotelico riconosce, con forza, la moralità e la razionalità dentro l'animalità umana, e sottolinea che in questa stessa animalità vi è dignità: vi è una dignità nei bisogni dell'uomo, nella storia della sua nascita, della sua crescita, della sua morte, e nelle relazioni di interdipendenza e di dipendenza asimmetrica, così come nelle attività (relativamente) indipendenti» (*Ibidem*: 373).

3. So Like Us: dalla Scala Naturae alla robotica zoomorfa

Valutare come fini in sé le *capabilities* di tutti gli esseri senzienti può significare articolarle secondo una complessità maggiore e minore che, chiaramente, pone di nuovo al vertice della scala di valore l'essere umano: in caso di conflitti di interesse, l'uomo ha il primato e non commette ingiustizia se procura danno ad esseri viventi più semplici al fine di tutelare il suo benessere o quello di specie con *capabilities* più complesse (Guma 2022: 29).

Ma se questo è giusto, lo è di meno, invece, una forma di antropomorfismo che rischia di celarsi in vari modi dietro l'interpretazione delle capacità animali. Ad esempio, normalmente ci riteniamo sicuri che gli animali domestici traggano beneficio dalle forme di addestramento o di disciplina pensate in modo umano, che li portano spesso a migliorare le loro prestazioni atletiche. Ma istruire certi animali a compiere azioni che sono valide per la nostra estetica (pensiamo al *dressage* per i cavalli) è davvero parte della realizzazione della loro natura?

C'è poi una forma ancora più sottile di antropomorfismo, che gioca un ruolo centrale nella protezione dei diritti di alcuni animali, rispetto ad altri. In *Justice for Animals*, l'ultimo testo da poco edito negli Stati Uniti, Nussbaum fa riferimento proprio all'idea di *scala naturae* per contestarlo. La *scala naturae* è un'idea antica di ordine del mondo naturale, già platonica, neoplatonica di matrice cristiana e assorbita dalla patristica in epoca medievale, che pone al livello più alto Dio, sotto il quale c'è l'umanità e a scendere il mondo animale, quello vegetale e quello minerale. Pensare alla giustizia interspecifica in termini di *scala naturae* significa istituire una

gradazione di giustizia e di rispetto per gli animali sulla base della loro maggiore o minore somiglianza con l'uomo.

È quello che Nussbaum chiama l'approccio del «So Like Us» e lo riconosce anche nei lavori di Steven Wise, pioniere negli studi del diritto statunitense specializzato in questioni di protezione degli animali, primatologia e intelligenza animale.

It seeks recognition of legal personhood, and some autonomy rights, for a specific set of animal species, on the grounds of their humanlike capacities [...]. His arguments rests heavily on claims about the similarity of these animals to human beings. They are, he says, self-conscious, they are self-directing, they have a theory of mind, they have culture, they are not “cabined by instinct”, they are able to contemplate their own future. In general, they are “really really smart”. Centrally, he holds that they are “autonomous creatures” who, for that reason, should have “autonomous lives” (Nussbaum 2023: 27-28)¹.

Questa enfasi sull'autocoscienza, sull'autodeterminazione, sulla capacità di progettarsi nel futuro, riconosciute come doti di alcune specie animali, ci ricorda molto le qualità che stiamo progressivamente cercando di attribuire all'intelligenza artificiale, come se inseguissimo ovunque un'antropomorfizzazione rassicurante per il fatto che ristabilisce il primato dell'uomo capace di realizzarla. La diffusione della robotica antropomorfa è sicuramente uno degli obiettivi più ambiti di questo secolo. Senza contare tutte le prime sperimentazioni di robotica zoomorfa.

Basti pensare alla diffusione dei *robotic pet*, cuccioli di cane, gatto, foca (come *Paro* o *Tombot*) che si stanno dimostrando efficaci quanto gli animali nell'avere un effetto terapeutico sugli anziani soli o su quelli affetti da malattie degenerative come l'alzheimer². Ma pensiamo anche alla robotica militare: gli eserciti dispongono già da tempo di cani robot impiegati nelle operazioni d'assalto, e risale a pochi mesi fa la notizia di una nuova tecnologia militare con un cane da attacco robotico che può essere sganciato da un drone. Solo due anni fa, in piena pandemia, avevamo potuto vedere il

¹ Nussbaum fa riferimento al documentario *Unlocking the Cage* presentato al Sundance Film Festival nel 2016, a seguito del lavoro dell'NhRP (Nonhuman Rights Project) presieduto da Steven Wise, per trasformare gli animali non umani da “cose” senza diritti a “persone” con diritti fondamentali, a partire da quattro scimpanzé in cattività a New York; <https://www.nonhumanrights.org/unlocking-the-cage/>.

L'edizione italiana del libro di Nussbaum sarà disponibile nei prossimi mesi. Per questo motivo riteniamo corretto fare riferimento al testo originale. Tuttavia, ci permettiamo di proporre qui in nota una nostra traduzione (ripetiamo, non ufficiale) ad uso specifico della comprensione di questo contributo: “Si cerca il riconoscimento della personalità giuridica e di alcuni diritti di autonomia per una serie determinata di specie animali, sulla base delle loro capacità simili a quelle umane [...]. Le sue argomentazioni si basano molto sulle affermazioni relative alla somiglianza di questi animali con gli esseri umani. A suo dire, essi sono autocoscienti, si autogestiscono, hanno una teoria della mente, hanno una cultura, non sono “condizionati dall'istinto”, sono in grado di contemplare il proprio futuro. In generale, sono “davvero molto intelligenti”. In particolare, sostiene che sono “creature autonome” che, per questo motivo, dovrebbero avere “vite autonome”.

² <https://www.ai4business.it/robotica/ecco-i-pet-robot-animali-artificiali-e-intelligenti-contro-la-solitudine-e-alcune-patologie/>

video sugli agenti della polizia di New York che impiegavano il cane-robot *Digidog* (costruito dalla società di ingegneria e robotica Boston Dynamics) durante l'arresto di un sospettato³. Di più: gli ingegneri possono costruire robot abbastanza realistici da far sì che gli animali rispondano ad essi come se fossero reali (e questo “realismo” varia a seconda degli animali studiati, per cui al robot è richiesto di volta in volta di avere l’aspetto giusto, o l’odore giusto, oppure già solo di muoversi); questo utilizzo della robotica animale consente perfino di poter studiare e conoscere meglio le reazioni degli animali reali⁴.

Insomma, possiamo dire che l’approccio «So Like Us», in tutte le direzioni, rischia di condizionare non soltanto molti aspetti della comunicazione interspecifica, ma anche il progresso tecnologico sempre più in corsa, con il pericolo di perpetrare le forme di dominio e di violenza derivanti da chi continua a pensare l’uomo al vertice di una piramide naturale.

«Shall we ask about moral abilities? – si chiede Nussbaum – Well, we proud ourselves there, but we humans engage in depths of deliberate cruelty and torture known to no other animal species» (Nussbaum 2023: 31)⁵.

E rischiamo di trasportare queste opere di deliberata crudeltà e tortura anche nel mondo artificiale delle presenze robotiche, come le ha magistralmente rappresentate la serie televisiva statunitense *Westworld*, ideata da Jonathan Nolan e Lisa Joy per HBO nel 2016, basata sul film scritto e diretto da Michael Crichton nel 1973⁶.

È proprio questo il confine mentale che siamo chiamati a superare: la giustizia interspecifica è chiamata a porsi il problema dell’autonomia e della personalità giuridica degli animali non, o non solo, perché siamo noi umani ad averle, e dunque essi ci somigliano. Potremmo dire, in termini etici, che il giusto approccio consiste nel definire un’*alterità*, con la quale riusciamo a rapportarci grazie alla nostra immaginazione morale.

E, forse, consiste anche nell’averne consapevolezza della forza e dei limiti della natura stessa. Già John Stuart Mill ci aveva messo in guardia su una visione romantica della natura, come un tutto equilibrato che riporta al bene qualunque cosa: in realtà è violenta e generosa insieme, non si cura

³ <https://video.repubblica.it/mondo/l-evoluzione-della-guerra-contractor-cinese-mostra-un-cane-robot-con-mitragliatrice-sganciato-da-un-drone/430458/431413> ; <https://video.corriere.it/esteri/new-york-polizia-usa-cane-robot-un-arresto/c004e32a-9c76-11eb-ab49-e9c3a437f094>

⁴ <https://www.smithsonianmag.com/innovation/how-scientists-are-using-robotic-animals-to-learn-about-real-ones-180979017/>

⁵ Come per la nota 1, ripetiamo che l’edizione italiana del libro di Nussbaum sarà presto disponibile e che per tale motivo riteniamo corretto fare riferimento al testo originale. Tuttavia, ci permettiamo di proporre qui in nota una nostra traduzione (ripetiamo, non ufficiale) ad uso specifico della comprensione di questo contributo: «Ci chiediamo delle abilità morali? Beh, noi ce ne facciamo un vanto, tuttavia proprio noi esseri umani ci impegniamo in pratiche di deliberata crudeltà e tortura che non sono note a nessun’altra specie animale».

⁶ Di *Westworld* mi sono occupata nel mio saggio *Il corpo vissuto nel testo* 2017: 115-128.

delle norme morali, è piena di contrasti e imperfetta, tanto che dobbiamo ricordarci come, per ironia della sorte, gli ecosistemi naturali che ammiriamo spesso

«si conservano solo attraverso le varie forme di intervento umano [...]. Il rispetto per la natura non dovrebbe e non può significare semplicemente che la natura va lasciata così com'è, piuttosto, rispettare la natura deve implicare anche accurati argomenti normativi riguardo a quali potrebbero essere gli obiettivi plausibili da conseguire» (Nussbaum 2007: 386-387).

4. La morale della tavola

Quando si parla di etica interspecifica non si può non parlare di etica alimentare.

Dal 2023 la farina di grillo e le larve di verme della farina minore saranno il terzo e quarto prodotto derivato da un insetto commercializzato come alimento nell'Unione europea: la farina parzialmente sgrassata di *acheta domesticus* può essere venduta come alimento e le larve di *alphitobius diaperinus* (verme della farina minore) possono essere congelate, essiccate, rese polvere. Il regolamento Ue sui «novel food» era entrato in vigore già nel 2018, e permetteva di riconoscere gli insetti interi sia come nuovi alimenti che come prodotti tradizionali da paesi terzi. Tra le ragioni che hanno spinto l'Unione Europea ad aprire alla commercializzazione degli insetti come alimenti c'è l'esigenza di trovare fonti di proteine alternative per rendere più sostenibile il sistema alimentare⁷.

Dall'anno scorso, invece, la ristorazione commerciale francese ha avuto l'obbligo di indicare nei menù il paese di origine delle carni servite ai clienti. La norma è stata introdotta con un decreto approvato il 27 Gennaio del 2022 e ha previsto che l'etichettatura debba citare il paese di origine e quello di allevamento. A venti anni dall'etichettatura imposta alle carni bovine in tempi di mucca pazza, l'obbligo di indicare l'origine viene esteso anche a maiale, pollame, agnello e montone.

Ciò ha rappresentato un ulteriore passo avanti rispetto all'attenzione dedicata alle normative europee per l'etichettatura degli alimenti, che dal primo importante Regolamento UE 1169 del 2011 si sono fatte strade nei singoli paesi membri disciplinando il nostro approccio al cibo e alla stessa produzione degli alimenti. Nel 2020 la Commissione Europea aveva recepito la proposta italiana per un nuovo sistema di etichettatura nutrizionale, il *nutrinform battery*: un simbolo “a batteria” che indica al consumatore l'apporto nutrizionale per singola porzione dell'alimento in rapporto al fabbisogno giornaliero. Questo sistema non sostituisce, ma integra con informazioni aggiuntive l'etichetta nutrizionale classica sul retro del pacco.

⁷ https://www.corriere.it/economia/consumi/23_gennaio_25/farina-grillo-larve-via-libera-vendita-ue-quali-cibi-si-potranno-usare

La stessa Nussbaum si dice convinta che insistere su una «trasparente etichettatura delle carni, per quel che riguarda le condizioni in cui gli animali sono stati allevati» (Nussbaum 2007: 411) potrebbe essere la via giusta verso una scelta responsabile di ciò che mangiamo, un divieto di tutte le forme di crudeltà nei confronti degli animali viventi, e anche verso un graduale «consenso a favore del divieto di uccidere, a scopo alimentare, almeno gli animali più senzienti».

Ulteriori novità sono state introdotte dalla ricezione della *Farm to Fork Strategy* che la Commissione Europea ha pubblicato nel 2020 come parte dell'*European Green Deal*, la proposta legislativa in tema di transizione ecologica⁸. Si tratta di un piano decennale che riguarda tutti gli aspetti della filiera alimentare (dalla produzione al consumo, passando naturalmente per l'etichettatura e la distribuzione) con lo scopo di trasformare il sistema alimentare europeo rendendolo più sostenibile sotto diversi aspetti e riducendo il suo impatto sui Paesi terzi.

La strategia prevede come obiettivo di garantire una produzione alimentare sostenibile e la sicurezza alimentare, di promuovere il consumo di cibi sostenibili e di sostenere la transizione verso abitudini alimentari sane, di ridurre gli sprechi e di combattere le frodi lungo la filiera, di curare la biodiversità (ad esempio, di ridurre del 50% dell'uso di pesticidi chimici entro il 2030; di dimezzare la perdita di nutrienti, garantendo al tempo stesso che la fertilità del suolo non si deteriori, riducendo di almeno il 20% l'uso di fertilizzanti entro il 2030; di ridurre del 50% le vendite totali di antimicrobici per gli animali d'allevamento e di antibiotici per l'acquacoltura entro il 2030; trasformare il 25% dei terreni agricoli in aree destinate all'agricoltura biologica entro il 2030).

In questi anni si fa sempre più crescente la richiesta di una posizione “etica” all'interno delle pratiche previste dalla filiera alimentare, si tratti del “codice etico” di cui le aziende sono chiamate a dotarsi, o delle “buone prassi” nell'organizzazione del lavoro, o della “sostenibilità”, sia essa ambientale, energetica, economica, sociale, del “consumo etico” (Gomarasca 2021).

Al centro del discorso c'è la domanda morale del “giusto procedimento” per la tutela di ciò che viene considerato “buono” per gli esseri viventi o senzienti (“senziente” è l'aggettivo prediletto dai movimenti animalisti che lottano per la protezione degli animali, e che andrebbe a definire meglio quel concetto di “benessere” espresso già dal Trattato di Lisbona nel 2009). La proposta etica, che sembra esaurirsi in queste indicazioni per il governo delle procedure pubbliche, è invece presente in controluce anche nelle motivazioni e negli stessi dispositivi delle azioni che reggono proprio quelle procedure da regolamentare, sottoforma di valori morali da sempre riconosciuti. Vogliamo darne solo alcuni esempi calzanti: la “correttezza” delle informazioni fornite nella etichettatura dei cibi; la “consapevolezza” richiesta al consumatore finale come guida della sua scelta alimentare; la “obbligatorietà” per legge per tutte le aziende di fornire informazioni sulla provenienza delle

⁸ https://food.ec.europa.eu/horizontal-topics/farm-fork-strategy_en

materie prime, sulla correttezza dei loro processi di produzione, sugli apporti nutritivi e calorici dei cibi, sulla conservazione; la “discrezionalità” nell’aggiungere ulteriori informazioni “volontarie” (quasi a sottolineare una sorta di “maggiore cura” del consumatore o di “buona volontà” dell’azienda); la “trasparenza” implicante il diritto del consumatore di sapere come viene prodotto ciò che acquista; l’ “equità” in base alla quale la produzione alimentare non deve imporre costi su terze persone; la “compassione” che deve far prendere in seria considerazione le sofferenze degli uomini e degli animali di terra e di mare; la “responsabilità” sociale che tutela il diritto dei lavoratori a percepire un salario adeguato e a lavorare in condizioni dignitose e sicure.

Infine, possiamo dire che un’ autentica “etica del gusto” non può prescindere dalle urgenze delle filiere controllate, dei pagamenti equi, dell’uguaglianza di genere, e soprattutto dall’educazione ad un consumo consapevole e ad “abitudini” alimentari sane, facendo dell’acquisto un “atto etico” (oltre che giustamente “estetico”, di piacere e sensazione).

Perfino il momento della tavola può essere letto, di conseguenza, attraverso questa lente morale che stiamo utilizzando: basti pensare alla “purezza” del cibo, inteso come naturale, non artefatto; all’autocontrollo alimentare espresso dalla “diet-etica” (Pascali 2017: 77-98); all’esito tragico dell’abbondanza nello “spreco”; alla denuncia della scarsità e della mancanza; alla questione quanto mai attuale della estetizzazione della presentazione dei cibi nel *fine dining*, la cucina *gourmet*, che rischia di de-sacralizzare gli alimenti, nel senso che non se ne percepisce più il valore di sostanze nutritive che rispondono ad un bisogno primario e fondamentale (Rigotti 2012).

C’è un modo morale di mangiare? Oltre al semplice fatto di apparire bella e di essere buona, la tavola ha una complessità etica.

Si può misurare l’etica del cibo, anche quando tutti i processi hanno come finalità la distribuzione e il mercato? Sì, ma nella misura in cui la stessa tracciabilità etica trovi il suo compendio nell’acquisita “consapevolezza” delle scelte di chi compra e mangia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abbate, Fabrizia. 2017. *Il corpo vissuto nel testo*, in Cantatore, Lorenzo (cur.). *Primo: leggere. Per un’educazione alla lettura*. Roma: 115-128

Aristotele. 1991. *Politica*, trad. di R. Laurenti. Bari

Aristotele. 2002. *Le parti degli animali*, ed. a cura di A. Carbone. Milano

Aristotele. 2015. *Il movimento degli animali*, a cura di P. Giuffrida. Milano

- Cicerone. 2019. *I doveri*, trad. di A. Resta Barrile. Milano
- Gomasasca, Paolo. 2021. *Etica del cibo*. Brescia
- Guma, Francesca. 2022. *Una teoria oggettiva del benessere animale. La giustizia interspecifica di Martha Nussbaum*. «Filosofia morale/Moral Philosophy». 1: 27-44
- Janssens, Monique. 2022. *Animal Business: an Ethical Exploration of Corporate Responsibility Towards Animals*. «Food Ethics». 7/2
- Lintner, Martin M. 2020. *Etica animale. Una prospettiva cristiana*. Brescia
- Nussbaum, Martha C. 2023. *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*. New York
- Nussbaum, Martha C. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, ed. a cura di C. Faralli. Bologna
- Pascali, Michelangelo. 2017. *Estetica ed etica del “cibo senza cibo”*. «Quaderni di Sociologia». 74
- Rigotti, Francesca. 2012. *La filosofia in cucina. Piccola critica della ragion culinaria*. Bologna
- Schinkel, Anders. 2008. *Martha Nussbaum on Animal Rights*. «Ethics & The Environment». 13/1: 41-69
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation*. New York; *Liberazione animale*. 2003. Milano
- Singer, Peter – Mason, Jim. 2007. *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*. Milano

**Regole del post-umano tra coesistenze e controversie.
Pratiche condivise interspecie e discorso politico animalista**

**Post-human rules between coexistences and controversies.
Interspecies shared practices and the animal right movements'
discourse**

di Letizia Bindi

Abstract: Il contributo si concentra su una critica radicale della nozione di agency e sul conseguente cambiamento delle regole e dei protocolli per affrontare le relazioni uomo-animale in contesti controversi come le pratiche locali tradizionali, ma anche le competizioni sportive globali/nazionali, nonché i comportamenti nei contesti di tempo libero, turismo, leisure e tendenze che coinvolgono la cooperazione/l'impiego di animali. Partendo da alcuni casi etnografici, ci si propone di discutere: quale tipo di agency viene oggi a definirsi nelle relazioni uomo/animale? quale assertività e sensibilità sono rappresentate nel dibattito sulle pratiche tradizionali o gli eventi sportivi che coinvolgono animali? Quale il ruolo dei movimenti attivisti nella denuncia dello sfruttamento degli animali? Quale definizione di essere senziente e quale il suo impatto in termini di diritti? Le diverse forme di coesistenza uomo-animale impongono oggi la riconsiderazione dei limiti della soggettività, la ridefinizione del pensiero antropocentrico sulla natura e sul controllo degli animali, riconsiderando le nozioni di rispetto, condivisione e interazione cultura/natura.

Abstract: The paper focuses on a radical critique of the notion of agency and the consequent shift in defining rules and protocols to deal with human-animal relationships in controversial contexts such as traditional local practices, but also global/national sport competitions as well as leisure behaviours and trends involving the cooperation/use of animals. Starting from specific

ethnographic case-studies, the paper aims at discussing: which kind of agency is today addressed and defined in human/animal relationships? Which type of assertiveness and sensibility are represented in the debate between traditional practices or sports events involving animals? Which type of activist movements are presently fighting against animal exploitation based on sentient being definition and legal agency recognition of animals? Different approaches to human-animal co-being imposes today the reconsideration of limits of the subjectivity, the redefinition of the anthropocentric thought about nature and animal management and control, reconsidering the notions of respect, compassion and culture/nature interaction.

Parole chiave: coesistenze interspecifiche - controversie animaliste - esseri senzienti e benessere animale - etnografie multispecie

Key words: animal right controversies - interspecies coexistences - multispecies ethnographies - sentient beings and animal welfare

1. Le etnografie multispecifiche come campo politico

Nel 2010 gli studi sulle relazioni interspecifiche ricevono una articolata e densa formulazione antropologica con l'uscita nel numero speciale di *Cultural Anthropology* dedicato alle "etnografie multispecifiche" (Kirksey e Helmreich 2010):

«L'obiettivo [nell'etnografia multi-specifica] non dovrebbe essere solo quello di dare voce, azione o soggettività al non umano – riconoscerli come altri, visibili nella loro differenza – ma costringerci a ripensare radicalmente queste categorie della nostra analisi in quanto riguardano tutti gli esseri». (Kirksey e Helmreich 2010: 10).

Il fulcro di questo contributo è quello di esplorare le relazioni e le reciprocità interspecifiche, le interazioni uomo-animale, le diverse forme di prossimità e "companionship" (Haraway 2008) e lo scambio reciproco a lungo termine radicato in diversi contesti culturali. Il termine "etnografia multispecifica" si riferisce a una prospettiva post-umanista volta a decostruire il concetto stesso di "umanesimo" e quello di "antropocentrismo" attraverso il riconoscimento di una dimensione "more-than-human" (Tsing 2013) e della specificità e rilevanza culturale degli incontri interspecifici.

Più recentemente si è sviluppata una analisi critica delle relazioni post-umane anche alle forme di vita vegetale, mettendo radicalmente in discussione una gerarchia nelle forme di vita che ne includerebbe alcune, escludendone altre perché troppo lontane dalle modalità espressive dei grandi mammiferi e, appunto, degli uomini (Kohn 2013; Tsing 2005). In realtà questa riflessione dell'antropologia sulla complessità e specificità delle relazioni interspecifiche era rintracciabile già in precedenza negli studi antropologici in lavori per lo più dedicati alla riflessione sui diritti umani e animali (Benthall 1988)

Le ricerche e i dibattiti sulle etnografie del post-umano e sulle relazioni interspecifiche pongono la domanda intorno ad “agency and intent” riferendola ai “non-human animals”, attribuendo loro una intenzionalità soggettiva (Ogden et alii. 2013) o, più recentemente, “sensibilità” (Locke 2017).

In questa prospettiva, «creature precedentemente apparse ai margini dell'antropologia – come parte del paesaggio, come cibo per gli esseri umani, come simboli – sbalzano in primo piano nelle recenti etnografie» (Kirksey e Helmreich 2010: 545). Idee simili sono state descritte come «un approccio più-che-umano alla ricerca etnografica» (Locke e Münster 2015: 1), altri hanno parlato di “un'antropologia oltre l'umano” (Kohn 2013). Si tratta di questioni solo apparentemente ai margini della ricerca etnografica e della teoria antropologica che, se considerati con maggiore attenzione, non sono stati così marginali nella storia delle discipline, soprattutto se si considera la rilevanza che il rapporto natura/cultura e la cooperazione uomo/animale hanno avuto in molti classici dell'antropologia (Descola 1994; Ingold 2000, 2011; Kohn 2013).

Per certi versi l'accresciuta attenzione e il rispetto verso rappresentazioni degli animali come soggetti è parte del più ampio processo di riconoscimento delle culture native e di politiche delle minoranze che troppo a lungo si è basato su una visione al contempo etno e antropo-centrica, aprendo lo sguardo verso le altre forme viventi come realtà e mondi di vita alternativi (Keil 2016) e verso le cosiddette “zone di contatto” tra natura e cultura (Fuentes 2010a; Riley e Fuentes 2011).

In special modo la domanda in merito alle “regole del post-umano” si confronta con le relazioni controverse tra le specie, con le forme di *advocacy* (Lewis 2005) o con la nozione di violenza (nei confronti delle minoranze così come nei confronti degli animali) (ad esempio, Hastrup *et alii.*1990; Linstroth 2015). Accanto a questo la critica antropologica ha evidenziato la vicinanza di argomenti sul post-umanesimo alla critica del colonialismo e del razzismo (ad esempio, Cook 2003; Maklouco-Maclay 1876 in Parmentier; Kopnina-Geyer 1996; Pels 1997) o, addirittura, la contiguità con il dibattito sul sessismo e sull'uguaglianza di genere (ad esempio, Adams e Gruen 2014; Gaard 1993; Plumwood 1993) e l'emarginazione e l'esclusione o lo sfruttamento dei gruppi minoritari/svantaggiati.

L'antropologia radicale e i *subaltern studies* hanno infatti sollevato diversi temi: in primis la questione della titolarità, del “parlare al posto degli altri”, della subordinazione e della soggettività, dell'*advocacy* e dell'etnocentrismo. Hanno problematizzato la metodologia della ricerca con nuovi soggetti e comunità, in questo caso le relazioni e la comunicazione tra comunità umane e soggetti non umani. Da questo punto di vista la rivisitazione degli “animal studies” si presenta come uno degli elementi chiave dello spettro critico antropologico, ponendo con forza anche l'urgenza delle contaminazioni multidisciplinari, la critica documentata dell'agricoltura intensiva, dell'abuso di suolo e di ambiente connesso alla crescita industriale, l'impatto delle economie neo-liberiste sulla sostenibilità ambientale, sulle asimmetrie sociali e culturali e sui diritti e il benessere degli animali letti alla luce di un paradigma biopolitico (Deckha 2012; Wolfe 2013).

Non è un caso che l'origine della nozione di 'specismo' (Regan 1986; Singer 1975) risalga alle diverse forme di abuso su larga scala degli animali e fosse essenzialmente assimilata al razzismo e alle prevaricazioni interetniche, alla stigmatizzazione delle minoranze e alle gerarchie culturali (Kymlicka e Donaldson 2013). Questo nesso particolarmente potente ha generato un campo politico di studi critici sul “post-umano” (Calarco 2014; Taylor e Twine 2014), dibattiti accesi circa il benessere degli animali nel diritto e la rivendicazione di una loro soggettività giuridica (Peters 2016) e negli ultimi anni la connessione di questi temi con il più ampio dibattito sugli eco-frizioni globali e l'Antropocene (Haraway 2016; Tsing 2005).

Questa idea del “post-umano” è oggetto di etnografie particolarmente innovative come nel volume *Come pensano le foreste: verso un'antropologia oltre l'umano* di Eduardo Kohn (2013), dove a partire da una profonda critica dell'approccio scismatico, che ha storicamente impedito e ancora oggi continuerebbe a impedire l'interazione paritaria con altre specie e forme di vita, vengono ad essere messi in discussione i principi stessi dell'essere umano.

L'opacità della nostra conoscenza della natura, la nostra comprensione bloccata nelle dicotomie cultura/natura e nelle categorizzazioni binarie rende difficile leggere e comprendere la violenza che gli esseri umani e le società hanno storicamente esercitato contro gli animali e la natura come un vero e proprio ecocidio/genocidio verso gli ecosistemi e gli animali e tutti tipi di esseri viventi (Higgins 2010). È in tal senso che la riflessione antropologica sulle relazioni e la comunicazione interspecifica si caratterizza in modo crescente come una occasione di rifondazione dei limiti della disciplina, delle sue potenzialità euristiche, del binomio tra ricerca e *public engagement* che da sempre caratterizza le scienze sociali, ampliando i confini già molto ampi, specie negli ultimi anni, di ciò definiremmo una “antropologia pubblica”.

2. *Le etnografie multispecifiche come spazio “more-than-human”*

Fin dall'inizio degli anni Ottanta, Tim Ingold (2000, 2012) ha guidato la riflessione antropologica sulle relazioni uomo/animale e sull'antropologia ecologica cercando di definire i modi in cui “gli esseri umani e altri organismi sono legati nelle reti della vita” (: 428).

Sulla scia di simili riflessioni Philippe Descola ha definito a più riprese l'approccio post-umanista come il progetto di

«ripopolare le scienze sociali con esseri non umani e quindi spostare l'attenzione dall'analisi interna delle convenzioni sociali e delle istituzioni verso le interazioni degli umani con (e tra) animali, piante, processi fisici, artefatti, immagini e altre forme di esseri» (Descola 2014: 268).

Sullo sfondo di queste osservazioni, ciò che emerge è una evidente difficoltà dell'antropologia a decostruire il suo fondamentale antropocentrismo (Descola 2014: 269) andando a definire quella delle relazioni inter-specie come una questione di postura scientifica, di ripensamento delle comunicazioni interspecifiche, come cruciale tema deontologico.

Per questa via, si incontra un altro filone ampio e circostanziato degli *animal studies*, quelli che si concentrano sulle forme alternative, non verbali, corporee tra uomini e animali come accresciuta comprensione delle facoltà cognitive e come pratiche comunicative capaci di impattare indirettamente anche sulle relazioni interne al nucleo familiare, con altri uomini, tra comunità di pratica comuni.

Alcuni studiosi hanno avvicinato ad esempio le difficoltà della comunicazione interculturale e quelle della comunicazione interspecifica (Eibl e Eiblesfeldt 1972; Botta e Padiglione 2005), specie per ciò che concerne la comprensione più o meno efficace delle comunicazioni non verbali, connesse alla decodifica del sistema delle gestualità, degli ammiccamenti, delle espressioni date per implicite, quella “intimità culturale” (Herzfeld 1997) che in larga parte rappresenta il cuore stesso della “interpretazione di culture” (Geertz 1973).

Dal canto loro, gli etologi hanno spesso utilizzato categorie e metafore di tipo antropologico per analizzare e interpretare il comportamento di certe specie animali – certi uccelli per esempio – ravvedendo in alcune loro gestioni dello spazio familiare, certe loro pratiche di corteggiamento ad esempio o di definizione del proprio territorio, come veri e propri rituali.

Quanto alle relazioni interspecifiche, i primi studi si sono concentrati nell'intreccio di flussi comunicativi tra predatore e preda, in cui una molteplicità di segnali interspecifici rappresenta la rilevanza della comunicazione per la sopravvivenza. Successivamente gli studi cognitivi e linguistici sulla comunicazione interspecifica si sono orientati verso le interazioni in cui emerge un

reciproco beneficio tra soggetti di specie diverse, ma anche verso le molteplici relazioni di cooperazione uomo-animale o le dipendenze controverse di una specie dall'altra nello svolgimento di qualche tipo di servizio– lavoro, sport, cerimoniale. Una particolare attenzione di questi studi è stata rivolta, per una crescente sensibilità verso il benessere animale, al rischio di forme di subordinazione, violenza, prevaricazione, rischio per l'incolumità per l'una o l'altra specie (Rogers e Kaplan 1998: 23-24).

Gli ultimi anni hanno ulteriormente spostato lo sguardo verso una visione olistica delle relazioni uomo/animali, uomo/natura, mettendo in evidenza l'impatto delle relazioni multi-specifiche nel benessere complessivo, la cosiddetta 'One health theory', fino ad arrivare, negli ultimi due anni, alle delicate questioni degli intrecci uomo/animale nell'emergere del virus COVID19 e l'ambivalenza degli argomenti di spillover come prova assoluta di tali interdipendenze.

In questo contributo vorrei, perciò, riprendendo questo ordine di riflessioni, prendere in considerazione le ambivalenze, le zone di contatto e le nuove forme di convivenza post-umana e “co-being” (Davis, Maurstad e Cowles 2013).

La ricerca etnografica da cui prendono spunto alcune delle considerazioni che proverò a proporre ha a che vedere con un tema di recente molto sollecitato nella sfera pubblica e divenuto in alcuni momenti una vera arena, anche piuttosto violenta e mediatizzata, dello scontro tra diverse sensibilità e concettualizzazioni dei rapporti tra uomini e animali con particolare riferimento all'ambito dei cerimoniali locali che coinvolgono animali. Uno specifico caso è quello di un gruppo di competizioni rituali che si svolgono nel Basso Molise – le *Carresi* –, di recente al centro di una complessa vicenda giudiziaria per sospetto maltrattamento animale e rischi per la safety e la security degli astanti. Il caso è soprattutto l'occasione per una discussione da un lato delle norme che regolano le relazioni interspecifiche tra convivenza e discorso politico animalista e per una riflessione più attenta circa le pratiche culturali condivise uomo/animale.

3. Pratiche interspecifiche: sport globali e grandi cerimoniali competitivi

L'Italia presenta molteplici pratiche festive tradizionali caratterizzate dalla presenza e dal coinvolgimento di animali – in particolare equidi, ma non esclusivamente – che sono state fortemente contestate nell'ambito pubblico e politico italiano nell'ultimo decennio, principalmente a causa di questioni sollevate dai movimenti animalisti (Broccolini 2012; Bindi 2014; Ballacchino e Bindi 2017). In particolare alcune pratiche tradizionali equestri italiane, hanno raggiunto negli ultimi decenni una notevole visibilità mediatica internazionale e contestualmente sono in alcuni casi balzate alle cronache giudiziarie per polemiche da parte dei movimenti per i diritti. Ciò si è andato ad intrecciare, più in particolare, con il loro complesso rapporto con il loro sviluppo turistico, che ne

ha determinato nel tempo una ridefinizione, integrando e sollecitando al riguardo di queste pratiche nuove sensibilità (Bindi 2022).

I casi cui si fa riferimento sono stati osservati talvolta attraverso il loro riverbero sulla stampa e il tipo di narrazione pubblica elaborata al riguardo del sospetto maltrattamento o sfruttamento animale (Beirne 2009). In un caso – quello delle Carresi – i dati, sia per ciò che concerne le pratiche di comunicazione interspecifica, sia per il tipo di relazioni sociali intrattenute all'interno delle comunità di pratica festiva, sia per le polemiche con i movimenti animalisti, sono stati oggetto di una specifica etnografia avviata nel 2013 e con alterne fasi ancora in corso, svolta a San Martino in Pensilis, Ururi e Portocannone, tre comuni della provincia di Campobasso prossimi alla costa termolese. Qui il caso è del tutto particolare, giacché, oltre ai cavalli che gareggiano per la devozione delle comunità locali, partecipano a corse simili anche i buoi bardati. Le Carresi sono state sospese due volte negli ultimi sette anni, a causa di polemiche sui diritti degli animali, a cui si sono aggiunte considerazioni di sicurezza legate alla gestione di eventi ad alto tasso di concentrazione del pubblico. L'osservazione e indagine di tipo etnografico è stata svolta partecipando in modo continuativo alla vita quotidiana delle comunità di pratica, assistendo alle loro attività di preparazione e allenamento degli animali, all'insieme delle pratiche cerimoniali, ma anche organizzative, festive, di consolidamento del vincolo sociale intercorrenti tra i partecipanti e tra i partecipanti e gli animali coinvolti. Una parte della ricerca si è svolta contestualmente a un complesso insieme di attività legate al procedimento giudiziario a carico delle suddette comunità di pratica nel quale chi scrive è stata coinvolta, insieme con altri colleghi di ambiti disciplinari diversi, nella realizzazione di una perizia esperta ai fini del proscioglimento delle stesse e della ripresa delle feste.

Sul piano metodologico oltre a interviste, focus group, osservazione partecipante prolungata, analisi di scritture private, analisi delle narrazioni e scambi interattivi sulle pagine social delle diverse associazioni coinvolte e sui media locali e nazionali al riguardo, sono state anche realizzate diverse campagne fotografiche e video di documentazione delle attività di interazione e trasmissione dei saperi inerenti alle relazioni uomo/animale.

Uno dei casi emblematici è sicuramente rappresentato dal Palio di Siena, cerimoniale conosciuto in tutto il mondo spesso fortemente contestato dai movimenti animalisti a causa degli incidenti, in alcuni casi mortali, a danno dei cavalli coinvolti. In realtà la polemica degli ultimi anni da parte dei movimenti animalisti è stata sollevata per tutti gli altri Palii e le varie forme di competizioni equestri tradizionali, altrettanto antiche e cruciali per le comunità celebranti (Asti, Legnano, Oristano, ecc.) che hanno subito attacchi in tutto simili a quelli ricevuti dal Palio di Siena.

Ci troviamo di fronte in questi casi – come già nel caso delle corride spagnole e latino-americane – a diverse concettualizzazioni dell'identità locale/nazionale, dell'appartenenza alla tradizione e dei rapporti uomo-animale. Le polemiche e i dibattiti che ne derivano hanno notevoli conseguenze sullo scenario internazionale e nella costruzione e gestione delle destinazioni turistiche, come si è delineato, ad esempio, per l'esclusione nel 2011 del Palio dalla candidatura alla Lista UNESCO ICH a causa di un forte movimento di critica verso questa candidatura da parte di movimenti animalisti e anche di alcune personalità politiche di rilievo che hanno definito le pratiche come quelle del Palio dannose per l'immagine del nostro Paese nei confronti dei visitatori e del pubblico europei ed extraeuropei.

In questo senso, i patrimoni immateriali come le corse dei cavalli e dei bovini per i Santi, diventano un controverso e complesso oggetto di ricerca al cuore della tarda modernità anche se apparentemente legati a pratiche antiche, “tradizionali”, nozioni e dicotomie in qualche modo fuorvianti e ambivalenti anch'esse (Palumbo 2008).

Le competizioni rituali con animali in nome dei santi e suddivise in “partiti” opposti gli uni agli altri offrono così un contesto da un lato per l'analisi dei posizionamenti politici locali in cui il coinvolgimento animale è strumentalmente utilizzato per rappresentare una società maschilista, tradizionale e conservatrice ispirata a pratiche competitive per raggiungere e affermare l'egemonia sociale; dall'altro una opportunità per mettere a frutto i dati densi e sottili delle etnografie per rimodulare, smussare e infittire l'interpretazione e il ripensamento delle relazioni interspecifiche sottraendole a una eccessivamente dicotomica ed egemonica interpretazione.

Nel caso dei Palii e delle Corride abbiamo assistito, negli ultimi due decenni, a un delicato e controverso processo di mediazione tra queste pratiche tradizionali e l'assertività e le forme di espressione creativa dei movimenti animalisti.

Ciò che viene richiesto da questi nuovi attori nello scenario delle competizioni sacre è:

- nuove regole da stabilire per il controllo, maggiori limiti finalizzati al rispetto del benessere animale nello svolgimento di queste pratiche tradizionali; in alcuni casi viene avanzata esplicita richiesta di interruzione dei cerimoniali con l'accusa di maltrattamenti e si attiva un sistema molto incisivo e performativo di denunce mediatiche e di manifestazioni pubbliche per sensibilizzare l'opinione pubblica;

- elaborazione di misure di sicurezza e tutela del benessere animale per cavalli o bovini coinvolti in queste competizioni rituali in Europa e in Italia che si è tradotto, almeno nel caso osservato, nella elaborazione di un nuovo disciplinare condiviso dalle associazioni carristiche e in certo modo negoziato e quindi ratificato dalla sentenza che ha permesso dapprima la ripresa delle corse rituali e quindi la definitiva dichiarazione di ammissibilità di queste pratiche;

- l'istituzione di apposite commissioni per i controlli antidoping, la corretta e rispettosa gestione dell'addestramento degli animali e della composizione del terreno di gara al fine di non recare danno agli animali. Ciò ha determinato la crescita dei controlli medici e veterinari, il divieto di qualsiasi tipo di stimolo violento per gli animali, di fruste troppo dure o lunghe, di pungoli e di qualsiasi tipo di azione che possa creare stress per gli animali coinvolti nelle esibizioni rituali competitive.

Il registro retorico utilizzato dalle associazioni animaliste nel caso del Palio così come delle corride in Spagna e in Latinoamerica è caratterizzato da una forte vis polemica: happening di grande impatto, immagini cruente ripetute e ribattute sui più variegati canali comunicativi (Garry 2007, *On being human in the bullfight*). La rappresentazione che viene suggerita è quella di pratiche “selvagge”, “ataviche” di sfruttamento, di forme di abuso degli uomini ai danni di cavalli e bovini prive di qualsiasi forma di interazione e com-passione. Questo che per la corrida tradizionale, ormai da tempo bandita nella maggior parte dei Paesi in cui la tradizione si era perpetuata, può risultare comprensibile trattandosi di un cerimoniale finalizzato all'abbattimento del toro da parte degli uomini in campo, si fa più controverso nel caso delle competizioni e corse rituali giacché pur riscontrando talvolta forme di eccesso e di possibile violenza, esse mostrano una cura spesso maniacale e una quasi umanizzazione degli animali coinvolti.

Di qui una forte conflittualità tra queste diverse modalità di relazione alle pratiche cerimoniali competitive e una acuta polemica da parte dei custodi di quest'ultime circa la accettabilità formale di certe pratiche negli sport globali – uso degli aiuti con i cavalli, dressage particolarmente estenuanti, uso di farmaci e terapie antidolorifiche, performance estreme di salto o resistenza, ad esempio – e la loro netta condanna nelle pratiche di tipo tradizionale dove tra l'altro a fronte di una maggiore informalità negli ultimi anni le cautele e le autolimitazioni – di velocità, di ostacoli, di stimoli – sono state volentieri apportate proprio nell'ottica di poter continuare a celebrare i cerimoniali nonostante alcuni adeguamenti abbiano anche imposto notevoli sforzi economici per piccole e piccolissime, in alcuni casi, comunità locali.

Sullo sfondo di queste campagne d'impatto emergono temi molto delicati e fondanti, come la questione del benessere animale, dell'*animal agency* e il più recente dibattito sulla “senzienza” (Nussbaum 2007) degli animali – e le relative “gerarchie” che ne derivano tra grandi mammiferi e altre specie, che molti stanno, tra l'altro, sottoponendo a critica – con le conseguenti norme e leggi che i diversi governi nazionali stanno elaborando e ratificando.

Al tempo stesso la esasperata mediatizzazione di certe campagne denigratorie da parte dei movimenti animalisti e la grande visibilità di alcuni dei cerimoniali oggetto di polemiche crea l'effetto di sovraesposizione cui abbiamo potuto assistere negli ultimi anni, culminato in alcuni casi

nella condanna esplicita delle pratiche tradizionali, nella esclusione – come si è detto – da grandi circuiti globali di patrimonializzazione, di attacco giudiziario e politico.

La fisicità di queste pratiche aiuta la sovraesposizione delle polemiche: per la violenza di alcune immagini che riportano i segni delle pratiche sugli animali coinvolti (cadute, ferite, fratture, morti), per la esasperata reazione emotiva e corporea indotta da performance basate sull'impatto visivo, ma anche sulla performance fortemente drammatizzata, iconica.

L'intento è quello di supportare con decisione la riconsiderazione dell'animale come “soggetto di diritti”, sostenuta, pur con differenziazioni tra loro, da autori come Peter Singer, ma soprattutto da Tom Regan: un approccio – lo si accennava in apertura – decisamente più vicino alle più radicali posizioni antirazziste e femministe che si è successivamente consolidato in una posizione di “antispecismo” (Singer 1975) e nella teoria dei “soggetti-di-vita” di Regan (1983, 2007) in cui l'animale considerato primariamente portatore di diritti solo per il fatto che è vivo, indipendentemente dalla sua capacità di essere senziente e manifesti immediatamente di percepire di dolore secondo schemi comunicativi simili alla codifica umana delle emozioni e della loro espressione.

Alcuni autori, tuttavia, criticano queste teorie come forme anch'esse di antropomorfizzazione dell'animale o le criticano esplicitamente come forme di *advocacy* eccessivamente segnate da confessionalismo e paternalismo nei confronti delle specie animali, in breve come forme di proiezione antropocentrica. Di fronte all'aporia rappresentata dalla impossibilità per gli animali di richiedere in autonomia protezione e rivendicare diritti – in ultima istanza dinanzi alla loro impossibilità di “parlare per sé” si riapre in modo radicale l'ambivalenza di ogni tipo di azione di *advocacy*, come “parlare al posto di”, “parlare per” (Sanders 2007) riportando il tema della possibilità / impossibilità / differenza di ordini comunicativi sul fronte delle asimmetrie tra egemonie e subalternità (Spivak 1988; Waldau 2006).

4. ComunicAzioni

Dal canto loro le comunità di pratica festiva che coinvolgono animali all'interno dei propri cerimoniali ribadiscono che non vi è alcuna deliberata volontà di nuocere e che, anzi, gli animali sono di fatto al centro delle loro attenzioni, che li allevano e sostengono con cura considerandoli a tutti gli effetti “compagni”, compartecipi del loro impegno nelle competizioni rituali. In special modo merita la nostra attenzione la sottolineatura esplicita della diffusa familiarità uomo-animale che caratterizza i loro universi simbolici e festivi.

Nell'universo dei Palii e delle competizioni tradizionali equestri è forte il processo di umanizzazione dell'animale: benedizioni religiose, nomi e vezzeggiativi, un parlottio diffuso di

contrada che parla dei rispettivi cavalli come di persone a tutti note e ne traccia caratteristiche psicologiche, tratti del carattere distinti, predilezioni, gusti. La cura di ogni minimo dettaglio nella cura dei cavalli è maniacale e se questo può collegarsi al valore anche competitivo ed economico degli animali-atleti, in realtà nei discorsi che accompagnano le attività di cura si legge senza difficoltà una intensità emotiva assai più prossima al sistema degli affetti che alla pura messa in valore dell'animale.

Tra i carristi, per parlare degli animali, è frequente l'impiego di espressioni che ricordano l'ammirazione verso il mondo femminile: "quel bue ha petto grande e fianchi larghi", "è sinuoso nelle forme". In alcune immagini della doma e nel linguaggio quotidiano a tratti riemerge un nesso tra domesticazione e controllo sociale, non necessariamente applicato dagli uomini sulle donne, ma più generalmente da parte di persone ritenute più capaci e mature nei confronti di persone più impulsive e acerbe accomunate nelle metafore a buoi troppo giovani e vivaci o cavalli troppo nevrili e focosi. Anche il mondo delle donne che fanno parte delle comunità di pratica competitiva e carristica utilizza continuamente espressioni di ironica gelosia nei confronti dei loro uomini che ritengono che passino più tempo e consacrino più cure ai buoi e ai cavalli, di quante ne riservino a loro. Questo tratto appare specialmente rilevante perché associa le rappresentazioni degli animali e le relazioni interspecifiche a quelle tra generi e rinvia a un orizzonte di riflessioni anche critiche di notevole rilievo.

Il legame tra movimenti animalisti e le posizioni femministe intrecciate a quelle ambientaliste e antirazziste sono attestati e sedimentati nel tempo. L'antispecismo, sostenuto dal filosofo e psicologo inglese Richard D. Ryder (1975, 1989) e da Pete Singer (1975) e Tom Regan (1983) – seppur con notevoli differenziazioni tra le loro rispettive posizioni –, esplicita il nesso tra rispetto e benessere degli animali, tutela e protezione delle diverse appartenenze etniche e valorizzazione delle diversità di genere. Molti sono, inoltre, i rapporti tra movimento femminista e impegno animalista, non solo perché moltissime sono le donne sostenitrici, un po' ovunque nel mondo, ma soprattutto in Europa e Nordamerica dei diversi movimenti animalisti, ma anche perché la battaglia per il riconoscimento dei diritti animali è stata spesso avvicinata a quella sostenuta dai movimenti femministi in passato per l'emancipazione e poi per il pieno riconoscimento di autonomia decisionale e diritto di espressione delle donne.

La riflessione antropologica e filosofica dei movimenti femministi si è sviluppata, così, nell'arco dell'ultimo trentennio a partire dal femminismo radicale post-marxista che oltre a rilevare il silenzio e l'assenza dei soggetti femminili dai processi decisionali politico-sociali – in modo analogo e parallelo alla domanda sulla facoltà di parlare per le specie animali (Spivak 1988), rileva contemporaneamente l'assenza degli 'animali non umani', criticando radicalmente la posizione

antropocentrica e androcentrica della nostra cultura occidentale e non solo. Alcune studiose – Lynda Birke (2002), Carol Adams (1991, 1995) e Tracey Smith-Harris (2003) hanno notato come i movimenti femministi, pur mostrando una critica radicale verso lo schema ideologico antropocentrico, abbiano colpevolmente lasciato in ombra la questione cruciale della subalternità del “non-umano”. Rosemary Radford Ruether (2002) e Lori Gruen (1993), teoriche del cosiddetto movimento “ecofemminista”, sostengono che una piena liberazione non sia possibile se non rompendo gli schemi di subalternità applicati storicamente al genere femminile, ma anche alla concettualizzazione stessa dell’animalità – tanto spesso associata alla natura stessa delle donne –, spingendo in tal senso verso una radicale riconsiderazione della nozione di alterità e agganciando con ciò la battaglia per la piena liberazione non solo al genere, ma anche alle relazioni uomo-animale. Altre autrici, infine, associano direttamente la teoria femminista alla questione dei diritti animali. (Donovan 1990).

Altre volte si è denotato l’uso, nel linguaggio comune delle comunità di pratica, di un’espressione che avvicina il comportamento degli esseri umani ad esempio alle posizioni dei buoi durante la corsa. Quando due uomini camminano in coppia, ad esempio, si usa dire che l’uno sta “sotto il solco” e l’altro “sopra il solco”, cioè l’uno è come il bue che durante la corsa sta a destra del carro e quindi sotto il solco del tratturo, e l’altro sta a sinistra del carro e quindi sopra il solco del tratturo. Ancora, un’espressione che tra carristi si usa per indicare quando un uomo è forte, energico e virile è: “quello è un bue che corre”, sottolineando la capacità straordinaria di correre che ‘naturalmente’ non apparterebbe al bovino e che, invece, quando si riesce ad ottenere rappresenta la massima espressione della forza e del vigore maschile.

Sul piano più specifico della comunicazione interspecifica è interessante notare il continuo flusso di parole, comandi, commenti a gesti e reazioni, suoni che gli uomini rivolgono agli animali coinvolti, durante le pratiche di cura, durante quelle di preparazione e di “doma”, durante gli allenamenti. A loro volta i carristi più esperti sostengono di saper leggere con notevole precisione tutti i “suoni” emessi dagli animali – cavalli e bovini –, così come la molteplice varietà dei loro codici non verbali. Un aspetto di particolare interesse è stato rilevato a tal proposito nel fatto che la doma e la preparazione degli animali nei due comuni di minoranza etno-linguistica arbereshë avvenga nella lingua antica, ereditata dagli antenati che secoli fa giunsero sulle coste abruzzomolisani e finirono per insediarsi stabilmente nel territorio. Il ricorso a questa lingua di origine, fortemente caratterizzante l’intimità familiare e il senso orgoglioso di appartenenza viene spiegato dai testimoni che sono stati su questo interpellati con l’importanza di utilizzare sempre la stessa lingua nella comunicazione con gli animali, di dare segnali brevi e inequivocabili che devono essere

pronunciati in fasi molto concitate – della competizione, dell’allenamento – e che il ricorso alla lingua di minoranza in tal senso risulta più prossimo, intimo, “naturale”.

Un terzo aspetto di grande rilievo della comunicazione interspecifica cui si assiste in queste comunità di pratica è rappresentato dall’insieme degli scambi tra bambini e giovanissimi frequentatori delle stalle e gli animali. In questo fascio di relazioni minute e fittissime, si nota in primis una familiarità veicolata dalla frequentazione precocissima, dall’abitudine di “giocare con” gli animali della stalla, del “giocare al” gioco dei carri o del Palio, del simulare, cioè, in un evidente schema di “learning by doing” o “by playing” i comportamenti adulti proprio a partire dall’insieme di rapporti speciali stabiliti con i compagni animali. I bambini vengono portati alle stalle sin da neonati, iniziano a collaborare con piccoli strumenti e piccoli incarichi alla loro portata alle attività di cura sin da molto piccoli, vengono messi sui cavalli, portati sui carri molto precocemente. Non si tratta solo di pratiche di familiarizzazione volte a evitare il timore e la paura degli animali, piuttosto di una forma di vera e propria presentazione, di amicizie che sembrano stringersi tra questi giovani futuri carrieri/carristi e gli animali che con loro sono protagonisti delle pratiche.

Una parte rilevante della formazione di questi bambini e adolescenti è connessa all’ascolto delle storie di grandi, celebri, onoratissimi animali che hanno segnato la storia del loro carro e che vengono raccontate con lo stesso tono con cui si racconterebbero o si raccontano le gesta dei nonni e dei bisnonni per le più varie ragioni. I bambini molto presto sanno fare riferimento a queste ‘figure’ emblematiche per la propria comunità e dimostrano attraverso l’uso appropriato di questi riferimenti di sentirsi parte della stessa.

L’insieme di queste annotazioni mostra come i flussi comunicativi – degli uomini verso gli animali e viceversa, degli anziani verso i giovani, degli uomini con le donne della comunità – si attestino su registri plurimi spaziando dall’uso ambivalente, ironico e altre volte normativo delle rappresentazioni dell’animale all’approccio a tratti antropocentrico nelle relazioni tra specie e generi, nell’accentuazione, altre volte, degli aspetti emotivi della relazione interspecifica.

Sul piano della comunicazione verso l’esterno, gli animalisti si avvalgono della sempre maggiore diffusione pubblica (media e new media) di immagini compromettenti ed emblematiche dei rischi in cui incorrono gli animali in questo tipo di manifestazioni, insistendo sull’indignazione e il disgusto che tali immagini suscitano in pubblico opinione, cercando anche attraverso queste narrazioni / rappresentazioni basate sullo choc emotivo l’adesione alla causa animalista contro questo tipo di manifestazioni tradizionali.

In certi casi, anche senza facili e inopportune semplificazioni, certi accenti polemici si impongono per una forte propaganda e per la loro veemenza a tratti retorica, sull’onda di eventi – e relative immagini – carichi di emozioni. Tornano con forza i registri del corpo, le metafore di

prigioni, di violenza, di sangue. Rilevante è l'uso delle immagini fotografiche, dei fermo-immagine delle riprese volte a far risaltare la crudeltà di certi gesti o l'insostenibilità di certi danni provocati agli animali. Anche in questo caso le rappresentazioni e l'ordine della comunicazione entrano in modo prepotente nella costruzione, a tratti anche nella manipolazione dei significati e portano alla luce il dato conflittuale come ordine di rappresentazioni e narrazioni distinte su cui è necessario fermarsi a riflettere e tornare: come riflessione sulla comunicazione sulle specie e tra le specie.

5. *Un caso di "specie"*

Si è pensato, qui, di approfondire il caso etnografico delle comunità locali protagoniste di competizioni rituali che coinvolgono animali Basso Molise in cui risaltano elementi di solidarietà, senso di cooperazione e intimità culturale.

Dopo un lungo periodo in cui con ricorrenza più o meno regolare emergevano polemiche e attacchi da parte delle associazioni animaliste su sospetti maltrattamenti ai danni dei cavalli e dei buoi coinvolti (1989, ad esempio, nuovamente nel 1998), si è passati poi a critiche più articolate e documentate da parte di veterinari e forze dell'ordine con riferimento specifico dal 2009 in poi alla cosiddetta Ordinanza Martini nel 2009 rispetto alla quale i Sindaci avevano reagito autorizzando unilateralmente lo svolgimento delle competizioni e ricevendo per questo regolari denunce e rinvii a giudizio. Successivamente tali pratiche sono state attaccate con forza e denunciate presso le procure locali su impulso nuovamente dell'Ente Nazionale per la Protezione Animali (ENPA) nel 2012/2013, nel 2015 fino ai processi ufficiali del 2017 e il successivo adeguamento che ne ha permesso la ripresa.

Ciò ha determinato un drammatico capovolgimento della situazione locale nel corso dell'etnografia con numerose polemiche pubbliche e giudiziarie, violente campagne mediatiche, l'elaborazione di un'apposita legge regionale sulla salvaguardia dei cerimoniali competitivi in questione per bilanciare l'Ordinanza Nazionale del Ministero della Salute definendo le corse tradizionali come non ufficiali e illegali nelle forme che fino a questo momento sono state realizzate, la successiva elaborazione di nuovi regolamenti e nuove leggi regionali per la salvaguardia. Nel 2015 e anche nel 2017 le corse sono state interrotte e questo ha causato un fortissimo conflitto a livello locale.

Nelle loro comunicazioni, gli animalisti associano queste pratiche alla violenza, alla prevaricazione antropocentrica sugli animali e all'illegalità e rimarcano il contraddittorio e in qualche modo sorprendente sostegno della chiesa cattolica a tali pratiche come forma di arretratezza da combattere, retaggio di una devozione intrisa di magismi e superstizioni, di violenza e prevaricazione antropocentrica.

Tra battute di arresto causate dai procedimenti giudiziari e quelle dovute alla pandemia, le Carresi e in genere tutte le pratiche collettive di tipo tradizionale sono entrate in una fase di sospensione che in alcuni casi ne ha esaltato la coesione interna volta a resistere in attesa di momenti più fausti, in altri casi ha fiaccato gli entusiasmi rendendo difficile riprendere la pratica.

In realtà nel caso di questi cerimoniali competitivi le avversità giudiziarie così come quelle pandemiche non sembrano aver determinato disaffiliazione, distanziamento, crisi. Piuttosto è stato e continua ad essere di speciale interesse le soluzioni di compromesso adottate, i processi di negoziazione tra ordini di riferimento, il tentativo di trovare punti di mediazione tra posizioni che potremmo definire umanista/antropocentrica e una post-umanista che punta a nuove forme di coesistenza e reciproco riconoscimento tra le specie.

La forte accusa dei movimenti animalisti alle competizioni rituali sembra derivare da un discorso tardo-moderno, mercificato sulle tradizioni e sui rapporti uomo/animale che si oppone all'arretratezza delle pratiche rituali e sacre e si rivolge con vigore verso le nuove sensibilità verso gli animali spesso associate alla cultura urbana, cosmopolita, distante dall'approccio rurale e pastorale alla cooperazione tra specie animali umane e non umane.

Accanto alla crescente infantilizzazione, rappresentazione vezzeggiativa dell'animale come cucciolo (*pet*), bisognoso di cure, dipendente dall'umano suggerita dal mondo urbano e occidentale, all'idea degli animali come "companions" (Haraway 2008) e del "devenir animal" (Deleuze e Guattari 1980) si rende probabilmente necessario riconsiderare le relazioni di cooperazione e le gerarchie di relazioni interspecifiche per poter afferrare la complessità di questo ordine di controversie culturali e sociali che generano la necessità per nuove regole e un sentimento di prossimità interspecifica opposto alla cooperazione lavorativa tra specie che è più radicato nelle società rurali e pastorali. L'attivismo per i diritti degli animali e il movimento di liberazione animale – come fronte più oltranzista di tale nuovo fronte politico – è divenuto col tempo più forte e presente sui media nazionali e internazionali e, con campagne politiche estremamente forti e in qualche modo violente e differenziandosi in vari flussi e correnti particolari.

Sono arene politiche cruciali e innovative in cui i media hanno un ruolo importante. Le controversie sui diritti degli animali entrano nella costruzione stessa delle destinazioni turistiche, interferiscono con i processi di commercializzazione e mediatizzazione dei patrimoni immateriali (Bindi 2022 Monde du tourisme). Analogamente la risonanza dei casi qui descritti si gioca sul registro mirato e spettacolare delle immagini, sulla comunicazione ad alto impatto, istantaneo.

Ciò finisce per individuare un nuovo statuto dei movimenti animalisti, attraverso alcune campagne particolari come punti di svolta per il loro attivismo e determinarne la costituzione come nuovo soggetto politico, sfidante, bipartisan e trasversale, utilizzando la contrapposizione a un uso

retorico della tradizione e affermando un approccio tardo-moderno alle relazioni uomo/animale come spinta per una in qualche modo nuova egemonia politica. Tale contrapposizione si inserisce in una narrazione a tratti semplicistica del passaggio "da un mondo rurale e atavico" verso uno "nuovo e più civile" in cui la questione dei diritti degli animali gioca un ruolo cardine di spartiacque tra queste due posizioni fondate sul capitale simbolico e sulle risorse morali mobilitate dalla compassione per gli animali. Da un lato, le comunità patrimoniali fanno appello al valore delle competizioni rituali come radice dell'identità; dall'altro, gli attivisti per la liberazione animale attaccano le inclinazioni antropocentriche della gente comune antepoendo i propri interessi a quelli degli altri animali, proponendo una critica radicale all'approccio rurale alla cooperazione uomo-animale come forma di arretratezza da smantellare.

In questo modo, il dibattito sulla sensibilità e l'agency degli animali si trasforma in una presa di coscienza: l'occasione per riflettere sulla genealogia intellettuale delle nozioni di benessere *more-than-human*, come un altro dei fronti di contestazione dell'antropocentrismo coloniale e sessista, orientato verso un processo di civilizzazione basato su relazioni/comunicazioni interspecifiche non gerarchiche, all'incrocio delle più recenti traiettorie della critica culturale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Beirne, Piers. 2009. *Confronting Animal Abuse. Law, Criminology and Human-Animals Relationships*. Lanham

Benthall, Jonathan. 1988. *Human and Animal Rights*. «Anthropology Today». 4 (5): 1-2

Botta, Daniela – Padiglione, Vincenzo. 2005. *Animal Talk. Etnografia della comunicazione pastorale*. «La ricerca folklorica». 41: 63-78

Deckha, Mannesha. 2012. *Critical Animal Studies and Animal Law*. «Animal Law». 18: 207-236

Deleuze, Gilles – Guattari, Félix. 1980. *Capitalisme et schizophrénie, tome 2: Mille plateaux*. Paris

Donovan, Josephine. 1990. *Animal Rights and Feminist Theory*. «Signs». 15 (2): 350-375

Fuentes, Agustin – Hockings, Kimberley J. 2010. *The ethnoprimateological approach in primatology*. «American Journal of Primatology». 72, 841-847

Fuentes, Agustin. 2010b. *The new biological anthropology: Bringing Washburn's new physical anthropology into 2010 and beyond: The 2008 AAPA luncheon lecture*. «American Journal of Physical Anthropology». 143(51): 2-12.

Fuentes, Agustin. 2012. *Ethnoprimateology and the anthropology of the human-primate interface*. «Annual Review of Anthropology». 41:101-117

- Geertz, Clifford. 1973. *Thick description: toward an interpretive theory of culture*, in *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: 3-30
- Gruen, Lori. 1993. *Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals*, in *Ecofeminism. Women, Women, Animals, Nature*. Philadelphia: 60-90
- Haraway, Donna. 2003. *A Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis
- Haraway, Donna. 2016. *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. Experimental Futures*. London/New York
- Hastrup, Kirsten – Elsass, Peter – Grillo, Ralph. 1990. *Anthropological advocacy: A contradiction in terms?*. «Current Anthropology». 31(3): 301-311
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. New York
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London
- Ingold, Tim. 2012. *Toward an ecology of materials*. «Annual Review of Anthropology». 41: 427-442
- Keil, Paul G. 2016. *Colonizing in the footsteps of elephants: Interspecies pathways through North-East India and beyond*. Paper presented at SOAS Elephant Conference, Centre for Ecological Sciences [CES], Indian Institute of Science [IISc]. (Bangalore 4–6 april 2016)
- Kirksey, Eben – Helmreich, Stefan. 2010. *The emergence of multispecies ethnography*. «Cultural Anthropology». 25:545-576
- Lewis, David. 2005. *Anthropology and development: The uneasy relationship*. In *A Handbook of Economic Anthropology*. Cheltenham UK: 472–486
- Linstroth, J. P. 2015. *Urban Amerindians and advocacy: Toward a politically engaged anthropology representing urban Amerindigenities in Manaus, Brazil*, in *Indigenous Studies and Engaged Anthropology: The Collaborative Moment*. New York-London: 115
- Maurstad, Anita – Davis, Donna – Cowles Sarah. 2013. *Co-being and intra-action in horse-human relationships: a multispecies ethnography of be(com)ing human and be(com)ing horse*. «Social Anthropology». 21(3): 322-335
- Nussbaum, Martha. 2006. *The Moral Status of Animals*. «Chronicle of Higher Education». 52(22): B6-8
- Regan, Tom. 1983. *The Case for Animal Rights*. San Francisco
- Regan, Tom. 1986. *The Rights of Humans and Other Animals*. «Acta Physiol Scand.». 128(Suppl.554): 33-40

- Rogers, Leslie J. – Kaplan, Gisela. 2000. *Songs, Roars, and Rituals. Communication in birds, mammals and other animals*. Cambridge
- Sanders, Clinton. 2007. *Speaking for Dogs*, in *The Animal Reader. The Essential Classic and Contemporary Writings*: Luogo di edizione 63-71
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*. New York
- Smith-Harris Tracey. 2003. *Bringing Animals into Feminist Critiques of Science*. «Canadian Woman Studies/Les Cahier de la Femme». 23(1): 85-89
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. *Can the Subaltern Speak?*, in *Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: 66-171
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: an Ethnography of Global Connection*. Princeton
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2013. *More-than-human sociality: a call for a critical description*, in *Anthropology and Nature*. London: 27–42
- Waldau, Paul A. 2006. *A Communion of Subjects Animals in Religion, Science & Ethics*. New York
- Wolfe, Cary. 2013. *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*. Chicago

**L'incontro con l'altro, quando l'altro è un asino:
comunicazione interspecifica ed educazione alla politica**

**The encounter with the other, when the other is a donkey:
interspecific communication and education to politics**

di Fabio Granato

Abstract: Il contributo mira a dimostrare che l'incontro con l'altro è dimensione fondamentale della realizzazione personale e che gli animali – forma estrema di alterità, della quale la pedagogia interculturale ha da cogliere le potenzialità in ambito formativo – hanno sempre esercitato una funzione importante nel millenario processo di elaborazione identitaria e di affermazione sociale dell'uomo nel mondo. In tal senso, soprattutto alla luce delle sfide che la società contemporanea pone alla comunità nel suo complesso, si analizza il ruolo che l'asino può svolgere in termini di presenza concreta e di riferimento metaforico nell'educazione alla politica e alla democrazia.

Abstract: The contribution aims to demonstrate that the encounter with the other is a fundamental dimension of personal fulfillment and that animals – an extreme form of otherness, of which intercultural pedagogy has to grasp the potential in the educational field – have always exercised an important function in the millennial process of identity elaboration and social affirmation of man in the world.

In this sense, especially in light of the challenges that contemporary society poses to the community as a whole, we analyze the role that the donkey can play in terms of concrete presence and metaphorical reference in education to politics and democracy.

Parole chiave: animali - democrazia - educazione - incontro - politica

Key words: animals - democracy - education - meeting - politics

1. La persona e l'incontro con l'altro

Il personalismo pedagogico di Giuseppe Flores d'Arcais insegna, sulla scia di Mounier e Stefanini, che l'essere umano è orientato per natura alla massima realizzazione di sé, in un quadro di educazione permanente attenta alla totalità dell'uomo e alla totalità degli uomini (Flores d'Arcais 1992: 91-92).

Certamente condizionata dal tempo, dal luogo, dalle sue stesse caratterizzazioni individuali, la persona «è in quanto diviene», costruisce il suo esserci nella continua tensione verso il meglio, verso il pieno significato della sua esistenza, impegnandosi nella riconquista della propria dimensione autentica e nella ricerca di condizioni sempre migliori per esprimere i talenti di cui dispone (Flores d'Arcais 1993: 18). Una persona intesa, in questo senso, come «un'avventura aperta, fatta di movimento e non di stasi, di progettualità più che di risultati», pienamente consapevole della propria finitezza e imperfezione, ma decisa a procedere oltre (Santelli Beccegato 1998: 6); una persona che non smette mai di provare e riprovare la sua umanità imparando ad avere consapevolezza di sé e del suo valere, della sua capacità d'essere soggetto attivo nella dinamica di sviluppo personale e sociale, di essere sovrana dell'azione sovrapponendo ai condizionamenti esistenziali l'attenta considerazione di ciò che vuole essere (Chionna 2006: 13; Chionna 2001).

L'aspirazione a forme di espressione sempre più complete, appaganti e autentiche, così come la si è finora rappresentata, pone il soggetto in una condizione esistenziale tutta particolare, caratterizzata dal proiettarsi perpetuo dell'io oltre se stesso, dalla tensione al trascendimento continuo di quanto già raggiunto e dalla ricerca incessante del meglio in ogni ambito di vita. In tal modo, l'affermazione personale diviene opposizione continua al livellamento, all'automatismo, alla ripetizione omogenea e – nell'interpretazione indefessa delle proprie predisposizioni – l'uomo è chiamato all'eccezionale in seno alla vita di ogni giorno.

In tal senso, va sottolineato che la ricerca delle migliori condizioni di vita in ogni frangente quotidiano non isola la persona, ma la avvicina ai suoi simili perché chiaramente coinvolti nelle medesime vicende esistenziali (Mounier 1952: 59).

Riconoscendosi finita ma, allo stesso tempo, radicata nell'infinito, infatti, la persona si apre alla comunicazione con gli altri per due fondamentali motivi: per una ragione di indigenza, dal momento in cui, oltre a custodire e rafforzare la propria singolarità, la persona è spinta ad andar fuori di sé per completarsi con ciò che le manca; per una ragione di sovrabbondanza, dovuta al fatto che la persona segue la legge metafisica dell'essere per cui l'effusione stessa approfondisce l'intimità (Stefanini 1979: 49-53).

Nella comunicazione, l'uomo cerca qualcosa di diverso rispetto al semplice scambio di informazioni o alla strumentalizzazione dell'altro: egli tenta di realizzare al meglio la propria

identità caricando l'evento di significati esistenziali, di finalità onnicomprensive, di valori metatemporali. Tuttavia ciò non vuol dire, come ricorda Luigi Pati, ridurre la persona a un fascio di relazioni ed esaurirla in esso, né tanto meno intenderla come un perpetuo e vacuo ricrearsi per il tramite dei contatti stabiliti, ma riconoscerla naturalmente aperta all'incontro con l'altro.

«La persona contiene in sé la sua destinazione sociale, e nemmeno potrebbe compiersi come persona se contravvenisse a tale sua destinazione» (Stefanini 1979: 50).

Nel suo essere corpo animato vivente, ovvero speciale unità ontica di corpo-oggetto e corpo-soggetto, la persona necessita per il proprio miglior compimento di incontrare gli altri uomini e, in questo suo voler essere-con-gli-altri, l'uomo si offre come sistema attivo di relazioni (Bellingreri – Tognon 2021). L'incontro rientra pertanto fra gli elementi fondamentali in grado di dar forma all'esistenza umana, perché è attraverso di esso che la persona attua se stessa, realizza la sua identità, si conosce e si fa conoscere nelle pieghe più intime dell'interiorità (Guardini 1987), ma non è possibile ignorare che la semplice prossimità all'altro nulla garantisce circa la significatività dei rapporti umani.

In termini pedagogici, di incontro autentico si può parlare solo se al semplice rapportarsi all'altro si preferisce lo scambio interpersonale genuino che accompagna contemporaneamente l'*io* e il *tu* nella conquista di un livello di autenticità sempre maggiore. E se lo stare insieme è in grado di assumere, così facendo, la profondità che gli è dovuta, dando all'uomo modo di farsi quotidianamente tale ed esprimere il desiderio che anche gli altri seguano la stessa via (Felini 2020; Rossi 2015).

2. L'importanza delle relazioni interspecifiche

Tra i rapporti ai quali l'uomo è interessato – che tanta importanza rivestono nella sua vita – un'attenzione particolare va dedicata agli incontri interspecifici.

Differenti discipline ne offrono la propria interpretazione.

La biologia evoluzionistica analizza l'influenza reciproca tra gli uomini e gli animali soprattutto dal punto di vista selettivo. I lavori di Bekoff, ripresi da Giovagnoli, rivendicano un legame di natura biologica tra le differenti specie che popolano il pianeta in virtù del quale gli animali etologicamente più compatibili con l'uomo avrebbero beneficiato nel tempo di maggiori possibilità riproduttive. Legame che rende ancora più significativo il lungo tratto di strada fatto insieme, da uomini e animali, nelle diverse epoche storiche (Giovagnoli 2009).

L'antropologia rimarca l'importanza del rapporto uomo-animale per la definizione dell'identità collettiva popolare. E l'animale – in questo caso utilizzato come vero e proprio operatore simbolico per la concettualizzazione del noi, in grado di rendere chiari i confini dell'appartenenza – fornirebbe all'uomo la bussola per orientarsi nel mondo della natura nonché l'imperdibile occasione per rivendicare la propria originalità¹.

L'etologia mostra interesse per la comunicazione interspecifica e per le sue conseguenze dal punto di vista evolutivo, contribuendo in maniera determinante alla comprensione dei sistemi di interazione uomo-animale. E Konrad Lorenz ha addirittura portato alla luce la presenza, nei mammiferi, di universali biosemiotici in grado di rendere possibile una significativa relazione tra diversi, aprendo così nuove prospettive di riflessione sull'adozione interspecifica, sull'allomimesi e sull'ibridazione culturale insita nel processo di domesticazione (Marchesini – Andersen 2001: 40-43; Lorenz 1980; Lorenz 2007).

La bioetica mette in luce la necessità di ripensare al rapporto con gli animali come questione non attinente alla zoofilia ma all'etica sociale, considerando l'intera biosfera come comunità di destino all'interno della quale al diritto primario degli animali di sviluppare il proprio potenziale naturale in un ambiente adatto deve corrispondere il dovere – da parte degli uomini – di limitare le proprie pretese. In tal senso, la bioetica propone di estendere la giustizia al di là dei confini della specie umana e di mettere finalmente mano alla spaventosa situazione degli animali non umani, molti dei quali (quelli allevati dall'industria alimentare, ad esempio) vivono esistenze di grande dolore e privazione solo per soddisfare gli esseri umani (Battaglia 2011).

La medicina, senza dimenticare zoonosi e malattie trasmissibili da un polo all'altro della relazione, dedica sempre maggiore attenzione ai benefici che la presenza animale può garantire al fisico e alla psiche dell'uomo. E, sulla scia di una lunga tradizione, sono molti i dati oggi disponibili sulle dimensioni fisiologiche, psicologiche e cognitive interessate positivamente dagli Interventi Assistiti con gli Animali².

L'indagine zooantropologica – particolarmente stimolante per la riflessione pedagogica che si vuol qui condurre – non si limita a sottolineare il nesso uomo-animale dal punto di vista culturale, ma giunge a sostenere che l'uomo ha letteralmente bisogno dell'animale per realizzare le parti più

¹ Gli studi di Barrau, Leach, Lévi-Strauss, Geertz – citati da Marchesini – sono di fondamentale importanza in tal senso (si veda Marchesini – Andersen 2001: 38-40).

² Solo per citarne alcuni: l'interazione positiva visiva e tattile tra proprietario e cane dà una sensazione di benessere in entrambi i soggetti (grazie all'aumentata secrezione di ossitocina, beta-endorfine, prolattina, feniletilamina, dopamina), riduce lo stress (grazie alla secrezione di cortisolo) e migliora le condizioni di salute cardiovascolari (Odendaal - Meintjes 2003); gli animali sono elementi di facilitazione sociale, in quanto occuparsene rende più frequente la conversazione con altre persone (Wells 2009); il binomio uomo-animale può essere strumento di cura di malattie e di situazioni psicologicamente e socialmente compromesse. Per un'attenta e completa introduzione alla tematica, si veda Cavedon (2017).

autentiche della sua umanità. In questo va oltre la consueta lettura strumentale della referenza animale per affermare «l'importanza della coppia umano/non-umano come realtà indivisibile, in continua evoluzione e trasformazione»³.

Facendo luce su ciò che l'incontro interspecifico è in grado di attivare, la zooantropologia assegna pienamente agli animali lo statuto di alterità e sancisce una volta per tutte l'impossibilità di interpretare l'identità umana al di fuori di tale ambito: «l'animale in quanto alterità non è per l'uomo un interesse, bensì è un costituente su cui è fondato il carattere ibrido del sistema uomo» (Marchesini 2004: 16).

La pedagogia interculturale – finora poco attenta a quanto l'incontro con l'alterità animale (da intendere come fondamentale momento di ibridazione, non come legame strumentale) possa essere in grado di promuovere sia il processo “antropo-poietico” (ovvero la definizione dei predicati umani) sia il processo “ontogenetico” (ovvero la definizione del profilo individuale) (Marchesini 2004: 29-30) – è invitata a cogliere gli stimoli provenienti dagli altri versanti di indagine e a inaugurare nuove prospettive di indagine.

La consapevolezza che l'educazione, la salute e il benessere degli uomini passano anche per gli incontri interspecifici – di cui i contributi finora ricordati offrono importanti testimonianze – impone di valutare adeguatamente come, nelle varie occasioni di confronto tra diverse specie, si rendano possibili elaborazione identitaria e crescita personale. Non dimenticando, al riguardo, che gli animali possono far emergere ciò che c'è di meglio nell'essere umano, ma anche ciò che c'è di peggio. E che, solo se correttamente orientato, l'incontro con gli animali può rappresentare una ricchezza, un plusvalore, un guadagno di cura per tutti. Come sottolineano le Linee Guida Nazionali sugli Interventi Assistiti con gli Animali, infatti, il potenziale universalmente personalizzante dell'incontro con gli animali è chiaro, ma va tradotto in buone prassi e in protocolli operativi standardizzati che siano reale tutela della salute delle persone e del benessere degli animali coinvolti nell'interazione con l'uomo⁴.

³ «La riconsiderazione della partnership con l'animale è infatti il punto focale della ricerca zooantropologica, partendo proprio dalla specificità del referente animale e sfuggendo la pericolosa dicotomia tra reificazione dell'animale – ossia utilizzo strumentale o cosificato dello stesso – e antropomorfizzazione dell'animale. La zooantropologia è perciò una proposta di ricerca completamente nuova nel panorama culturale, poiché non si limita a considerare l'animale come res al servizio materiale e culturale dell'uomo, ma indaga il processo interattivo: la scintilla che scocca tra i due poli della relazione, le qualità emergenti che scaturiscono da questo rapporto, le contaminazioni e i meticcamenti che esitano da tale processo di coniugazione» (Marchesini – Andersen 2001: 28-29).

⁴ Nate con l'obiettivo di individuare buone prassi e standardizzare i protocolli operativi dei molti professionisti impegnati sul campo, le Linee guida nazionali rappresentano un passo fondamentale verso la promozione e la valorizzazione degli Interventi Assistiti con gli Animali.

Facendo seguito all'accordo del 6 febbraio 2003 tra il Ministero della Salute, le Regioni e le Province autonome di Trento e Bolzano – che all'art. 9 attribuiva a Regioni e Province autonome il compito di «agevolare una più ampia diffusione dei nuovi orientamenti clinico-terapeutici con i cani per disabili e con le tecniche della pet-therapy» – esse affrontano con coraggio e lungimiranza l'impegno di rimettere ordine in un settore cresciuto con tanto entusiasmo e poco rigore scientifico. E in cui sono proliferate – sull'intero territorio nazionale – proposte formative ed esperienze

3. E quando l'altro è un asino? Riflessioni, fuor di metafora, sull'importanza dell'educare all'alterità

L'importanza dell'altro, nella vita dell'uomo, è un dato ormai acquisito da parte del pensiero pedagogico in tutte le correnti interne che ne ravvivano il dinamismo evolutivo. Grazie al rinnovato interesse che la filosofia dell'esistenza ha garantito a tal problema – promosso in un sol colpo tra le principali preoccupazioni dell'uomo, come sottolineato da Mounier – la ricerca pedagogica ha fondato il proprio incessante sviluppo sull'idea che l'altro sia di fondamentale importanza per la realizzazione personale. E che lo sia, essenzialmente, perché capace di farci capire quali sono i nostri limiti, in che cosa possiamo ancora migliorare, in che modo risolvere i problemi del quotidiano. Tutte cose imprescindibili in quel procedere del soggetto verso l'obiettivo ideale della propria massima realizzazione che può essere tout court identificato con l'educazione.

In tal senso, come ricorda Luigi Pati nel trattare della progettualità come categoria ontologica, appartiene costitutivamente all'uomo quella «sete di ricerca» che conduce al permanente divenire e al cammino continuo verso il pieno significato del vivere (Pati 2004: 13-41). Il che presuppone si elevi davvero la differenza a principio regolativo per un'autocostruzione personale capace di ottenere il massimo stando alla larga dai pericoli dell'imperialismo, del conformismo, dell'eterodirezione e della dipendenza (Rossi 1994: 98). Come ricorda Bertin, infatti, proprio la differenza svolge una fondamentale azione educativa in tre direzioni:

«Come differenza del soggetto da se stesso, come differenza rispetto agli altri, come differenza dell'umanità (di cui il soggetto è partecipe e corresponsabile) dal proprio essere attuale. Nel primo caso, essa si fa valere come legge di costante inquietudine che impedisce al soggetto di chiudersi nel già acquisito e nel già fatto, e lo sospinge al rischio del farsi e del divenire; nel secondo, stimola il soggetto a realizzare la propria individualità secondo una direzione che lo renda inconfondibile rispetto a quella degli altri, incitandolo a cercare in se stesso (nella costruzione di sé), e non in modelli provenienti da altri o da altro, il significato della propria destinazione vitale; nel terzo agisce (mediante un crescendo di consapevolezza da parte di singoli e di gruppi) quale rifiuto dell'attuale linea di sviluppo dell'umanità, dominata com'è questa da tendenze contraddittorie (da un lato verso la massificazione più radicale, dall'altro

pilota difficilmente riconducibili a un quadro organico di intervento. Gli ambiti di attività riconosciuti – a seconda che l'intervento sia medico, educativo o ludico-ricreativo – sono chiaramente classificati in: Terapie Assistite con gli Animali (TAA), ovvero interventi a valenza terapeutica (personalizzati e motivati da apposita prescrizione medica) finalizzati alla cura di disturbi della sfera fisica, neuro e psicomotoria, cognitiva, emotiva e relazionale, rivolti a soggetti con patologie fisiche, psichiche, sensoriali o plurime, di qualunque origine; Educazione Assistita con gli Animali (EAA), ovvero interventi (individuali o di gruppo) finalizzati a promuovere, attivare e sostenere la crescita e la progettualità della persona con attenzione particolare al benessere, all'autostima e alla qualità della vita dei partecipanti; Attività Assistite con gli Animali (AAA), ovvero interventi (individuali o di gruppo, a volte propedeutici a interventi assistiti in ambito medico o educativo) con finalità ludico-ricreative e di socializzazione orientati al miglioramento della qualità della vita e alla corretta interazione uomo-animale (Linee guida sugli IAA, par. 3).

verso una conflittualità permanentemente elevata a livello terroristico), nella volontà di una trasformazione esistenziale che le assicuri la possibilità di rendersi altra da quella che oggi ci appare» (Bertin 1983: 82-83).

Anche secondo Bruno Rossi, l'umanizzazione più autentica esige che – accanto all'obiettivo dell'attuazione personale – ci sia la necessaria promozione dell'alterità:

«L'essere autentici nella differenza, mentre si ritiene basilare garanzia dell'attuazione della propria singolarità, comporta l'esercizio di un ben definito impegno etico-morale che si traduce nel rispetto del valore e della dignità degli altri. La difesa del diritto all'identità e la tutela della personale differenza non possono significare egocentrismo e narcisismo. L'educazione, se ha da consegnarsi, irrinunciabilmente, il compito di aiutare la persona a conoscersi e a formarsi un genuino sentimento di sé, non può fare a meno di guidarla a riconoscere e a valorizzare l'alterità, a costruire relazioni interumane dove la differenza è assunta quale principio regolativo per attuare l'unità e l'unione nella diversità» (Rossi 1994: 8).

Se la formazione dell'identità personale ha dunque a che fare con un processo lungo e complesso nel quale svolgono un ruolo rilevante quelle presenze significative in grado di orientare i processi di crescita e di supportare l'originale apertura di ciascuno ad altri mondi, appare pienamente legittima l'enfasi posta dal pensiero pedagogico sull'imprescindibilità di un'educazione all'alterità per il divenire originale dell'uomo.

Meno comprensibile l'aver fortemente limitato il discorso alle relazioni interumane e a ciò che prevalentemente queste significherebbero per l'autenticità esistenziale. Soprattutto alla luce di quanto Mounier e Stefanini hanno già sottolineato tempo addietro, e cioè che – nel connettersi universalmente all'essere in un alternarsi imprevedibile di eventi – l'apertura dialogica dell'uomo è talmente ampia da giungere fino alle cose, dopo essere necessariamente passata per gli altri uomini e per Dio (Mounier 1952; Stefanini 1955; Stefanini 1979).

Ma andiamo con ordine.

Educare all'alterità sembra essere – nell'attuale contesto storico – un'esigenza inderogabile alla quale il pensiero pedagogico si sforza di dare forma e sostanza per tutelare a dovere il senso del vivere insieme nella società pluralistica. Un vivere insieme pesantemente minacciato non solo dalle odierne difficoltà a riconoscere il bene comune dietro gli interessi individuali, ma anche dai molti segnali di disaffezione comunitaria che giungono da più parti del mondo.

Educare all'alterità, però, non vuol dire semplicemente aggiungere nuovi contenuti a collaudate declinazioni formative. Al contrario, vuol dire mettere in discussione complessi paradigmi

interpretativi utilizzati finora per descrivere e comprendere la realtà – primo fra tutti quello antropocentrico – per reinquadrare i problemi, ristrutturare il sistema dei significati, mettere le persone nella condizione di aprirsi davvero al nuovo, abilitare a un giudizio migliore che consenta di rappresentare il possibile giudizio degli altri.

Le nuove sfide dell'educazione all'alterità – che in buona parte hanno a che fare con le sfide dell'etica individuate da Bauman in uno dei suoi ultimi lavori (2010) – portano non solo all'approfondimento in senso neo-personalistico del discorso pedagogico finora rievocato, ma anche al bisogno di riconsiderare il concetto di soglia per supportare adeguatamente l'incessante movimento di personalizzazione dell'uomo nell'attuale complessità sociale.

Sul primo versante, Luisa Santelli Beccegato sprona la pedagogia personalistica contemporanea a nuove prospettive di riflessione e di intervento rispetto a quelle del passato. Prospettive che – pur non misconoscendo l'importanza degli interrogativi radicali circa la natura dell'uomo e la sacralità iscritta nel suo essere – sappiano

«ingrandire le piccole cose, che sono il tessuto della nostra esistenza, per coglierne tutta l'importanza, saper vedere anche nella quotidianità del vivere, nella sua modestia e ripetitività il segno di una umanità sia pure povera e fragile. In questa ricerca di nuove prospettive, al saper ingrandire le piccole cose s'affianca il saper dimensionare i grandi ideali per renderli accessibili alle nostre scelte, attuabili nei nostri comportamenti. Una pedagogia personalistica si fa così ipotesi operativa, attenta alle minute esperienze così come alle grandi tensioni, perché quelle e queste, più quelle che queste, appartengono alla vita» (Santelli Beccegato 1994: 306-307).

In tal senso va l'invito a non trascurare, né dal punto di vista teoretico né da quello operativo, le esperienze di rapporto con l'altro di minore intensità rispetto al coinvolgimento e alla partecipazione, affinché ciascuno possa vivere il contatto nella complessità di limiti e possibilità ad esso ascrivibili. Il che non esclude – per quel che ci interessa più da vicino – che dell'altro si possa dare un'interpretazione ampia e inclusiva che arricchisca di molto il significato di quel contratto sociale in grado di tenere insieme i destini di tutti gli esseri viventi sulla terra: «Si colloca in questa prospettiva l'idea di un “contratto naturale” fra l'uomo e la natura superando ogni interpretazione antropocentrica e riconoscendo che anche la natura è un “soggetto di diritto”» (Santelli Beccegato 2001: 88-89).

Sul secondo versante, Roberto Marchesini avverte che non si può parlare di sviluppo umano e sociale senza parlare contemporaneamente di soglia e di sostenibilità:

«La presenza di una soglia è la condizione essenziale per il dialogo e il commercio con l'alterità, per lo scambio di diversità e il reciproco rispetto. Riconoscere l'alterità significa affacciarsi alla sua soglia con atteggiamento umile, venire in pace, porgere la mano» (Marchesini 1996b: 86).

La presenza di una soglia rende evidenti opportunità e vincoli della diversità altrui, laddove

«il vincolo va inteso non come una barriera che impedisce ogni rapporto di scambio, ma come una delimitazione perimetrale dell'alterità che mi indica un'area di passaggio che è prima di tutto area di rispetto [...]. Il rispetto per la diversità nasce dal rifiuto delle categorie, delle essenze, delle proiezioni; è in pratica il non considerarsi centro e misura della realtà esterna» (Marchesini 1996b: 86-87).

A proposito dell'alterità animale come soglia, lo stesso Autore ne sottolinea la capacità di aprire tendenze relazionali dell'interlocutore umano e di rompere la narcosi narcisistica dell'autoreferenzialità:

«Lo stare sulla soglia consente sia processi ospitali di accoglienza dell'altro, sia le avventure conoscitive nel territorio dell'altro. La soglia è cioè il luogo che consente: di condividere il proprio stato e di lasciarsi contaminare dall'alterità (accogliere l'altro); di conoscere altri stati, ovvero di guardare il mondo da una diversa prospettiva (farsi ospitare dall'altro) [...]. La diversità dell'animale e parimenti la sua riconoscibilità socio-relazionale lo rende punto di congiunzione tra la dimensione del conosciuto (identità, domesticità) e la dimensione dell'incognito (straniero), punto di passaggio e comunicazione tra i processi di definizione identitaria e i processi di conoscenza, tra l'ospitare e l'essere ospitati. Come interlocutore l'animale non umano ha un ruolo attivo nel condurre slittamenti ontologici nella persona, in virtù del suo valore di soglia, ossia nell'essere un punto di passaggio e transizione tra i processi di immedesimazione (simpatia) e i processi di eccentricamento (empatia) (Marchesini 2004: 24-26).

In entrambi i casi appare del tutto evidente la conferma di come, in linea generale, essere un altro non voglia dire solo appartenere a una cultura diversa – come farebbe credere l'iperspecializzazione interculturale assunta da gran parte del pensiero pedagogico contemporaneo – ma anche rappresentare forme di vita alternative cui riconoscere dignità e valore.

Oltre all'altro personale, all'altro comunitario e all'altro istituzionale di cui parla ad esempio Giambetti (2006b), infatti, è necessario al perfezionamento dell'uomo quel rapporto con gli animali

e i vegetali a cui si deve, in ultima istanza, la sopravvivenza stessa dell'uomo sul pianeta terra. Il che porta Massimiliano Tarozzi a dire che non c'è approccio alla sostenibilità senza una riconcettualizzazione della nozione stessa di alterità,

«ricomprendendo al suo interno anche la relazione con l'ambiente naturale. Il quale, a sua volta, non va più considerato come un problema oggettivo di ordine biologico ma, nelle prospettive disegnate dai nuovi scenari globali, diviene una questione umanistica, strettamente connessa alle forme di convivenza e di relazione intersoggettive e interculturali. L'alterità non è più solo umana ma ecologica, allargata anche per incorporare l'ambiente naturale e gli ecosistemi in cui gli individui e le comunità prosperano» (Tarozzi 2005: 31).

Le sottolineature finora offerte dimostrano che *l'educazione non potrebbe dirsi autentica educazione se non si configurasse come educazione all'alterità.*

Così come, allo stesso tempo, le medesime sottolineature suggeriscono che *l'educazione all'alterità non può che porsi anche come Educazione Assistita con gli Animali*, pena lo svuotamento significativo dei propri contenuti.

Ed ecco – grazie a un sillogismo aristotelico provocatorio e costruttivo allo stesso tempo, che offre le somme di quanto sinora detto – che gli asini in pedagogia (e, di conseguenza, in educazione) finiscono con l'essere non solo un'opportunità da cogliere per vivificare taluni processi di costruzione dell'identità che potrebbero averne bisogno, ma un'autentica necessità che tutti dovrebbero adeguatamente considerare. Ciascuno per il proprio ruolo e per le proprie responsabilità, sembra ovvio, ma nella più chiara e condivisa consapevolezza che l'educazione – per essere fedele alle proprie prerogative e non svilirsi in interventi parziali – deve anche sapersi porre come Educazione Assistita con gli Animali. A tutte le età e in tutti i luoghi, nella prospettiva *lifelong e lifewide* già delineata ufficialmente nei documenti relativi all'educazione per il XXI secolo (Delors 1997).

4. Le relazioni interspecifiche tra sviluppo personale, sviluppo sostenibile ed educazione alla politica

Al di là delle questioni teoretiche – utili a capire quale posto assegnare all'Educazione Assistita con gli Animali nel panorama pedagogico attuale – le preoccupazioni pratiche alle quali la contemporaneità richiama trovano risposta nel riconoscimento delle relazioni interspecifiche come tassello fondamentale dello sviluppo personale e insostituibile garanzia di sviluppo sostenibile.

Nel primo caso si fa riferimento a ciò che le relazioni con le altre specie assicurano all'uomo in termini di crescita e di stimoli al miglioramento personale, argomento sul quale diversi Autori

hanno offerto il proprio peculiare contributo; nel secondo, all'importanza della presenza degli altri (animali e vegetali) perché lo sviluppo sia autentico, durevole e generatore di futuro per tutti, anche qui con generose prese di posizione di diversi esponenti della comunità scientifica internazionale.

A proposito del contributo delle altre specie al perfezionamento continuo dell'uomo è necessario sottolineare per l'ultima volta – soprattutto per ciò che riguarda lo specifico rapporto con gli animali – che la diversità esistente tra noi e gli altri delinea uno spazio bianco di vitale importanza per una crescita personale di adeguato respiro. Uno spazio bianco nel quale si iscrive quella straordinaria opzione educativa data dalla relazione con il creato che – come ricorda Raffaele Mantegazza – può davvero fare tanto perché l'uomo affini il proprio modo di stare al mondo: può insegnare a ridefinire i propri ritmi e i propri tempi su quelli dell'animale, come nel caso del cane; può mostrare quanto sia importante, per relazioni felici, saper mettere da parte il proprio protagonismo e farsi testimoni di amore non invasivo, come nel caso dei gatti; può ricordare come conoscersi significhi cambiare insieme e cambiare insieme significhi poter collaborare proficuamente con gli altri, come nel caso del cavallo; può abilitare all'esercizio della tenerezza e al contatto dolce con le cose, dove delicatezza e decisione devono bilanciarsi sapientemente, come nel caso dei conigli e dei pulcini; può mettere in guardia dagli equivoci del dominio e della deriva antropocentrica del considerare gli altri solo come risorsa da sfruttare, come nel caso del bove e dell'asino (Mantegazza 2002).

Indipendentemente dalla specie coinvolta, diverse sono le situazioni che possono venirsi a creare tra uomini e animali e che possono incidere positivamente sul percorso educativo dell'uomo.

Innanzitutto, *stare con gli animali* offre l'opportunità di pensare al mondo non più come oggetto, ma come luogo pieno di splendore e di dignità, insegnando a vedere nel volto degli animali e nel loro linguaggio una sorgente infinita di senso e di comunicazione:

«Ma per far questo è evidente che dobbiamo ripensare al nostro modo di porci, alla considerazione che abbiamo di noi stessi; dobbiamo quindi ammettere e riscoprire l'essere umano come grazia, come amore, come tenerezza. Grazia, amore, tenerezza sono le tre grandi aperture. Abitare nel mondo con grazia, amore e tenerezza significa prepararci ad accogliere con una intimità che non nasconde le differenze e in cui ci sia condivisione» (Valle 2004: 89).

Prendersi cura degli animali, dar loro da mangiare, occuparsi dei loro bisogni rappresentano altre esperienze non banali nell'interminabile percorso di apprendistato umano, importanti soprattutto a sottolineare che non esistiamo solo noi al mondo e che – nel bene e nel male – ci sono diverse situazioni da considerare nel momento in cui si operano delle scelte o semplicemente ci si ferma a riflettere sulla propria vita. Addirittura c'è chi sottolinea come l'allevare gli animali, il dar loro da mangiare, sia un fenomeno strettamente collegato, da un lato, al processo stesso di

ominizzazione (cioè al divenire ed essere uomini), dall'altro alla possibilità che abbiamo di conoscere meglio noi stessi come specie e soprattutto come società (Ballarini 1998: 16). Ragion per cui assume rilevanza del tutto particolare il nesso tra questione animale e questione educativa, come vedremo anche in seguito (Ballarini 1998: 172-173).

Giocare con gli animali, infine, offre l'opportunità non soltanto di potenziare l'allenamento fisico e mentale dei soggetti coinvolti – sia umani che non umani – ma soprattutto di sollecitare potenzialità relazionali generalmente inesprese dai partecipanti. Lavorare sulla capacità che questi ultimi hanno di uscire dagli schemi, di accogliere gli imprevisti come spiazziamenti creativi, di considerare il mondo da diversi punti di vista, di cogliere il positivo anche in situazioni di difficoltà, di sperimentare la comunicazione in modo divertente, di conoscere e gestire le proprie emozioni, sono tutti obiettivi profondamente connessi al gioco in sé (Terzi 2006) che, tuttavia, nell'ambito delle relazioni interspecifiche e delle situazioni di gruppo assumono ancor più rilevanza agli occhi di un educatore. Ovviamente non ci si riferisce tanto ai giochi di abilità connotati in senso competitivo – i cui rischi devono essere attentamente considerati, senza perciò misconoscerne potenzialità spendibili in altri ambiti specifici – quanto a quelle attività non competitive che risulta utile proporre ai singoli e ai gruppi in presenza di animali.

A prescindere dalla specifica cornice di contenuto, comunque, le diverse situazioni evocate sinora e le molte altre possibili quando a incontrarsi sono uomini e animali concorrono all'espressione di quella che può essere definita democraticità personale, vera e propria caratteristica fondativa della persona. Ma non solo. Forniscono appagamento concreto a molti bisogni dei quali difficilmente ci si può dimenticare in qualsivoglia rapporto educativamente connotato.

Lino Cavedon sottolinea che «il rapporto tra bambino e animale è un rapporto che dà al bambino dei modelli di crescita, dei sistemi di sviluppo, dei sistemi relazionali presumibilmente più coinvolgenti e quindi più facili da metabolizzare». E, con riferimento agli adulti e alle persone in difficoltà in genere, aggiunge che l'animale può essere una vera e propria risorsa per restituire ariosità e vita a molti percorsi esistenziali compromessi (Cavedon 2017: 28-29).

Roberto Marchesini aggiunge che, nella relazione con gli animali, si rendono disponibili per il soggetto dei campi di espressione e dei contributi al cambiamento fondamentali in ogni percorso di crescita:

«La referenza svolge una funzione espressiva, ossia dà al soggetto un campo dove egli può esprimere alcune parti di sé, e una funzione formativa, ovvero dà dei contributi di indirizzo di cambiamento. Rispetto alla funzione espressiva possiamo dire che la soggettività non si esprime

come carattere assoluto e autocentrato ma declina la propria espressività a seconda delle caratteristiche di campo che il referente le mette a disposizione. Rispetto alla funzione formativa diremo che la soggettività non realizza le proprie caratteristiche biografiche in autarchia e non è in grado di compiere processi di cambiamento senza contributi esterni» (Marchesini - Corona 2007: 32).

Nello specifico dei caratteri che la referenza interspecifica può assumere nell'indurre espressività e cambiamento, lo stesso Marchesini riconosce agli animali la possibilità di porsi rispetto alla persona come:

«a) un “faro”, ossia una struttura orientativa o progettuale capace di indicare la direzione complessiva, l'ordine di importanza del percorso o semplicemente di confermare il percorso intrapreso; b) una “base sicura”, ossia un “aiuto” o un “sostegno” quando ci si trova in difficoltà, un luogo di conforto o di sicurezza che rafforza la centrifugazione di cambiamento; c) un elemento di indirizzo, capace cioè di inquadrare il processo di cambiamento definendo degli step di cambiamento e delle coordinate direzionali attraverso incentivi e inibizioni; d) un “elemento accreditativo”, capace di riconoscerci e di riconoscere il nostro valore, di farci cioè sentire importanti e presenti in un contesto spazio-temporale e di implementare dei processi di autoefficacia; e) un “modello”, ovvero un punto di riferimento capace di fungere da vocabolario di stili, risposte, strategie, ecc., nella traduzione di modi acquisibili o traslabili nella propria vita, oppure da ispiratore nell'offrire idee su come riposizionare la propria esistenza» (Marchesini – Corona 2007: 32-33).

E ancora, sempre l'animale può rappresentare:

«f) un “luogo di scacco”, capace di suscitare domande, creare contesti di problematicità, mettere sotto critica lo stato della persona, dare una nuova prospettiva sul mondo, sollecitare la riflessione e la ricerca di risposte; g) un “alleato”, che permette di sperimentare nuove dimensioni del Sé attraverso partnership, complementarità, collaborazioni, emergenze di nuovi caratteri-qualità esito della performatività di coppia o della struttura ibridativa; h) un “luogo di contagio”, capace di modificare gli assetti motivazionali, emozionali e cognitivi della persona, ovvero in grado di favorire il superamento di precisi quadri disposizionali della persona attraverso un'influenza diretta, osmotica o semplicemente suscitando certe disposizioni; i) un “promotore”, ossia un volano in grado di rafforzare certe disposizioni e di implementare processi di crescita e sviluppo su determinati contesti motivazionali, espressivi, performativi, relazionali» (Marchesini – Corona 2007: 32-33).

Passando alla seconda questione meritevole di interesse per il procedure delle argomentazioni qui proposte – vale a dire quella relativa all'importanza degli animali e dei vegetali per la sostenibilità dello sviluppo di cui l'uomo è uno dei protagonisti – bisogna fare attenzione perché l'individualismo attuale rende fin troppo facile travisare gli inviti all'autorealizzazione personale, creando uno iato incolmabile tra l'io e la realtà esterna:

«In particolare, focalizzare la finalità ontologica del soggetto nella sua affermazione sulla realtà esterna significa deprimere tutte le disposizioni coniugative della persona. Investire solamente sulla sfera individuale vuol dire rafforzare le componenti predatorie del soggetto, sia che si manifestino in senso edonistico, sia che prendano la strada dell'affermazione personale. Oggi l'educazione mira a formare un superuomo in continua lotta con la realtà esterna, è formazione alla competitività. La comune discrasia che si osserva tra il pullulare di messaggi ecologisti e il persistere di comportamenti antiecológicos nasce proprio dalla ambivalenza dell'educazione odierna che a parole esalta il rispetto, ma in sostanza presenta solo l'opzione della lotta spietata» (Marchesini 1996a: 38).

Il coinvolgimento degli animali e degli altri esseri viventi nei percorsi educativi rivolti alla totalità della popolazione – secondo le linee di principio finora illustrate – assicura dunque all'educazione dell'uomo di non scadere in forme di avvilita subalternità rispetto ad altro.

Il riferimento è al rischio che l'educazione, continuando a sacrificare gli altri esseri viventi sull'altare dell'autorealizzazione personale, finisca con l'essere schiava di interessi economici e politici secondo la fenomenologia ben descritta negli anni da Piero Bertolini e dal suo gruppo di lavoro⁵.

Sottolineare a livello teorico e pratico che non vi può essere autentica educazione dell'uomo senza che l'uomo stesso coltivi la capacità di relazionarsi con gli altri con sincera apertura e profondo rispetto, in tutti i luoghi e in tutte le fasi della vita, invece, significa garantire il benessere delle future generazioni e, con esso, la prospettiva di uno sviluppo sostenibile. Non solo. Significa anche lavorare perché dall'universo culturale non scompaiano voci e prospettive di fondamentale importanza per un integrato rapporto con l'ambiente.

Significativo a questo riguardo è quanto ricorda Luigina Mortari:

⁵ Si faccia riferimento all'ampia letteratura e al vivace movimento di pensiero prodotto dal Centro Studi Encyclopaideia (si veda ad esempio il sito <https://encp.unibo.it>; per un approfondimento e una bibliografia aggiornata su Bertolini si può consultare Tarozzi 2006; 2016). Sui rischi di un'educazione subalterna rispetto ad altro, si veda Bertolini (2003b).

«C'è tutta una cultura, non egemone se non addirittura marginalizzata e a rischio di estinzione, che sa stabilire un rapporto non riduttivo con le cose del mondo, perché non costretta entro la prospettiva monologica dell'economia di mercato che vede nelle cose solo ciò che produce l'energia richiesta dal mondo della produzione; è la cultura di quelle popolazioni che nell'albero sanno vedere qualcosa in più della biomassa disponibile ad essere trasformata in carta» (Mortari 2004: 106).

A ben vedere, bisogna riferirsi a questa cultura per un rapporto con gli animali e con i vegetali non strumentale, educativo, umanizzante, profondamente radicato in un'idea di economia come produzione per la sussistenza e per la soddisfazione dei bisogni (Shiva 1990).

Rendere credibile la prospettiva dello sviluppo sostenibile impone di mettere mano innanzitutto alla revisione dei presupposti etici che governano il nostro agire secondo quell'indirizzo di ricerca definito «environmental ethics», la cui specificità consiste nell'occuparsi di relazioni morali fra gli esseri umani e il mondo naturale (Shader – Frechette 1993; Taylor 1989). Così come permette di dare finalmente adeguato risalto al contributo pionieristico offerto da Aldo Leopold nell'ambito dell'etica ambientale (land ethic), laddove si sostiene – in virtù del concetto di unità sistemica della vita, per cui non esiste una comunità umana scissa dal resto, ma un'unica comunità terrestre in cui le acque, le piante e gli animali sono uniti in un'unica rete di vita e attingono a un'unica sorgente vitale – che tutti gli esseri viventi hanno diritto ad essere preservati nel momento in cui si accede alle risorse naturali (Leopold 1970).

Parlare di sviluppo sostenibile vuol dire imparare che nei confronti del mondo della vita noi non abbiamo solo diritti d'uso ma anche doveri morali, il che diviene possibile solo se si inizia a pensare che gli enti posseggono un tipo di valore che non è deciso dalla logica di mercato, ma appartiene costitutivamente al loro essere (Taylor 1989).

E se davvero è sostenibile quello sviluppo che soddisfa i bisogni delle generazioni presenti senza compromettere la possibilità che le generazioni future facciano lo stesso – secondo la celebre definizione data nel Rapporto Brundtland (1987) – ha ragione Massimiliano Tarozzi ad abbinare strategicamente l'aggettivo sostenibile al termine educazione:

«Un'educazione che si definisce “sostenibile” non rifugge la questione dell'incontro delle diversità, degli effetti della globalizzazione sulla cultura e sui modi per trasmetterla alle future generazioni, sulle tematiche della cittadinanza globale, sui modi per colmare le nuove disuguaglianze e per non tornare ad approfondire le vecchie. Insomma un'educazione perché sia sostenibile non può evitare il confronto con il piano della politica, soprattutto quella declinata

sul piano globale, coerentemente ai nuovi scenari economici, sociali, culturali» (Tarozzi 2003: 243).

Quest'ultima sottolineatura – in anni di analfabetismo etico, estetico, sociale e civile, nei quali si avverte sempre più chiara l'urgenza di educare alla politica – fa capire quanto l'educazione all'alterità sia importante per difendere la democrazia dagli attacchi esterni di stampo populista e dall'erosione interna dovuta al consumismo e alle sue pretese di farsi regolatore universale delle condotte umane.

È bene ricordare a tal proposito, infatti, che la democrazia – bene da tutelare senza paura e prospettiva da vivificare senza sosta – non vive se ad animarla non sono i cittadini, se non vi sono spinte dal basso. Urgono pertanto interventi significativi di rivitalizzazione delle dinamiche rappresentative e partecipative che non possono non fondarsi sul restituire all'uomo il vero senso delle cose e delle sue varie forme di impegno socio-politico.

Abilitare il cittadino a sentirsi parte di un tutto per prendere parte alla costruzione del bene comune vuol dire, in questo senso, non lasciarsi sfuggire nessuna opportunità per implementare quelle competenze di cittadinanza che la stessa Unione Europea riconosce come tassello fondamentale nell'apertura progettuale al futuro. Competenze di cittadinanza che necessariamente passano dal restituire all'uomo tutte le possibilità insite nella sua natura di essere aperto al dialogo e al confronto costruttivo con gli altri, con tutti gli altri, eterospecifici compresi.

Coinvolgere gli animali nell'educazione alla politica e alla cittadinanza – valorizzandoli, come si è visto finora, quale parte attiva nello stimolare le capacità cognitive, affettive, lavorative, etiche e sociali di ognuno – può diventare assai rilevante nel contrastare la cultura del giorno dopo giorno, dell'indifferenza e del disimpegno, offrendo un ausilio fondamentale per sostenere la predisposizione umana a costruire rapporti vivibili in termini di appagante reciprocità nel pubblico e nel privato. Non solo nell'esercizio della nobile arte del governare, dunque, ma anche nel più semplice tentativo di vivere bene nelle diverse configurazioni socio-territoriali di cui si è parte.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Acone, Giuseppe. 2004. *La paideia introvabile. Lo sguardo pedagogico sulla post-modernità*. Brescia

Bauman, Zygmunt. 2017. *Paura liquida*. Roma-Bari

Bellingreri, Antonio. 2013. *L'empatia come virtù. Senso e metodo del dialogo educativo*. Trapani

- Bellingreri, Antonio. 2015. *Imparare ad abitare il mondo. Senso e metodo della relazione educativa*. Milano
- Bellingreri, Antonio. 2019. *La consegna*. Brescia
- Bellingreri, Antonio – Tognon Giuseppe (cur.). 2021. *Della persona. Prospettive filosofiche e pedagogiche*. Brescia
- Benedetto XVI. 2007. *Spe Salvi*. Città del Vaticano
- Bertolini, Piero. 2003. *Educazione e politica*. Milano
- Bertolini, Piero. 2005. *Ad armi pari. La pedagogia a confronto con le altre scienze sociali*. Torino
- Broccoli, Amelia. 2021. *Dialogare*. Brescia
- Buber, Martin. 1958. *Il principio dialogico*. Milano
- Buber, Martin. 1993. *Il principio dialogico ed altri saggi*. Milano
- Cambi, Franco. 2006. *Incontro e dialogo. Prospettive di pedagogia interculturale*. Roma
- Campanini, Giorgio. 1987. *Personalismo e democrazia*. Bologna
- Cassano, Franco. 2004. *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*. Bari
- Censis. 2022. *56° Rapporto sulla situazione sociale del Paese/2022*. Milano
- Chionna, Angela. 2001. *Pedagogia della responsabilità. Educazione e contesti sociali*. Brescia
- Elia, Giuseppe (cur.). 2006. *Le forme dell'educazione*. Bari
- Elia, Giuseppe (cur.). 2014. *Le sfide sociali dell'educazione*. Milano
- Felini, Damiano. 2020. *Teorie dell'educazione. Un'introduzione*. Roma
- Flores D'Arcais, Giuseppe. 1987. *Le "ragioni" di una teoria personalistica dell'educazione*. Brescia
- Flores D'Arcais, Giuseppe. 1992. *Persona*, in Flores D'Arcais, Giuseppe (cur.). *Nuovo dizionario di pedagogia*. Cinisello Balsamo
- Flores D'Arcais, Giuseppe. 1993. *Contributi ad una pedagogia della persona*. Pisa
- Gadamer, Hans-Georg. 1983. *Verità e metodo*. Milano
- Galimberti, Umberto. 2007. *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*. Milano
- Guardini, Romano. 1987. *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*. Brescia
- Milan, Giuseppe. 2008. *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*. Roma

- Mounier, Emmanuel. 1975. *Manifesto al servizio del personalismo*. Bari
- Recalcati, Massimo. 2022. *L'evaporazione della politica*. La Repubblica del 28.09.2022
- Rosa, Hartmut. 2015. *Accelerazione e alienazione*. Torino
- Rossi, Bruno. 1992. *Intersoggettività e educazione. Dalla comunicazione interpersonale alla relazione educativa*. Brescia
- Rossi, Bruno. 2003. *Il sé e l'altro. Per una pedagogia dell'incontro*. Brescia
- Rossi, Bruno. 2015. *Pedagogia dell'arte di vivere. Intelligenze per una vita felice*. Brescia
- Rossi, Bruno. 2017. *Educare all'ammirazione. Di sé, dell'altro, della Terra*. Lecce
- Rubini, Antonia (cur.). 2013. *Educare i giovani alla responsabilità. La politica come partecipazione*. Milano
- Salmeri, Stefano. 2003. *I percorsi della differenza: ermeneutica e pedagogia*. Acireale-Roma
- Salmeri, Stefano. 2015. *Educazione, cittadinanza e "nuova paideia"*. Pisa
- Santelli Beccegato, Luisa. 1998. *Interpretazioni pedagogiche e scelte educative*. Brescia
- Santelli Beccegato, Luisa. 2001. *Pedagogia sociale*. Brescia
- Santelli Beccegato, Luisa. 2006. *Educazione alla politica nelle società complesse. Considerazioni neo-personalistiche*, in Tarozzi, Massimiliano (cur.). *Direzioni di senso. Studi in onore di Piero Bertolini*. Bologna
- Sartori, Giovanni. 2006. *Democrazia. Cosa è*. Milano
- Sirignano, Fabrizio Manuel. 2020. *Pedagogia della decrescita. L'educazione sfida la globalizzazione*. Milano
- Stefanini, Luigi. 1979. *Personalismo sociale*. Roma
- Viola, Francesco. 1999. *Identità e comunità. Il senso morale della politica*. Milano
- Violante, Luciano – Buttafuoco, Pierangelo – Mannese, Emiliana (cur.). 2021. *Pedagogia e politica. Costruire comunità pensanti*. Lecce
- Zagrebelsky, Gustavo. 1995. *Il "Crucifige!" e la democrazia*. Torino
- Zambrano, Maria. 2000. *Persona e democrazia. La storia sacrificale*. Milano

Il “caso” dei diritti degli animali non umani: quali prospettive?

The “case” of non-human animal rights: what prospects?

di Marco Stefano Birtolo

Abstract: La *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale*, proclamata a Parigi, presso l'UNESCO, il 15 ottobre 1978, all'articolo 1 riconosce che «tutti gli animali nascono uguali davanti alla vita e hanno gli stessi diritti all'esistenza». Tale principio, richiamandosi idealmente al primo articolo della *Dichiarazione universale dei diritti umani* del 1948, è stato recentemente recepito in parte dal *Trattato di Lisbona* e, in particolare, dal *Trattato sul funzionamento dell'Unione europea*, il quale all'articolo II-13 afferma che «l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti». L'obiettivo di questo contributo è di riflettere sul dibattito relativo al tema del riconoscimento della soggettività giuridica a enti diversi dagli esseri umani, a partire da un'analisi delle riflessioni di Peter Singer e Tom Regan sul tema.

Abstract: The *Universal Declaration of Animal Rights*, proclaimed in Paris, at UNESCO, on 15 October 1978, recognises in Article 1 that «all animals are born with an equal claim on life and the same rights to existence». Referring ideally to the first article of the *Universal Declaration of Human Rights* (1948), this principle was recently recognised by the *Treaty of Lisbon* and, in particular, by the *Treaty on the Functioning of the European Union*, in which article II-13 states that «the Union and the Member States shall, since animals are sentient beings, pay full regard to the welfare requirements of animals». The aim of this article is to reflect on the debate concerning the issue of the recognition of legal subjectivity to entities other than human beings, starting with an analysis of Peter Singer's and Tom Regan's reflections on the topic.

Parole chiave: diritti degli animali - diritto - Peter Singer - Tom Regan - uguaglianza

Key words: Animal rights - equality - law - Peter Singer - Tom Regan

1. Premessa

La *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale*, redatta dalla Lega Internazionale dei Diritti dell'Animale, è stata presentata e sottoscritta da personalità del mondo filosofico, giuridico e scientifico a Bruxelles il 26 gennaio 1978, e successivamente proclamata a Parigi presso la sede dell'Unesco, il 15 ottobre 1978. Luogo e data non sembrano casuali, innanzitutto perché nel 1978 si celebravano i trent'anni dall'approvazione della *Dichiarazione universale dei diritti umani* e, in secondo luogo, perché la città che venne scelta per sancire la *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale* fu la stessa del 1948. Le analogie non sono soltanto di ordine simbolico, ma anche di sostanza, perché, se si mettono a confronto gli articoli di apertura delle due *Dichiarazioni*, diventano immediatamente evidenti i richiami tra i testi: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti» (articolo 1 della *Dichiarazione universale dei diritti umani*); «Tutti gli animali nascono uguali davanti alla vita e hanno gli stessi diritti all'esistenza» (articolo 1 della *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale*).

Allora come oggi, la domanda fondamentale che ci si poneva nei confronti della questione dei diritti degli animali era e resta la seguente: gli animali non umani possono essere considerati *soggetti di diritto*? Se sì, a quale titolo?

Le risposte date a questo fondamentale quesito sono state sostanzialmente due: la prima è che esiste una irriducibile differenza tra umani e animali non umani. Secondo questa posizione l'uomo è «dotato di autocoscienza, di pensiero razionale e di capacità logico-linguistiche», mentre l'animale viene pensato come un essere vivente che non è in grado di soffrire, sentire e pensare. Non a caso, nella storia della filosofia, coloro che si riconoscono in questa lettura hanno paragonato l'animale non umano a una macchina incapace di soffrire, in quanto regolata dal mero determinismo materialistico (si pensi a Cartesio e a Bacone) o, nella migliore delle ipotesi, a un essere senziente posto ad un livello più basso nella scala gerarchica degli esseri viventi da non trattare in modo crudele (nell'ottica di Tommaso d'Aquino e di Kant) (cfr. Guazzaloca 2020: 113). Tale convinzione è sostanzialmente espressione di una visione antropocentrica del mondo, che ha preteso di dividere in due la categoria degli esseri viventi: da un lato gli umani e dall'altro tutte le altre specie animali e vegetali. Tale approccio è riscontrabile, in ultima istanza, anche nel darwinismo, che, pur stabilendo una relazione diretta tra il mondo umano e quello animale e, quindi, almeno in linea teorica, contribuendo a favorire la visione di una comune appartenenza, ha finito per avallare la stessa

conclusione, poiché la “specie umana” è stata descritta come il «vertice dell’evoluzione», dall’alto del quale, quindi, essa sarebbe in grado dominare sulle altre specie (Pocar 2005: 10).

Concezioni di questo tipo sono state definite “speciste”, «vale a dire legate a una discriminazione» tra specie. Se la discriminazione principale è tra specie umana e specie animali, non è però l’unica esistente, perché anche tra le specie animali vengono fatte distinzioni, di cui si dirà più diffusamente nel terzo paragrafo. Le ragioni di tali ulteriori distinzioni sono diverse, quasi tutte di natura culturale, e rispondono al grado di vicinanza che gli esseri umani attribuiscono a determinate specie animali, piuttosto che ad altre.

Ciò ha conseguenze di natura giuridica, ovviamente, nella misura in cui sia lo specismo che differenzia tra uomini e animali, «sia lo specismo in quanto fonte di gerarchia tra le specie animali stesse» (Pocar 2005: 12) producono diritti e meccanismi di tutela soltanto per gli umani o per alcune specie particolari di animali, come ad esempio i cosiddetti animali d’affezione, nonostante si ritenga che tutti gli animali possano aspirare a essere considerati tali.

La seconda risposta che si può dare alla domanda se gli animali non umani possano essere considerati soggetti di diritto è che, sulla base della presa d’atto che tra questi ultimi e gli esseri umani vi sono molti punti di somiglianza, non si può negare sotto il profilo giuridico il riconoscimento anche agli animali di alcuni diritti. Questo approccio, sempre più diffuso nella sensibilità contemporanea, ha inizio con la filosofia illuminista e con l’utilitarismo inglese, in particolare quando Jeremy Bentham, nel 1789, nella *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, elaborò il più influente paradigma dell’antispecismo contemporaneo con un quesito che è diventato il manifesto di tanti movimenti che si pongono a difesa degli animali non umani: la domanda non è se possono ragionare o se possono parlare, ma se gli animali possono soffrire (Bentham 1998: 421-422).

In quest’ottica non è la razionalità, ma è la *sensitività* ciò che conta. E se quest’ultima viene individuata come prerequisito per essere considerati soggetti degni di rispetto, allora non si può non concludere che questo prerequisito è condiviso dagli animali umani e non umani. Di conseguenza, se per gli esseri umani – in quanto entità in grado di provare dolore – vanno predisposti dei meccanismi di tutela giuridica per minimizzare la sofferenza, lo stesso va fatto anche per gli animali. Si tratta sostanzialmente di estendere il principio utilitarista – per il quale la morale e il diritto servono a ridurre al minimo la sofferenza immotivata per il numero maggiore possibile di persone – anche al mondo degli animali.

Ma non è stata quella utilitarista l’unica risposta, dal punto di vista filosofico, alla questione del riconoscimento dei diritti degli animali: ad essa si è affiancata anche la cosiddetta “teoria del valore”, di ispirazione giusnaturalistica, la quale ha tentato di fondare i diritti degli animali sul

riconoscimento del loro *valore inerente*, che secondo i suoi sostenitori rende loro titolari di diritti a tutti gli effetti. Tra queste due posizioni vi sono ovviamente differenze rilevanti, che verranno messe in luce nei paragrafi 2 e 3, ma entrambe, in fin dei conti, sono accomunate dall'obiettivo di attribuire agli animali una soggettività degna di essere considerata anche sotto il profilo giuridico.

Fino a pochi anni fa la prima risposta è stata quella senza dubbio maggioritaria, mentre attualmente le richieste di riconoscimento degli animali come soggetti di diritto diventano sempre più pressanti, anche se questo non si è ancora tradotto in un cambiamento né degli stili di vita della maggioranza degli umani né delle norme giuridiche¹. «La vera cesura si ebbe negli anni Settanta del Novecento» (Guazzaloca 2020: 119), quando si affermarono le moderne dottrine animaliste-antispeciste, la cui argomentazione di fondo è sostanzialmente di questo tipo: se esistono fattori di somiglianza tra gli esseri umani e gli animali non umani, allora non si capisce il motivo per cui i secondi debbano essere esclusi dalla sfera dei diritti. Gli autori che hanno sostenuto e sviluppato questa posizione e che in questa sede si prenderanno in considerazione sono Peter Singer (1946-), filosofo australiano ed esperto di bioetica, e il filosofo statunitense Tom Regan (1938-2017), considerati a pieno titolo come gli esponenti filosofici di spicco del movimento per i diritti degli animali.

2. *La liberazione degli animali nelle teorie di Peter Singer e Tom Regan*

2.1 Peter Singer, nella sua opera più celebre, *Liberazione animale* (1975), ha cercato di destituire di fondamento l'argomento dell'unicità della razionalità negli esseri umani (e di conseguenza dell'unicità delle capacità di autoriflessione, di autodeterminazione e di produzione linguistica), da sempre utilizzato in opposizione al riconoscimento dei diritti degli animali (cfr. Pocar 2005: 10). In particolare, il primo capitolo del suo "libro-manifesto" è dedicato proprio alla critica di questo assunto, che Singer considera il punto di partenza ineludibile da cui prendere le mosse. Per raggiungere tale obiettivo egli ricorre sostanzialmente a un metodo, quello cosiddetto dei "casi marginali"², con cui intende dimostrare che, al fine di identificare gli individui come soggetti degni di tutela, non è il requisito di un certo "standard di razionalità" a essere richiesto, dal momento che già all'interno della specie umana persone con diversi "tipi di intelligenza" – come i bambini, le persone con disabilità gravi o le persone con malattie invalidanti – sono a tutti gli effetti e

¹ Per una prima introduzione ai vari aspetti filosofici, giuridici, politici ed etici relativi alla questione animale cfr. Castignone, Lombardi Vallauri (a cura di) 2012.

² Sul metodo dei "casi marginali" cfr. anche le considerazioni svolte in Castignone (a cura di) 1988: 18 ss.

legittimamente considerate titolari di diritti, di cui nessuno li priverebbe perché non rispondenti a parametri di razionalità considerati “normali”³.

Tale metodo tenta di dimostrare che il mancato possesso di un certo requisito di razionalità e di alcune capacità ritenute “normali”, invocato sovente per escludere gli animali dal riconoscimento dei diritti, non viene ugualmente adoperato per non riconoscere diritti ad alcuni individui appartenenti alla specie umana (che si discostano dai parametri di razionalità cosiddetti “normali”), con la conseguenza che non è sull’elemento della razionalità e della capacità intellettuale che va individuato «il diritto di avere diritti», poiché, se si scegliesse tale requisito, ciò consentirebbe di discriminare anche tra gli uomini (cfr. Viola 1997: 166). Piuttosto, nell’ottica di Singer, se proprio si vuole andare alla ricerca di una caratteristica comune ai membri della specie umana per definire chi appartiene alla classe degli enti moralmente rilevanti a cui assegnare diritti, essa va individuata nella capacità di provare dolore e di evitare le sofferenze, che si concretizza sostanzialmente nell’aver interessi. Tale capacità è condivisa, però, da esseri umani e da animali non umani, il che dunque comporta, come è scritto nel sottotitolo del primo capitolo di *Liberazione animale*, che «il principio etico su cui si fonda l’eguaglianza tra gli uomini ci impone di estendere eguale considerazione anche agli animali» (Singer 2018: 23).

Il primo filosofo ad aver intuito questo legame è stato, secondo Singer, il già citato Bentham, il quale ha individuato «nella capacità di soffrire la caratteristica vitale che attribuisce a un essere il diritto a un’eguale considerazione» (ivi: 29). In quest’ottica, la capacità di provare dolore e di soffrire è quella condizione senza la quale un ente non può avere interessi, o, rovesciando i termini, è quella condizione che determina necessariamente l’aver un qualche tipo di interesse, che nella sua versione più essenziale è l’interesse a non soffrire (ivi: 30): «se un essere soffre, non può esistere nessuna giustificazione morale per rifiutarsi di prendere in considerazione tale sofferenza» (ibidem), e il principio di eguaglianza non può che prevedere che analoghe sofferenze vengano trattate con eguale considerazione.

Il principio a cui Singer qui si riferisce è quello per cui casi simili devono essere trattati in modo simile, donde non discende che animali non umani ed esseri umani debbano ricevere un pari trattamento anche sotto il profilo giuridico, poiché il senso profondo del principio di uguaglianza viene individuato nella sua capacità di assegnare a tutti *eguale considerazione*. Per questo è priva di senso, secondo Singer, l’argomentazione che sostiene che esseri umani e animali non umani debbano avere gli *stessi* identici diritti, come ad esempio i diritti politici, perché è evidente che ci sono delle diversità che appartengono alla natura dei gruppi, che fanno sì che sia assurdo concedere

³ Thomas Jefferson, citato da Singer, aveva respinto questo argomento con una battuta efficace, con la quale diceva che, nonostante Isaac Newton fosse innegabilmente di un’intelligenza e di una razionalità superiore agli altri, ciò non lo legittimava a disporre di altri a proprio piacimento (cfr. Singer 2015: 28).

agli animali, ad esempio, il diritto di voto, così come sarebbe insensato assegnare a un essere umano maschio il diritto all'aborto, non configurandosi per quest'ultimo la possibilità di abortire (cfr. Singer 2015: 24).

Ciò che invece non può essere messo in dubbio è che esseri umani e animali non umani devono godere di un'eguale considerazione giuridica sulla base del fatto che tutti gli appartenenti a questi gruppi soffrono e hanno interessi, differenti, da tutelare. Se vengono messi in atto strumenti di tutela nei confronti di tutti gli esseri umani, come dimostra l'importanza attribuita al concetto universalistico di diritti umani, non è possibile non prendere in considerazione anche la sofferenza e gli interessi degli animali e impegnarsi, come nel caso degli esseri umani, a risparmiare loro alcune sofferenze attraverso il riconoscimento di alcuni diritti.

Ma prima di giungere a tale conclusione, Singer si confronta con un'obiezione generale, alla quale naturalmente non si può sottrarre, e cioè se gli animali siano capaci di provare dolore. Negli anni in cui Singer scrive il suo saggio, il 1975 (aggiornato costantemente negli anni successivi), era ancora diffusa l'idea, di derivazione cartesiana, che gli animali fossero come automi, e che non fossero in grado di provare dolore. Attualmente è difficile trovare posizioni di questo tipo, per via di una mutata sensibilità dell'opinione pubblica, originata da una presenza sempre più estesa degli animali non umani nelle vite degli umani, e studi sempre più accurati sul tema. Ed è proprio su questo punto che il discorso di Singer introduce un elemento di riflessione per coloro che si accostano al problema, perché, oltre a utilizzare argomentazioni razionali a favore della sua tesi, invita il lettore a compiere un vero e proprio viaggio nel mondo animale, di cui spesso si parla senza precisa cognizione di causa.

Per trovare conferma di questo aspetto è possibile fare appello alla nostra esperienza quotidiana. Sarà capitato a molti di trovarsi a tavola con persone che hanno fatto una scelta vegetariana o vegana, e di trovarsi a discutere sulla liceità della scelta di mangiare o non mangiare carne. Ebbene, se si presta attenzione alle argomentazioni adoperate da chi è d'accordo e da chi non condivide, spesso queste vengono formulate sulla base di una scarsa conoscenza del mondo animale, che porta a conclusioni del tipo: "gli animali hanno/non hanno linguaggio", oppure "gli animali provano/non provano lo stesso dolore che provano gli uomini", o ancora "gli animali sono/non sono in grado di creare diritto o strutture sociali", conclusioni enunciate senza conoscere la letteratura scientifica prodotta sul tema.

In questo senso, Singer chiede ai suoi lettori di non essere affrettati nelle conclusioni, spesso figlie di pregiudizi determinati da una visione antropocentrica e specista consolidata, e difficile da mettere in discussione. Riguardo alla questione del dolore, il filosofo australiano cita diversi studi che dimostrano la capacità degli animali non umani di provare dolore; sconfessa la tesi secondo cui

gli animali non possono comunicare il dolore in quanto privi di linguaggio verbale, sostenendo non soltanto che il linguaggio verbale è uno tra i tanti tipi di linguaggio, ma che, se così fosse, anche sui neonati umani, in quanto incapaci di parlare, bisognerebbe nutrire il dubbio sul fatto che provino dolore, cosa sulla quale nessuno concorderebbe; spiega che, anche se fosse impossibile confrontare il tipo di dolore tra esseri appartenenti a specie diverse, e anche se considerassimo soltanto quei «casi in cui fosse del tutto certo che gli interessi degli umani non ne verrebbero toccati in nessun modo comparabile a quello in cui vengono colpiti gli interessi degli animali» (ivi: 39), bisognerebbe modificare molti dei comportamenti umani, a partire da attività quali gli allevamenti intensivi, le abitudini alimentari, la caccia, l'uso di pellicce, l'intrattenimento al circo, nei rodei, allo zoo (ivi: 36-39); infine, sottolinea la capacità degli animali di percepirsi come enti dotati di autocoscienza, in quanto in grado di pensarsi nel tempo.

Tutto ciò, per riprendere una sintesi efficace di Francesco Viola, fa sì che i caratteri del modello di soggettività da considerare, secondo Singer, siano i seguenti: «avere credenze, avere coscienza attuale della propria identità nel tempo» e, soprattutto, «avere interesse alla conservazione del proprio essere» (cfr. Viola 1999: 167-170). Questi esseri non sono solo umani, ma anche animali superiori che devono essere valutati come degni di considerazione anche giuridica.

A partire da ciò, però, Singer non costruisce una vera e propria teoria dei “diritti degli animali”, ma, in linea con la sua visione utilitaristica, si concentra sulle azioni necessarie a ridurre quanto più possibile la sofferenza degli animali, a partire da cosa devono fare gli esseri umani per ridurre tale sofferenza. Il che non significa che Singer non consideri gli animali soggetti di diritto, ma che più semplicemente è convinto che, se gli esseri umani rinunciassero a sfruttare gli animali, la gran parte della sofferenza degli animali non umani sarebbe annullata e, di conseguenza, molti «diritti» sarebbero a quel punto loro assicurati⁴. In particolare, nella sua opera principale, Singer prova a dimostrare che già soltanto la riduzione dell'allevamento degli animali per motivi alimentari ridurrebbe drasticamente la sofferenza degli animali e, se i governi, oltre che i cittadini, si intestassero tale tipo di battaglia con politiche di sensibilizzazione in favore della questione animale, anche altre pratiche che infliggono sofferenza verrebbero velocemente messe in discussione (ivi, 45)⁵.

2.2 Tom Regan, nel 1983, nel libro *I diritti animali* (1990), assume una posizione che, invece, rientra a tutti gli effetti in una prospettiva giusnaturalistica, in quanto definisce gli animali *soggetti-*

⁴ Una posizione simile a quella di Singer è sostenuta in Rachels 1996.

⁵ Per una critica della teoria di Singer cfr. Scruton 2008, il quale, pur riconoscendo che gli animali non umani siano dotati della coscienza del mondo esterno, ritiene che essi non abbiano coscienza di sé e dunque non siano in grado di avere progettualità, il che a suo avviso determina una grande differenza tra l'inflizione del dolore a un animale non umano che non ha coscienza di sé e quella impartita a un essere umano.

di-una-vita, degni, nell'accezione filosofica, di essere trattati come fini e non come mezzi e, sotto il profilo giuridico, di essere riconosciuti come tali. È dunque necessario partire dalla definizione di soggetti-di-una-vita per capire la specificità della proposta di Regan e le differenze rispetto alle tesi di Singer:

«Gli individui, cioè, sono soggetti-di-una-vita se hanno credenze e desideri, percezione, memoria, senso del futuro (anche del proprio futuro), una vita emozionale, nonché sentimenti di piacere e di dolore, interessi-preferenze e interessi-benessere, capacità di dare inizio all'azione in vista della gratificazione dei propri desideri e del conseguimento dei propri obiettivi, identità psicofisica nel tempo, e benessere individuali, nel senso che la loro esperienza di vita è per loro positiva o negativa in termini logicamente indipendenti dalla loro utilità per altri e dal loro essere oggetto di interesse per chiunque altro. Coloro che soddisfano il criterio del soggetto-di-una-vita possiedono uno specifico tipo di valore – il valore inerente – e non vanno né considerati né trattati come meri ricettacoli» (Regan 1990: 332).

In questo caso, a differenza di Singer, Regan ritiene che non è sufficiente far derivare il riconoscimento dei diritti degli animali da manifestazioni fisiche, come provare dolore e/o piacere, ma che bisogna possedere anche altre caratteristiche significative che, tuttavia, animali non umani ed esseri umani condividono. Regan si concentra essenzialmente sulla vita mentale degli animali e prova a dimostrare che essi ne possiedono una ricca, a partire dalla capacità di distinguere se stessi dagli altri esseri del mondo e, dunque, di avere un punto di vista su se stessi, il che vuol dire riuscire ad avere preferenze indipendentemente dal contesto esterno e dagli altri enti ed essere in grado di avere consapevolezza di quanto accade a se stessi (cfr. Viola 1999: 177). Queste caratteristiche sono soddisfatte propriamente, oltre che dagli esseri umani, dai mammiferi con più di un anno di vita, che, dunque, assumono *valore inerente*.

Per sostenere questa tesi, Regan mette in luce le capacità degli animali non umani, cercando di dimostrare che essi possiedono buon senso, linguaggio comprensibile all'uomo, un comportamento molto simile a quello dell'uomo, e una fisiologia che per molte specie animali non si differenzia di molto da quella degli uomini; tutto ciò sempre nell'ottica di arrivare a dimostrare che, poiché esistono molti punti di somiglianza tra esseri umani e animali non umani e poiché ai primi sono riconosciuti dei diritti, anche i secondi sono ugualmente degni di essere considerati *soggetti morali e di diritto*: «esattamente come noi questi animali [ossia i mammiferi] sono nel mondo, sono consapevoli del mondo e sono consapevoli di quanto succede loro. [...] A dispetto delle molte differenze, umani e altri mammiferi sono uguali sotto un aspetto fondamentale e cruciale: noi e loro siamo soggetti-di-una-vita» (Regan 2021: 100).

Questa posizione rappresenta un passo avanti rispetto alla teoria di Singer, perché a definire la soggettività da riconoscere e tutelare è la capacità, da parte degli animali non umani, di sentirsi un'entità distinta rispetto al resto del mondo, di essere in grado di fare progetti e di avere aspettative, e la caratteristica di non essere guidati semplicemente da impulsi naturali e fini strettamente utilitaristici, ma di possedere una vita mentale ricca, in grado di produrre *cultura* (su questo punto cfr. Safina 2018, 2022). Per questo, nell'ottica di Regan, non si può non riconoscere agli animali non umani una dignità morale da cui far discendere la titolarità di alcuni diritti, a partire dal valore inerente della loro vita.

Avere *valore inerente* non equivale, come nel caso di Singer, a evitare che gli animali non umani non soffrano, ma significa avere il diritto alla vita, il che comporta nei rapporti interspecie cambiamenti radicali. Sia Singer sia Regan, come prima pro-attività diretta a riconoscere i diritti degli animali, sostengono la doverosità del vegetarianesimo, ma, mentre Singer sembra non escludere la possibilità dell'utilizzo degli animali in determinate situazioni, purché non producano per loro condizioni di sofferenza ingiustificata, nel caso di Regan la posizione è senza dubbio più radicale, perché, riconoscendo agli animali valore inerente, esclude qualunque loro utilizzo. Non è un caso che uno dei suoi motti sia: «dobbiamo svuotare le gabbie, non renderle più grandi» (Regan 2021: 103)⁶.

Ciò è determinato dal fatto che i due autori riconoscono dignità morale agli animali non umani a partire da posizioni filosofiche assai diverse. Mentre, infatti, la posizione di Regan è di tipo *deontologico* e quindi postula che le norme morali siano sempre valide, al di là delle conseguenze che il loro rispetto può determinare, la teoria di Singer è di tipo *teleologico* e si interroga sempre sulle conseguenze che una determinata azione basata su una certa norma morale può provocare attraverso un'analisi in termini di rapporto costi/benefici.

Ciò ovviamente comporta una serie di conseguenze sul piano pratico. Per fare soltanto un esempio con la questione della sperimentazione scientifica sugli animali non umani, ci si è spesso posto il problema se essa vada completamente abolita o se debba essere più efficacemente regolamentata e praticata entro certi limiti. Ebbene, nonostante sia Regan sia Singer concordino sulla necessità dell'abolizione della sperimentazione sugli animali, il primo sostiene che, dovendo trattare gli animali come fini e non come mezzi, le sperimentazioni vadano tutte e subito completamente abolite, al di là dei "costi" che questo può comportare per gli esseri umani; nel caso

⁶ La tesi più radicale sul riconoscimento dei diritti degli animali è stata, tuttavia, quella cosiddetta *abolizionista*, formulata da un filosofo del diritto statunitense, Gary L. Francione, a partire dal principio che nessun animale debba essere adoperato come proprietà degli esseri umani. Sulla base di questo assunto, Francione, escludendo la possibilità di giustificare moralmente qualsivoglia uso degli animali in attività che interessano gli umani, prende le distanze dalla teoria di Singer; mentre, invece, critica la teoria di Regan, perché, come si è detto, in quest'ultima vengono considerati *soggetti-di-una-vita* soltanto alcune specie animali (i mammiferi con un anno di vita) e non tutti gli esseri senzienti. Cfr., in particolare, Francione, Charlton 2014-2015, Francione 2018.

di Singer, invece, il tema dei costi umani viene accuratamente analizzato, e in quest'ottica non è scorretto pensare che le sperimentazioni da interrompere subito siano quelle che infliggono sofferenza e dolori intollerabili per gli animali, mentre per le altre si possano prevedere delle riforme anche radicali, tese alla minimizzazione del dolore e alla ricerca di metodi alternativi. Per Regan, però, tale impostazione potrebbe apparire pericolosa, perché, sulla base di un'analisi volta a valutare la massimizzazione di conseguenze positive per il maggior numero di soggetti, si potrebbe optare per accordare una maggiore preferenza agli interessi degli umani a scapito degli animali, per i quali non si avrebbe più alcun argomento a tutela della loro dignità e del loro *status* morale (cfr. Battaglia 1999: 112-115).

3. Le critiche alla «sfida dei diritti animali» e il ruolo del diritto

Singer e Regan sono diventati i massimi punti di riferimento della causa in favore dei diritti degli animali e, proprio in virtù di questo, le loro teorie sono state ampiamente criticate dagli oppositori alla causa. Entrambi, consapevoli che avrebbero dovuto contrastare una forte e radicata riluttanza da parte degli esseri umani a riconoscere eguale considerazione per gli animali non umani, soprattutto per ragioni di interesse economico ed edonistico, si sono dovuti ampiamente confrontare con le critiche e le obiezioni di coloro che, pur riconoscendo ad alcune specie di animali il diritto di essere trattati degnamente, non concordano sulla necessità di assegnare loro un riconoscimento morale e giuridico effettivo. Le critiche più ricorrenti vengono riassunte dai due autori con degli slogan, come ad esempio «gli umani vengono prima», «l'idea dei diritti animali è assurda», «gli animali non capiscono cosa siano i diritti», «gli animali non rispettano i nostri diritti», «gli animali non sono consapevoli», «gli animali non rispettano i diritti degli altri animali», «gli animali non hanno linguaggio», «e i diritti dei vegetali?» (Regan 2021: 105-118), ma, in realtà, nonostante le diverse formulazioni, la questione di fondo che accomuna tutte queste obiezioni, secondo chi scrive, ruota intorno alla domanda se, quando si parla di animali non umani, sia possibile riferire loro una soggettività tale da riconoscere una considerazione morale e da garantire una tutela giuridica, a partire da un dato di somiglianza effettiva tra gli uomini e gli animali non umani.

La strategia di Singer e Regan nel rispondere a tali critiche è simile e consiste, lo si è già rilevato, nel mettere in luce il pregiudizio specista attraverso il metodo dei “casi marginali”, secondo cui, come nel caso di esseri umani appartenenti alla specie umana che vivono in particolari condizioni – per esempio il minore o il malato che si trovi in determinate condizioni di “incapacità” o l'individuo con disabilità gravi –, non ci si pone alcun dubbio sul fatto che essi possiedano una dignità morale che vada tutelata anche giuridicamente. Infatti, secondo questi autori, se prendessimo il caso dei bambini e applicassimo loro gli stessi slogan utilizzati contro il riconoscimento dei diritti degli

animali, sulla base del fatto che i bambini non sono dotati di conoscenza discriminante e di un grado di razionalità pari a quello di un adulto “normale”, – «gli adulti vengono prima», «l’idea dei diritti dei bambini è assurda», «i bambini non capiscono cosa siano i diritti», «i bambini non rispettano i diritti degli adulti», «i bambini non sono consapevoli», «i bambini non rispettano i diritti degli altri bambini», «i bambini non hanno linguaggio» –, queste argomentazioni verrebbero rigettate dalla grande maggioranza delle persone, così come è dimostrato dal consenso universale su alcuni documenti internazionali di indubbio valore a difesa dei diritti del fanciullo (si pensi alla *Convenzione ONU sui diritti dell’infanzia e dell’adolescenza* del 1989) e dalle legislazioni nazionali di moltissimi Stati.

Non è un caso che, nell’elaborazione delle proprie teorie, Singer e Regan inseriscano il riconoscimento dei diritti degli animali all’interno della stessa parabola inclusiva che ha visto integrare nella categoria degli “esseri umani” soggetti – come le donne, i neri, le persone con disabilità, i bambini – che ora vengono ricompresi legittimamente e a pieno titolo nella sfera degli umani, ma che prima ne erano esclusi moralmente e giuridicamente sulla base delle stesse ragioni per cui si continuano a escludere oggi gli animali. Entrambi gli autori sono convinti che esista una sorta di continuità tra le strategie che hanno condotto all’allargamento delle categorie destinarie dei diritti umani e la questione del riconoscimento dei diritti degli animali (sul punto cfr. anche Cavalieri 1999 e Caffo 2016). Prima o poi la presa d’atto generalizzata di punti di somiglianza innegabili tra animali non umani ed esseri umani porterà, a loro avviso, al riconoscimento dei diritti anche per i primi, che da *res senzienti* verranno considerati soggetti. Il che non vuol dire che non esistono differenze anche significative tra gli esseri umani e gli animali non umani, come ad esempio la grande questione relativa all’effettiva capacità degli animali di compiere scelte morali, ma che, stando a quanto dicono Singer e Regan, tali differenze non possono essere alla base della discriminazione nei confronti degli animali:

«Non ho mai fatto l’assurda affermazione che non vi siano significative differenze tra gli umani adulti normali e gli altri animali. Ciò che sostengo non è che gli animali siano capaci di agire moralmente, ma che il principio morale di eguale considerazione degli interessi si applica a loro quanto agli umani. Che sia spesso giusto includere nella sfera morale esseri che non sono essi stessi capaci di compiere scelte morali è implicato dal nostro comportamento nei confronti dei bambini piccoli e di altri umani che, per una ragione o per un’altra, non hanno la capacità mentale di comprendere la natura della scelta morale (Singer 2015: 255-256)».

Ciò solleva una questione non secondaria riguardo al riconoscimento dei diritti degli animali. Infatti, attribuire agli animali non umani il riconoscimento di essere trattati moralmente da parte

degli esseri umani, in quanto dotati di determinate caratteristiche e, quindi, di considerazione morale, o attribuire loro il riconoscimento giuridico come soggetti di diritto è cosa assai differente, che definisce in modo diverso il rapporto tra gli esseri umani e gli animali. Il riconoscimento in termini morali degli animali non umani si basa sulla convinzione che essi abbiano un *valore* in quanto esseri senzienti o soggetti-di-una-vita e abbiano “diritto” (in senso lato) a un trattamento etico da parte degli esseri umani. Ciò comporta alcuni doveri in capo agli umani nei loro confronti, che dovrebbero ispirare azioni tese a considerare gli animali con rispetto, evitando di infliggere loro sofferenze inutili, ma questo non significa ancora includere gli animali tra i soggetti di diritto. Il riconoscimento giuridico degli animali, invece, riguarda il modo in cui essi sono definiti negli ordinamenti giuridici, ossia se è possibile attribuire loro una sorta di *status* giuridico anche minimo, da cui far discendere il divieto di maltrattamenti, le condizioni di allevamento e le pratiche di sperimentazione in una maniera molto più cogente che nel primo caso, poiché in questa eventualità correrebbe l’obbligo di considerare gli animali alla stregua di «soggetti» singoli (cfr. Sirimarco 2012: 108).

Nelle teorie di Singer e Regan sembra scontato che il riconoscimento del valore degli animali non umani, in quanto esseri senzienti e soggetti-di-una-vita, non solo determini il dovere morale degli esseri umani a trattarli con rispetto, ma che implichi anche il riconoscimento giuridico degli animali stessi, ossia la loro tutela legale attraverso diritti stabiliti per legge. Ma quest’ultima non è una conclusione così pacifica, se si pensa ad alcune posizioni sul tema, come quella, ad esempio di Viola, che, a differenza di Singer e Regan, pur riconoscendo agli animali non umani alcune delle caratteristiche indicate dai due filosofi che li rendono degni di considerazione morale da parte degli esseri umani, non arriva alla conclusione che a essi vadano riconosciuti diritti, perché:

«solo gli esseri capaci di avere doveri possono avere dei diritti in senso proprio. In caso contrario dovremmo dire che solo Dio e gli animali hanno diritti senza avere doveri, mentre l’uomo sarebbe l’unico ad avere doveri sia nei confronti di Dio, sia nei confronti degli animali. La sua situazione esistenziale sarebbe ben scomoda, piena di doveri nei confronti dell’universo e con diritti solo nei confronti dei propri simili. In realtà, è impossibile parlare di una vera e propria relazione bilaterale di giustizia con esseri che, non essendo capaci di vita morale, non possono avere doveri né diritti» (Viola 1997: 252-253).

A partire da questa riflessione emerge anche un altro punto critico delle teorie di Singer e di Regan, che consiste, secondo chi scrive, nella loro mancata capacità di far comprendere al mondo degli umani la grande complessità che si nasconde, invece, nel mondo animale. Infatti, dopo aver invitato il lettore ad approfondire la conoscenza del mondo animale, entrambi gli autori non

riescono a dimostrare le affermazioni che fanno circa la natura degli animali con argomentazioni tratte dalla letteratura scientifica e da un'analisi puntuale di quel mondo, utili a spiegare a un pubblico vasto quelle affermazioni; l'argomentazione ricorrente è, infatti, quella di criticare la discriminazione degli animali attraverso l'accostamento di alcune categorie di esseri umani ad alcune categorie di animali non umani, e non attraverso una ricerca dettagliata sulle caratteristiche del mondo animale. Il mondo animale in quanto tale sembra essere soltanto sfiorato, ma non indagato a fondo, mentre, invece, grande attenzione viene riservata alla descrizione delle pratiche che infliggono sofferenza agli animali, come quelle adoperate negli allevamenti, negli zoo, nei circhi, etc.

Con ciò si vuol sostenere che le argomentazioni di questi autori, oltre a essere impostate su basi logico-razionali, potrebbero avere una maggiore incidenza se accompagnate dall'approfondimento proprio del mondo animale, che sembra restare sullo sfondo e che non viene sviscerato dettagliatamente, nonostante il loro invito a farlo. Il lettore, infatti, pur rimanendo colpito dai ragionamenti degli autori e pur facendo affidamento sulla propria esperienza quotidiana con gli animali o semplicemente su "quel che si dice" su di essi, resta comunque perplesso circa l'effettiva veridicità di molte affermazioni, perché lasciate in sospeso, tanto che, per citare ancora una volta Viola, quest'ultimo, dopo aver analizzato il pensiero di Regan e aver commentato la sua definizione degli animali non umani come soggetti-di-una-vita, afferma che lo studioso statunitense non riesce a portare dimostrazioni forti a favore della tesi per cui tra umani e animali non umani vi sia soltanto una differenza di grado ma non di specie, e per cui gli animali esprimono una vita mentale molto simile alla nostra (cfr. Viola 1999: 176).

Per questo si resta impressionati quando, in seguito allo studio della riflessione filosofica di Singer e Regan, ci si imbatte in libri recenti di etologia, biologia, neurofisiologia comparata, come ad esempio quelli scritti recentemente da Frans de Waal, in cui viene dimostrato che grandi scimmie, corvidi, delfini, elefanti e altri animali, in definitiva, «dimostrano di possedere il ragionamento causale, la teoria della mente, la capacità di pianificazione, l'autoconsapevolezza e la trasmissione culturale» (de Waal 2020: 323), o da Carl Safina, in cui si scopre che:

«Ciò che è naturale non sempre *viene* naturale: molti animali devono apprendere dai loro anziani come diventare ciò che sono destinati a essere. Devono imparare le peculiarità locali, come pure a sostentarsi e a comunicare efficacemente in un luogo specifico, nel loro gruppo specifico. L'apprendimento culturale diffonde capacità (per esempio, riconoscere che cosa è commestibile e come procurarselo), crea un'identità e un senso di appartenenza al gruppo (in quanto distinto da altri) e perpetua tradizioni che costituiscono aspetti definitivi dell'esistenza (per esempio, quali forme di corteggiamento sono efficaci in una regione particolare)». [...]

«Finora, la cultura è rimasta un'area in larga misura nascosta e poco considerata della vita in natura: eppure, per molte specie, è al tempo stesso cruciale e fragile» (Safina 2022: 12-13).

L'impressione di fondo è che, fintanto che tali studi (cfr. anche Hillman 2016; Marchesini 2016) sul mondo animale non troveranno un approfondimento scientifico adeguato, difficilmente a livello filosofico e di opinione pubblica ci si convincerà della necessità di ripensare gli animali come essere viventi degni non soltanto di avere un'adeguata considerazione morale, ma anche di essere titolari di diritti; ciò per il fatto che gli animali non umani non sono percepiti come soggetti da includere nella sfera morale e giuridica, a causa di una serie di pregiudizi radicati e fondati su di una tradizione filosofica e culturale secolare e di conoscenze scientifiche insufficienti. Al massimo, in un futuro non troppo lontano uno *status* morale e giuridico potrà forse essere riconosciuto ai cosiddetti animali d'affezione, come cani e gatti o, in generale, ai mammiferi, ma questo rappresenta un altro elemento su cui riflettere, e che le teorie di Singer e Regan sembrano toccare soltanto di sfuggita. Si tratta del fatto che, quando vengono analizzate le ragioni a difesa dei diritti degli animali, ci si riferisce di solito soltanto ad *alcuni* animali, quelli più vicini e più *somiglianti* agli esseri umani, ma non a tutto il mondo animale. Come si fa a «tracciare la linea» (Regan 2021: 101) entro la quale un animale è soggetto-di-una-vita o un essere senziente, moralmente degno di considerazione? Come stabilire chi rientra tra gli animali non umani degni di tutela giuridica e chi no?

Valerio Pocar ha notato che le ragioni della scelta sono di solito legate a fattori di percezione della pericolosità di alcuni animali non umani da parte degli esseri umani e, soprattutto, alla «percezione culturale conseguente all'uso umano di una certa specie animale» (Pocar 2005: 11). In tal modo, alcune specie animali sono percepite come più “lontane” e altre come più “vicine”, ma a determinare tale posizione sono sempre abitudini culturali umane. Infatti, in Occidente anche coloro che non seguono il vegetarianesimo molto difficilmente mangerebbero carne di cane, perché quest'ultimo è un animale simbolo di compagnia, di fedeltà nei confronti dell'uomo, con cui si ritiene di poter stabilire una relazione significativa. Lo stesso non si direbbe di un bovino, che, infatti, è uno degli animali utilizzato a fini alimentari. Anche nel caso delle analisi di Singer e, soprattutto, di Regan, gli animali individuati come degni di tutela giuridica sono sostanzialmente i mammiferi con più di un anno di vita, mentre, invece, già sui cosiddetti pesci non mammiferi non viene presa una posizione netta (su questo punto cfr. Scruton 2008).

Regan, infatti, quando deve tracciare la linea tra quali animali considerare soggetti-di-una-vita (e dunque da proteggere giuridicamente) e quali no, stabilisce che sicuramente mammiferi e uccelli fanno parte della categoria, per via dei comportamenti che condividono con gli umani, della

similare struttura anatomica e della presenza del sistema nervoso, oltre che di «facoltà cognitive ricche e diversificate» (Regan 2021: 101), mentre, invece, si dice incerto sui pesci e non prende in considerazione gli invertebrati, sui quali esistono però studi recenti approfonditi che chiariscono la loro capacità di provare dolore e di essere dotati di ragguardevoli caratteristiche anatomiche e comportamentali. Per citare solo un esempio, si prenda un libro di successo, dedicato ai polpi, di Peter Godfrey-Smith (filosofo della scienza e della biologia), nel quale viene dimostrato che:

«per numero di neuroni, il sistema nervoso [dei polpi] sfida il cervello dei cani (circa 500 milioni). Messe in fila, le capacità cognitive di alcune specie di cefalopodi formano un elenco dalla complessità insospettabile: i polpi si orientano in labirinti poiché dotati di un sofisticato orientamento spaziale; possono imparare a svitare tappi o a muovere una leva per ottenere cibo; trovano riparo nelle due metà di una noce di cocco che usano anche a mo' di trampoli per camminare sul fondale marino o la richiudono per farne un nascondiglio, nonostante non vi siano analogie strutturali con il sistema nervoso dei mammiferi» (Mazzeo, 2018).

Per questo, secondo Godfrey-Smith, è come se ci si trovasse di fronte a un «alieno» intelligente, del quale è possibile capire i meccanismi mentali e comportamentali. Naturalmente con ciò non si vuol sostenere che, poiché le teorie di Singer e Regan escludono dal proprio orizzonte di interesse la tutela di tutte le tipologie di animali non umani, allora si possa continuare a discriminare ugualmente tutte le specie animali e a non porsi la questione dei diritti degli animali, ma semplicemente notare che tali teorie sembrano essere pensate per assegnare considerazione morale e, di conseguenza, giuridica solo a quelle specie che più *assomigliano* agli esseri umani. Al contrario, a quelle che più si *differenziano* dagli esseri umani non viene attribuito lo stesso valore, sulla base di una scelta discrezionale antropocentrica, che sembra non considerare gli studi che attribuiscono anche a vertebrati e invertebrati la facoltà di provare dolore e di avere vite mentali ricche e diversificate.

Questo non significa, è bene ripeterlo ancora una volta, sminuire i tentativi di dare dignità al mondo animale da parte di Singer e Regan, ma soltanto sottolineare alcuni limiti delle loro teorie, senza disconoscere il loro grande contributo nel dare centralità alle istanze del movimento animalista e antispecista e a un processo di riconoscimento che si concluda con l'attribuzione di «uno *status* giuridico minimo per gli animali» (Pocar 2005: 120), che ancora oggi sembra essere di là da venire e non privo di contraddizioni.

Ciò è riscontrabile nel campo della tutela giuridica internazionale e nazionale oggi vigente, dove pure negli ultimi anni sono stati fatti importanti passi avanti nella direzione di limitare, o addirittura eliminare trattamenti crudeli e di sofferenza ingiustificata nei confronti gli animali non umani, ma

che, nell'ottica dei sostenitori dei diritti degli animali, ancora non riescono a modificare l'impianto antropocentrico del diritto. Senza entrare nel merito delle singole legislazioni, che esula dagli scopi prefissati in questa sede, si intendono richiamare due disposizioni che mettono in luce i limiti che continuano a emergere sul piano giuridico, quando si considerano gli animali non umani.

La prima disposizione, risalente al 2009 e considerata una vera e propria svolta nella concezione degli animali sotto il profilo normativo, è quella contenuta nel *Trattato sul funzionamento dell'Unione europea*, nel quale all'articolo II-13 si afferma che

«nella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione nei settori dell'agricoltura, della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e sviluppo tecnologico e dello spazio, l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale». (*Trattato sul funzionamento dell'Unione europea*, II-13).

Questo articolo dimostra un'apprezzabile considerazione verso la condizione degli animali, dato che viene loro riconosciuto per la prima volta lo *status* di esseri senzienti e viene alzato il livello di attenzione da parte degli esseri umani nei confronti del benessere degli animali, ma è innegabile che in tale documento non si registra ancora una svolta che renda gli animali a tutti gli effetti soggetti di diritto, dal momento che lo stesso articolo riconosce ancora la possibilità per gli esseri umani di disporre degli animali in attività considerate in contrasto con gli *interessi* degli animali (per usare un'espressione singeriana). Secondo la prospettiva dei difensori dei diritti degli animali, il limite di questa posizione, pur ragguardevole nel riconoscimento della senzietà degli animali, è che, quando emerge un contrasto tra gli interessi degli animali e quelli degli esseri umani, ad avere la preminenza sono sostanzialmente quelli dei secondi, a conferma del fatto che gli appartenenti a quest'ultima non sono considerati ancora come veri e propri soggetti di diritto, e del livello gerarchico esistente tra la specie umana e quella animale.

Ma, come si diceva più sopra, questo impianto gerarchico non si dà soltanto tra specie umana e specie animale, ma viene mantenuto anche all'interno del mondo animale. Sembrano esservi, infatti, animali non umani che vengono considerati a un livello inferiore rispetto ad altri, come emerge, ad esempio, dall'analisi dei dati relativi agli animali non umani impiegati per legge come cavie per le sperimentazioni scientifiche, dove oltre il 70 per cento è rappresentato dai roditori, e meno dell'1 per cento è costituito da cani, gatti, primati non umani etc⁷. In questo caso, per citare ancora una

⁷ Il dato è contenuto nella *Relazione della Commissione al Parlamento europeo e al Consiglio* (2019).

volta Pocar, la scelta sembra essere legata a ragioni sostanzialmente culturali piuttosto che strettamente scientifiche, il che significa che il criterio di determinate specie animali è stabilito principalmente dalla predilezione umana verso quelle specie, piuttosto che da una valutazione scientifica «della capacità di sofferenza di ciascuna specie [...] criterio, quest'ultimo, ovviamente indecidibile da parte degli umani» (Pocar 2005: 13).

A dispetto di queste contraddizioni, però, nei contributi dei principali difensori dei diritti degli animali il diritto continua comunque a essere chiamato in causa per fare la sua parte e per assolvere al suo compito, di portata *universale*, che in questo caso consisterebbe nel garantire quel bisogno di aiuto, di durata, di sicurezza – che sono le ragioni per cui gli uomini ricorrono al diritto e che distingue la risposta del diritto da qualunque altra risposta “morale” (cfr. Cotta 1983: 26) – anche oltre i confini della specie umana. Perché è senza dubbio vero che in diversi passaggi delle loro opere Singer e Regan si impegnano prima di tutto a riconoscere agli animali una *eguale considerazione* sul piano morale, ma l'obiettivo di fondo delle loro teorie è di trasformare gli animali in soggetti di diritto e di dare avvio alla formulazione di un «antispecismo giuridico», che, nelle parole di Francesca Rescigno, dovrebbe portare a un «convincente bilanciamento degli interessi di esseri appartenenti a specie differenti, ma comunque tutti meritevoli di tutela giuridica. Il diritto appare in tale prospettiva potenzialmente in grado di costruire un nuovo rapporto giuridico uomo-animale, affermando un'efficace consapevolezza legislativa della specificità animale e divenendo il fulcro di un rinnovato bio-centrismo di cui tutti: esseri animali ed esseri umani, non possono che beneficiare» (Rescigno 2019: 695)⁸.

Se il raggiungimento di questo obiettivo passi dall'impegno morale da parte degli esseri umani a rispettare il valore degli animali attraverso, tra le altre cose, disposizioni normative attente al loro benessere – senza che, però, ciò comporti un riconoscimento giuridico dei loro diritti in senso stretto –, o, in alternativa, se passi dal riconoscimento degli animali non umani come soggetti di diritto a tutti gli effetti, è il nodo su cui attualmente si continua a riflettere. In altre parole, si tratta di continuare a interrogarsi se l'impegno ad agire moralmente nei confronti di esseri viventi, come gli animali non umani, a cui si attribuisce valore e considerazione morale in quanto esseri senzienti e dotati di una vita mentale ricca (anche sul piano simbolico), li renda anche titolari di un riconoscimento giuridico in un senso propriamente formale, come quello convenzionalmente spettante agli individui umani.

⁸ Per un approfondimento di questa posizione cfr. anche Rescigno 2005.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Battaglia, Luisella. 1999. *Etica e diritti degli animali*. Roma-Bari
- Bentham, Jeremy. 1998. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. Torino
- Caffo, Leonardo. 2016. *Il maiale non fa la rivoluzione. Il nuovo manifesto per un antispecismo debole*. Milano
- Castignone, Silvana (cur.). 1988. *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*. Bologna
- Castignone, Silvana – Lombardi Vallauri, Luigi (cur.). 2012. *La questione animale*. Milano
- Cavaliere, Paola. 1999. *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*. Torino
- Cotta, Sergio. 1983. *Perché il diritto*. Brescia
- de Waal, Frans. 2020. *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*. Milano
- Francione, Gary L. – Charlton, Anna. 2014-2015. *Mangia con consapevolezza. Analisi sulla moralità dello sfruttamento degli animali*. Logan
- Francione, Gary L. 2018. *Animali, persone*. Torino
- Godfrey-Smith, Peter. 2018. *Il polpo, il mare e le remote origini della coscienza*. Milano
- Guazzaloca, Giulia. 2020. *Diritti e animali non umani: storia di un dibattito*, in Gherardi, Raffaella (cur.). *La Dichiarazione universale dei diritti umani. Storia, tradizioni, sviluppi contemporanei*. Roma
- Hillman, James. 2016. *Presenze animali*. Milano
- Marchesini, Roberto. 2016. *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*. Milano-Udine
- Mazzeo, Marco. 4 novembre 2018. *Vygostkij e l'estro del polpo*. «Alias. Insetto settimanale de il Manifesto». Anno VIII n. 43
- Pocar, Valerio. 2005. *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*. Roma-Bari
- Rachels, James. 1996. *Creati dagli animali. Implicazioni morali del Darwinismo*. Milano
- Regan, Tom. 1990. *I diritti animali*. Milano
- Regan, Tom. 2021. *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*. Milano
- Relazione della Commissione al Parlamento europeo e al Consiglio*. 2019. Disponibile all'indirizzo: <https://www.salute.gov.it>
- Rescigno, Francesca. 2005. *I diritti degli animali. Da res a soggetti*. Torino

- Rescigno, Francesca. 2019. *Gli esseri animali quali “res senzienti”*. «BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto. Special Issue». 2: 679-696
- Safina, Carl. 2018. *Al di là delle parole. Che cosa provano e pensano gli animali*. Milano
- Safina, Carl. 2022. *Animali non umani. Famiglia, bellezza e pace nelle culture animali*. Milano
- Scruton, Roger. 2008. *Gli animali hanno diritti?*. Milano
- Sirimarco, Mario. 2012. *Percorsi di filosofia della crisi ecologica*. Roma
- Singer, Peter. 2015. *La liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*. Milano
- Viola, Francesco. 1997. *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell’etica contemporanea*. Roma-Bari

Il diritto alla prova della capacità di discernimento dell'animale

Law and the test of animal's capacity to discern

di Lorenzo Scillitani

Abstract: Il diritto riconosce al minore di età la cosiddetta capacità di discernimento, a voler indicare che trattasi di una quasi piena capacità di intendere e di volere. Innumerevoli esempi, tratti dall'osservazione di alcune specie animali in particolare (De Waal, Safina), attestano elementi che potrebbero far ipotizzare l'esistenza, invero più diffusa di quanto si pensi, di una "capacità di discernere" che, seppure non espressa a livello di comunicazione logico-linguistica, presenta aspetti non circoscrivibili all'ambito etologico, perché tali da implicare il primo prender forma di atteggiamenti "etici" traducibili in significati anche giuridici, e politici. Dove c'è conoscenza discriminante (già per Schelling), come quella per certi versi rinvenibile in alcuni primati, cetacei e uccelli, lì, si dà l'indice di una interiorità (Portmann): il diritto ne viene sollecitato a ripensare le sue categorie in una chiave che ne conferma la sua portata universale, al di là di una dicotomia natura/cultura che si ritiene possa interessare solo il mondo umano.

Abstract: Law recognizes the so-called capacity of discernment for minors, indicating that it is a matter of an almost full *compos mentis*. Countless examples, taken from the observation of certain animal species in particular (De Waal, Safina), attest to elements that could lead one to hypothesise the existence, indeed more widespread than one might think, of a "capacity to discern" that, even if not expressed at the level of logical-linguistic communication, presents aspects that cannot be circumscribed to the ethological sphere, because they imply the first taking shape of "ethical" attitudes that can be translated into legal and political meanings. Where there is discriminating knowledge (already for Schelling), such as that in some ways to be found in certain primates, cetaceans and birds, there is, , the index of an interiority (Portmann): law is urged to rethink its

categories in a key that confirms its universal range, beyond a nature/culture dichotomy that is believed to be of interest only to the human world.

Parole chiave: capacità di discernimento - diritto - etica - natura/cultura

Key words: capacity to discern - ethics - law - nature/culture

dedicato a Fanny, che si scalda nell'Eterno al tepore dei suoi sogni

1. Potenza di vita

Nella letteratura giuridica – in particolare nella giusprivatistica, nonché nella giuspenalistica – risulta tuttora controversa, per quanto sia cardine dell'ordinamento giuridico, la nozione di *capacità*¹: sia essa da intendersi come capacità naturale, giuridica, di agire, ma soprattutto come capacità *d'intendere e di volere*², e, sopraggiunta in epoca recente grazie a pronunce giurisprudenziali che hanno recepito documenti internazionali, come capacità *di discernimento*³. Se già dell'essere umano – adulto, e in salute fisica e mentale, per non parlare del minore, o del malato

¹ In un senso *morale*, «la parola “capacità” significa “io sono capace di”, cioè “io posso fare qualcosa”, e sono io che provo la disponibilità e i limiti di questi poteri» (Ricoeur 1998: 101). Circa la nozione di capacità nel contesto semantico giuridico si rinvia alle cinque voci dedicatevi dall'Enciclopedia giuridica, in particolare quella firmata da Stanzione 2010, e, per una rivisitazione dell'argomento alla luce delle neuroscienze, a Leccese 2019 (e 1999).

² L'articolo 85 del codice penale italiano, al 2° comma, riassume, nel suo enunciato, tutta l'*antropologia* – filosofica – di cui è portatore il diritto: «è imputabile chi ha la capacità d'intendere e di volere», configurandosi, l'*imputabilità*, come la capacità di essere ritenuti responsabili dei propri atti (cfr. Ricoeur 1997: 176). La responsabilità è da intendersi, con Heidegger, il nucleo *ontologico*, con Lévinas, il nucleo *esistenziale* dell'imputabilità (cfr. Scillitani 2022: 61). Nonostante le obiezioni mosse al riguardo da Fulvio Cimatti (cfr. Cimatti 2016), quando lo stesso Heidegger distingue dall'animale «povero di mondo» l'uomo, presentato come *Weltbildend*, attribuisce a quest'ultimo una *facoltà* – da dover interpretarsi nei termini, *morali*, di un “lasciarsi vincolare da ciò che è vincolante” (cfr. Heidegger 1992: 438), ossia di una *libertà* –, mentre sembra attribuire comunque all'animale una qualche “capacità”, quale adeguazione più “passiva” e naturalistica al mondo.

³ Tra gli interventi che la giurisprudenza ha espresso negli ultimi tempi, a titolo puramente esemplificativo si può menzionare l'ordinanza n. 23804/2021, con la quale la Corte di Cassazione ha stabilito che il minore dodicenne, o anche di età inferiore, capace di esprimere autonomamente giudizi in conformità alla situazione, debba essere ascoltato nelle decisioni che lo riguardano, con particolare riferimento ai procedimenti in materia di separazione giudiziale e affidamento dei figli. Questo, come altri testi giurisprudenziali, attesta la progressiva, peraltro travagliata, ricezione dell'art. 12, 1° comma, della Convenzione di New York sui diritti del fanciullo (1989), che ha espressamente riconosciuto a livello internazionale il minore come soggetto capace di discernimento, una definizione, questa, che a tutt'oggi non trova riscontri nella legislazione italiana. Dopo gli stranieri, le donne, i neri, i minori, tutti soggetti fino a ieri “sotto-titolati” in termini di capacità, il potenziale ascrittivo, e prescrittivo, del diritto è suscettibile di essere esteso anche a enti non umani, ma viventi, come gli animali (almeno alcune specie)? Scopo della presente relazione è tematizzare problematicamente questo interrogativo, alla ricerca di possibili cenni di risposta, sul presupposto che non può darsi comunicazione, anche interspecifica, se non si dà una qualche capacità di intendere, e di intendersi, tra parti inter-comunicanti, e dunque di discernere *autonomamente*, come soggetti-partner di un rapporto, non semplicemente come soggetti “protetti”, in una qualche maniera, l'intendere e l'intendersi: «la cosa più importante (...) è che nel mondo psichico interiore ci sia un sistema capace non solo di garantire il riconoscimento dei membri della stessa specie, ma anche di “leggere” – cioè di comprendere immediatamente – qualunque comunicazione» (Portmann 2013a: 191). In poche parole, non si dà comunicazione senza esteriorizzazione di stati interiori (cfr. ivi: 192-193).

che si trovi in determinate condizioni di “incapacità”, più o meno accertabili – riesce difficile predicare il significato giuridicamente preciso nel quale intendere che cosa sia un essere mentalmente, intellettualmente, psicologicamente⁴ capace di conoscenza discriminante, parlare di una analoga (sia pure limitatamente a taluni aspetti, oltre che a talune specie) capacità degli animali non umani⁵ diventa compito ancora più arduo. Il tentativo del presente contributo è di illustrare alcuni aspetti della vita animale che possono essere registrati non solo come indicatori di una sorta di “capacità” di discernere osservabile nel comportamento di alcuni animali (livello di osservazione etologico, e biologico-filosofico), ma anche come spunti di riflessione intorno a una più generale dimensione etico-valoriale ed etico-normativa del vivente, umano e non umano (livello di interrogazione filosofico-giuridico, e politico). Se un ente è capace di *comunicare*, di emettere e di ricevere messaggi significanti, vuol dire che è capace di intercettarne la portata semantica, quale che sia il medium al quale si affida: una comunicazione interspecifica postula che i termini del comunicare siano riferibili a soggetti che siano almeno in grado di distinguere che una comunicazione è in atto, preliminarmente a qualunque ricostruzione del contesto e dell’oggetto del comunicare, e quindi postula una dimensione in qualche misura *trans*-specifica.

Che l’uomo sia classificato, fin dall’epoca di Aristotele, come un animale, specificato come tale da “avere il logos” – traducibile con “linguaggio” o “ragione” –, è un dato che sembrerebbe acquisito in via definitiva: il mondo non è popolato da uomini e animali, ma da animali, tra i quali vanno annoverati anche gli uomini o, per dirla con locuzione più precisa, gli antropi. Quasi sempre, tuttavia, nel riprendere questa classificazione tradizionale, si sorvola sul primo termine in gioco: l’*anthropos* è “*zoon lógon échon*”⁶: l’“animale” va qui inteso subito come il *vivente*, in un senso diverso da quello che la lingua greca riconnette al *bíos*. *Zoé* non è infatti presentata come la vita naturalistica, bio-logicamente intesa, ma sembrerebbe poter interpretarsi come ciò che *essenzialmente* è vita, ovvero come la vita nella sua essenzialità. Soggetto del *lógos* non è mai il *bíos*, ma qualcosa che esiste come *zoé*, che non semplicemente “è”, ma è *vita*, “*tou bíou zoé*”, spazio della vita, *vita della vita*. L’abbozzo di una fenomenologia della *vita* animale, che viene tentato in queste pagine con riferimento ai tratti che ne evidenziano forme di coscienza e di

⁴ Per un primo inquadramento della psicologia animale e comparata cfr. Puglisi Allegra 2006.

⁵ Per una prima approssimazione filosofica alla condizione animale cfr. Colpo-Kühn 2006.

⁶ Persino un filosofo come Roger Scruton, che metteva in discussione l’ammissibilità di “diritti degli animali” (circa i quali si rinvia, da distinte prospettive, a D’Agostino 1994 e a Tallacchini 2006), non poteva fare a meno di riconoscere che «molti degli animali sono razionali: risolvono i problemi, scelgono i mezzi giusti per i loro fini e adattano le loro credenze alla luce delle loro esperienze» (Scruton 2008: 12). Il problema è che, essendo la ragione una *potenza*, declinabile anche come “capacità”, gli animali, e tra questi gli umani, non *sono* razionali, “per natura”, ma *possono* (non) esserlo, o (non) diventarli, grazie all’intervento della cultura: vale anche il contrario, perché «forse *soltanto* le menti complesse possono diventare irrazionali» (Safina 2022: 368). Se gli animali “scelgono”, vuol dire che possono pure *non* farlo, ed è segno che vi è all’opera qualcosa di *sovra*-ontologico: lo spirito, origine di tutto ciò che è vita (cfr. Portmann 1974).

intelligenza, consentirà altresì di ripensare la formula aristotelica, applicata all'uomo, come "il vivente che *può* avere il logos" (sottinteso: una possibilità non preclusa, in linea di principio, a forme di vita diverse da *homo sapiens*).

Nell'elaborare un saggio di filosofia del cristianesimo, si è soffermato sulla differenza tra "vita" e "vivere" Michel Henry, il quale esclude dal campo della ricerca biologica proprio ciò che dovrebbe costituirne l'oggetto: «la vita fenomenologica in genere, (...) la scienza galileiana non può certo ritrovarla, anche se si chiama biologia. Di fatto la biologia non incontra mai la vita, non ne sa nulla, non ne ha neppure l'idea» (Henry 1997: 58), per cui «*nella biologia non c'è vita, ci sono solo algoritmi*» (ibidem; corsivo dell'autore, in largo anticipo sui nostri tempi...): in realtà, «sulla vita si sa sempre meno (...) ... *non si sa più nulla di essa, neppure che esiste*» (ibidem; corsivo nel testo). Quella che chiamiamo "vita" è cosa troppo seria, ad avviso di Henry, per essere lasciata all'esclusiva competenza della biologia, perché la Vita fenomenologica assoluta, per le sue caratteristiche di "apparizione", diversa da una mera apparenza, non può essere ridotta al suo contenuto materiale (ivi: 59): riduzione assurda, insostenibile, dal momento che «la materia non fenomenologica della materia non si è mai presentata come la materia fenomenologica della vita, come la sua autorivelazione» (ibidem). Il riduzionismo biologico non sa farsi carico della domanda intorno al perché il *vivere* della vita non appaia mai nel campo dei fenomeni tematizzati dalla biologia (cfr. ivi: 60):

«nel mondo, accanto alle cose inanimate, non vediamo forse degli esseri viventi e la nostra propria vita come più o meno simile a quella degli animali? È vero: *vediamo esseri viventi, ma non vediamo mai la loro vita* [corsivo nel testo] (...) Formando il significato "cane", per esempio con la parola "cane", non percepisco ancora un cane reale. Così pure quando percepisco dei viventi, conferisco il significato di "essere vivente" senza percepire la loro vita in se stessa, come essi la provano» (ivi: 61).

Se la vita «è incapace di darsi in una percezione, di diventare visibile nella verità del mondo» (ivi: 62), vuol dire che lo scientismo riduzionista è a sua volta incapacitato a dire la sua sul *fenomeno-vita* in quanto tale: «il vivente è un essere che si mostra nel mondo tra tutti gli altri esseri e alla stregua di questi, tra tutti gli altri esseri, viventi o no, avendo da allora con essi rapporti molteplici, anch'essi mondani, rivelabili nel mondo e che da esso traggono i loro caratteri» (ivi: 63).

Proprietà e funzioni come la motilità, la nutrizione, la secrezione, la riproduzione, che si svolgono in forma di processi oggettivi, consentono «di qualificare gli esseri che dispongono delle funzioni di esseri viventi e di definirli così» (ibidem): perché, allora – si domanda Henry –,

«attribuiamo loro il significato di essere movimenti della vita se questa non si rivela mai in se stessa, nella loro apparenza mondana?» (ivi: 64). Invero, la scienza, «proprio come la percezione sensibile ingenua, tematizza l'essere vivente, non la vita» (ibidem); se però «il significato “vivente” o “essere vivente” in fondo non ha alcun senso» (ivi: 65), per un biologismo che ignora ciò che è, e significa, *vivere*, essere (come) *un* vivente, ne consegue che «le nozioni di vita o di vivente sono vecchie entità metafisiche che non hanno più corso» (ibidem)⁷, nel quadro di una generale “algoritmizzazione” dell'elemento “vitale”. Henry considera corresponsabile di questo approccio riduttivo una certa filosofia contemporanea, in particolare quella di Heidegger, il quale farebbe dell'impostazione metodologica di Galileo una questione di principio, tale che «essa lascia fuori dal campo d'interesse la questione fenomenologica decisiva: l'esistenza di un modo di rivelazione diverso da quello in cui si danno i fenomeni del mondo» (ivi: 67): «esattamente come il biologo, il filosofo sceglie allora gli organismi più semplici, degli animali protoplasmici monocellulari, per delineare, ad esempio, una teoria dell'organo il cui obiettivo non è diverso da quello della scienza» (ibidem).

Ne risulta che la vita «è relegata nell'ambito dell'animalità (...) essa resta in lui e per lui [l'uomo] una sconosciuta» (ivi: 68), in modo tale che «è completamente evitato ciò che fa di ogni vivente un vivente, il suo rapporto interiore con la vita come rapporto della vita con se stessa, come sua autorivelazione originale ed essenziale» (ibidem):

«L'animale infatti ha un comportamento, una capacità di muoversi, di reagire a eccitamenti specifici. Tale capacità è innanzitutto di rapportarsi a essi, di porsi in relazione con un ambiente. Rapportarsi a un ambiente è possibile solo come una forma di essere-nel-mondo. L'ape che ritorna all'alveare regolandosi sul sole è aperta all'ambiente, sì che questo può agire su di lei, stimolarla e determinare il suo comportamento. È l'essere-nel-mondo, un essere-nel-mondo questa volta *interno* [enfasi aggiunta] all'animale, che rende conto dell'animalità e di tutte le proprietà con cui la si definisce nell'ignoranza del modo proprio di rivelazione della vita» (ivi: 68-69).

Ai fini del nostro ragionamento è significativa la sottolineatura del carattere *enigmatico* della “capacità di pulsione – nell'uomo come nell'animale – a essere possesso di sé e a poter agire” (cfr. ivi: 69; enfasi aggiunta), che coincide con una capacità di pulsione a essere non semplicemente viventi, ma *vivi*, e vivaci: si riprenderà questo punto a proposito dell'interpretazione schellingiana del movimento libero e spontaneo degli animali, col valutare la portata *sovrafenomenica* della vita.

⁷ Tutt'al più, la nuova scienza della biologia quantistica sembra poter autorizzare una “fisica” della vita (cfr. Al-Khalili – McFadden 2015).

Per ora, resta acquisito alla ricerca che la qualificazione essenziale dell'essere-in-vita, da animali ovvero da umani, richiede un passaggio meta-biologico, o di biologia in certo senso "speculativa", o (forse meglio) "teoretica", che si vedrà essere sollecitato dallo stesso procedere dell'indagine empirica in una direzione che non rientra fra le ipotesi ermeneutiche formulate da una parte significativa del pensiero filosofico contemporaneo, che ha preferito derubricare a "vitalismo"⁸ qualunque istanza che non fosse riconducibile all'assimilazione dell'essere a "fenomeno" registrabile secondo criteri desunti da una matrice in ultima analisi scientifica. L'elemento-vita, con le caratteristiche di divenire, di sviluppo e di dinamicità che lo connotano, mette in questione il "biologico" come dimensione nella quale esaurire tutte le possibili implicazioni⁹ di ciò che comunemente s'intende con il termine "natura", nella quale regnano "leggi" non sempre compatibili con uno schema incontrovertibile: più avanti si accennerà a quanto incida, nelle cosiddette leggi dell'evoluzione, la spinta delle forme animali ad autopresentarsi in forme le più spettacolari e talora bizzarre, sottraendosi all'inflessibile dominio di meccanismi deterministici (immaginato, piuttosto che riscontrabile empiricamente nella realtà).

La capacità di vita, comune a tutto il cosiddetto mondo organico, denota, rispetto all'inanimato, una discontinuità nella quale Schelling, nelle sue lezioni sulla filosofia della mitologia, riteneva di poter intravedere un primo prender forma dell'auto-nomia dell'animale, considerato nella sua generalità:

«il principio cieco della natura, che nel suo essere fuori di sé appare senza senso e senza spirito (...), nel *movimento libero e volontario degli animali* manifesta di essere già in una certa misura padrone di sé e nelle loro facoltà rappresentative sensibili appare *dotato di discernimento e di conoscenza discriminante*» (Schelling 1999: 270; enfasi aggiunte). Per Schelling, difatti, «nel *libero* movimento degli animali appare un principio che può non solo muoversi, ma può muoversi e *non* muoversi¹⁰ e se nell'animale vi è un grado superiore di autonomia, ciò non viene dalla capacità di movimento, perché questa ce l'ha anche il corpo cosmico, ma piuttosto dalla capacità del *non-movimento*» (Schelling 2016: 605; enfasi aggiunte).

⁸ Per una critica del vitalismo si rimanda a Plessner 2019: 117 ss. e 122 ss..

⁹ Mai come nel caso della fenomenologia del *corpo*, della sua costituzione, dei suoi bisogni, delle sue reazioni all'ambiente, del suo moto, una biologia ignara di che cosa sia essenzialmente "vita" non offre materia sufficiente per una bio-etica, e per una bio-giuridica, filosoficamente orientate, alle quali forse sarebbe più utile una filosofia del corpo integrata dal sapere scientifico in ciò che esso può fornire come materiale di osservazione empirica. Ma questo discorso esula dai limiti del presente lavoro.

¹⁰ Fin da epoca romana si è reso evidente che gli animali «sono in una posizione differente, sul piano classificatorio, da quella in cui si trovano le cose inerti, poiché essi sono dotati di vita propria: *quia se ipsa moverent*» (Onida 2010: 516): corpi in movimento perché *animati*.

È la *Nichtbewegung*, con il suo essere primo movimento *negativo*, che segnala la presenza dello *spirito*¹¹, come negazione dialettica dell'inorganico: lo "stacco" di una libertà che i primi uomini, risalenti alle epoche storiche a noi note, hanno interpretato, in chiave mitologica, come l'espressione di un processo teogonico che troverebbe nella natura animale non il momento di una "divinizzazione" a essa estrinseca, ma la realizzazione di un processo di modificazione del divino, per cui, se ogni ente naturale è un dio modificato, «la classe degli animali mette dunque in scena il trapasso del dio reale in quanto tale» (Schelling 1999: 270)¹².

Una breve rassegna di esempi tratti dall'osservazione in presa diretta del mondo animale mostrerà riscontri significativi in ordine alla configurazione di una "padronanza di sé"¹³ che, almeno in certi casi-limite, sembra tradursi in comportamenti suscettibili di rientrare nell'ipotesi della modellizzazione di una figura di "quasi-, o simil-, capacità"¹⁴ – di conoscere, di registrare eventi e di ricordarli, di operare in base a criteri che si sottraggono al meccanismo istintuale bisogno-soddisfazione, e dunque di scegliere tra diverse opzioni date – che denota l'approssimarsi di quello stesso intelletto in cui, da un punto di vista psicologico-empirico così come da un punto di vista giuridico, è possibile ravvisare l'elemento primario che consente di distinguere l'autonomia organica, esprimibile fino a un vero e proprio "impulso artistico", di un soggetto di intelligenza e di volontà¹⁵.

¹¹ Si avrà modo di tornare sull'elemento spirituale. Per il momento, si può solo anticipare la tesi che una scienza, sia essa zoologica o etologica, purché non si riduca a...riduzionismo parapositivistico, non può che incontrare un livello *metafisico* di posizione del problema del primo sorgere della vita, e della sua dimensione interiore: in questo, essa può utilmente sostenere il compito, condivisibile con la stessa antropologia culturale, di elaborare una ontologia del vivente secondo i suoi fattori costitutivi, identificabili nel plesso triadico desiderio-linguaggio-libertà. Prima ancora che di una (forse un po' affrettata) etologia filosofica (cfr. Marchesini.....), ci sarebbe pertanto bisogno di una etologia (e forse di una zoologia, o di una antropo-zoo-logia, cfr. Safina 2022: 297) "culturale", da poter impostare su alcune delle tracce seguite in queste pagine.

¹² La presente relazione è dedicata alla memoria di una cagnolina domestica, sulla scorta dell'ipotesi avanzata da Clive Staples Lewis, tutt'altro che peregrina e tutt'altro che da escludere, di una *immortalità* animale (cfr. Lombardi Vallauri 1990: 569)

¹³ Per Schelling, l'animale «è padrone [*mächtig*, in potere, soggetto di un poter-essere] di se stesso, però non è ancora cosciente [*bewusst*] del suo sé» (Schelling 2016: 609). Nel fare sua una suggestione di Laurens van der Post – per il quale avremmo bisogno degli animali, perché sarebbero l'immagine riflessa di noi stessi (cfr. Hillman 2016: 72) –, James Hillman osservava che «non possiamo conoscere noi stessi senza vederci riflessi. Essi [gli animali] rendono possibile la nostra coscienza riflessiva» (ibidem), i cui primi momenti sono deducibili dalla nominazione degli animali raffigurati nelle pitture rupestri, «come se l'origine della specie, l'animale, fosse dentro l'anima» (ibidem).

¹⁴ Inscrivere questa capacità in un modello resta un tentativo difficoltoso, e contraddittorio, nella misura in cui venga riferito all'unità di misura "capacitiva" umana; diverso è se si prova a parametrare filosoficamente una capacità, e quindi una soggettività, anche giuridica, *peculiare* dell'animale, a esso propria, specifica, non semplicemente "particolare" (cfr. Montinaro 2020: 212).

¹⁵ C'è chi, come il biologo Hal Whitehead, si è spinto ad attribuire un carattere *personale* a questo proporsi soggettivamente: «quando confronti le dimensioni relative del cervello [nei capodogli maturi, fino a 9 kg.; il peso del maschio umano adulto può arrivare a 1,350 kg.], i livelli di *autoconsapevolezza* o l'importanza della cultura, i cetacei si collocano...tra le grandi antropomorfe e gli esseri umani. Rispondono alla definizione filosofica di "*persona*"» (cit. in Safina 2022: 153; enfasi aggiunte), che è cosa ben distinta dalla "personificazione" dell'animale (cfr. Garetto 2020: 176).

2. *Una socialità pensante?*

Autore di *Becoming Wild* (2020), sorta di *Pensiero selvaggio* dedicato, non come il classico di Lévi-Strauss, a popoli senza scrittura, ma ad alcune popolazioni “senza linguaggio (verbale)” di balene, pappagalli e scimmie, il biologo statunitense Carl Safina ha saputo restituire, in dettaglio e in profondità, un’immagine del mondo animale destinata probabilmente a sovvertire molte delle nostre inossidabili credenze in proposito. Intitolato, nell’edizione italiana, *Animali non umani*, il libro squaderna una fenomenologia di questo mondo per certi versi “altro” ricca di elementi trattabili in sede scientifica come pure filosofica, che interessano la dimensione familiare, il gusto della bellezza, la strutturazione politica, e la regolazione giuridica, della vita in società, i processi, politici, di pacificazione tra individui o gruppi ostili, il rapporto fra natura e cultura, la comunicazione (particolarmente quella intraspecifica) che fino a oggi abbiamo ritenuto prerogativa degli esseri umani, se non proprio di alcuni, come quelli considerati più “avanzati” nella scala del progresso.

È sufficiente selezionare alcuni dei passaggi più stimolanti, e taluni anche suggestivi, dell’opera di Safina. Per cominciare:

«Per i capodogli, la famiglia è tutto (...). La struttura sociale dei capodogli ricorda molto più da vicino quella degli elefanti che non quella di altri cetacei. I paralleli sono molti: famiglie stabili e molto unite costituite da femmine e giovani ancora dipendenti; gruppi di scapoli fisicamente maturi che rimandano l’accoppiamento per anni; (...) una nettissima disparità di dimensioni tra le femmine e i maschi adulti maturi [più grandi nelle femmine]; il possesso del più grande cervello nel loro ambiente; e perfino i denti d’avorio» (Safina 2022: 38-39).

Avete letto bene: famiglia, struttura sociale. Ma questo è ancora niente, come si vedrà: perché gli elefanti osservati in azione mostravano di sapere *chi* erano «con la stessa sicurezza con cui noi riconosciamo i nostri familiari mentre siamo in mezzo alla folla» (ivi: 39)¹⁶. Si tratta di “individuazione” e familiarità, non si tratta soltanto della strutturazione della famiglia, e dei rapporti fra i suoi componenti, in unità sociale. Questi rapporti risultano *significati*, e memorizzati¹⁷. Forse,

¹⁶ «Questo senso del sé inteso come un individuo tra altri individui riconosciuti – questa percezione stratificata dell’identità – è considerato raro nei non-umani (...). Tuttavia, tra capodogli e pipistrelli, è probabile che *molte* altri animali identifichino se stessi e riconoscano singoli individui. (...) I cani, in effetti, lo fanno implicitamente. Sanno chi è chi, e sanno che siamo una famiglia» (Safina 2022: 62; corsivi nel testo).

¹⁷ «Risulta ben documentato che gli animali abbiano una memoria, a volte sorprendente, che per certi versi supera quella umana (...). Non siamo in grado di dire con precisione in che modo il passato si renda manifesto alla coscienza degli animali (...), ma *che* il passato si renda manifesto sembra indiscutibile» (Svendsen 2020: 92). Ed è oltretutto notorio che gli animali *anticipano* gli avvenimenti (cfr. ibidem; Plessner 2019, *passim*): più in generale, reagire al fatto di essere osservati richiede un *concetto* di tempo, perché «devi capire che *in futuro* l’osservatore potrebbe sottrarti quello che tu hai cercato di mettere da parte» (Safina 2022: 206): «collegare atti del passato al presente e al futuro richiede tuttavia tanto il ricordo delle cose passate, quanto un *senso* del tempo» (ivi: 443), della dimensione temporale

non solo gli umani sono qualificabili come *civiltà di famiglie* (cfr. Scillitani 2015), ma anche alcune altre specie, e con una intensità, e una *capacità di legame*, ignoti ai sapiens. Ma questa capacità di formare, e di far durare, legami procede da una *capacità di comprendere* le *identità* di gruppo, distinguendo famiglie e gruppi di famiglie organizzate in clan, attraverso uno specifico *linguaggio*¹⁸: i capodogli «riconoscono e proclamano l'identità e l'appartenenza ai gruppi con i *coda*¹⁹», il cui sequenziamento permette di identificare, sul piano linguistico, il membro della famiglia, o del gruppo, col quale scambiare messaggi. A questa capacità, cognitiva²⁰ e linguistica, rintracciabile anche presso gli uccelli, si associa una capacità di diffondere *culturalmente* i comportamenti (cfr. Safina 2022: 211): i capodogli, infatti, «insegnano ai propri figli l'uso dei codici di identità» (ivi: 28)²¹, in un modo che richiama quello che per i sapiens è un processo *educativo*, piuttosto che l'assestamento di un qualsivoglia “istinto” già acquisito alla nascita. Anche l'animale, per quanto “maturo” appena nato, ha bisogno di imparare²², perché non nasce sapendo già che cosa deve fare, per sopravvivere, nutrirsi, difendersi dai pericoli. Ora, tutto questo si sviluppa secondo codici linguistici nei quali è centrale la funzione svolta dal simbolo: «i richiami di allarme sono *simboli* che mettono in guardia quando appaiono dei nemici o che identificano un

degli eventi, che sembra essere presente perfino ai batteri (forse anche ai “quasi-niente” che sono i virus...), alcuni tra i quali – unicellulari – «si servono di una sensazione del tempo per guidare le proprie azioni» (ivi: 444), sollevando una questione di *filosofia della biologia* che è al centro delle riflessioni di Peter Gofrey-Smith, che potrebbero utilmente integrare una *biologia filosofica*, come quella sborzata da Helmuth Plessner come presupposto di una antropologia filosofica.

¹⁸ «Se si presuppone un concetto ampio di linguaggio, dove “linguaggio” diventa sinonimo di “comunicazione”, risulta ovvio che un gran numero di animali lo possiede, dal momento che un gran numero di animali comunica» (ivi: 26).

¹⁹ Particolari sequenze stereotipate di *click*, suoni che i ricercatori ritengono siano parte della comunicazione sociale (cfr. <https://www.nature.com/articles/d43978-021-00032-7>), oltre a quelli che servono per la risonanza sonar nelle profondità marine. È peraltro risaputa la suggestiva bellezza del canto delle megattere, che forse non casualmente è stata registrata sul corredo di bordo della sonda interplanetaria Voyager, tra i suoni caratteristici del nostro pianeta.

²⁰ Circa la cognizione animale si veda Houdé-Kayser-Koenig-Proust-Rastier (a cura di) 2000: 106-111.

²¹ Se, «soltanto fino a qualche anno fa, molti studiosi del comportamento ritenevano che l'apprendimento per osservazione fosse “esclusivamente umano”» (Safina 2022: 396), se si ammetteva che tra gli animali potessero svilupparsi al massimo procedure imitative, è pur vero che gli scimpanzé «non insegnano attivamente (...) salvo il fatto che a volte lo fanno (...) a volte le madri incoraggiano i piccoli a camminare e a seguirle» (ivi: 397).

²² «Quando ci si limita a osservare uccelli e altri animali che vivono liberi in natura, di solito non si vede la cultura; quest'ultima emerge quando viene disturbata» (Safina 2022: 236), come accade con i programmi di recupero di animali da rilasciare nel loro ambiente naturale. Detto per inciso: ne verrebbe da contraddire Kant, persuaso che l'uomo sia la sola creatura che deve essere educata...Invero, «la capacità di imparare è un segnale d'intelligenza, e l'apprendimento avviene in gran parte attraverso l'imitazione, molto diffusa nel regno animale (...) I soggetti che vengono imitati di solito presentano caratteristiche fruttuose. Soggetti con atteggiamenti meno vantaggiosi verranno imitati più raramente, per il semplice motivo che muoiono prima» (Svendsen 2020: 82). Le *culture della migrazione*, che interessano circa 4.000 specie di uccelli, si formano attraverso una sorta di “catene del valore” – dell'apprendimento sociale – che fanno leva sull'esperienza acquisita dagli individui più anziani (cfr. Safina 2022: 235). Degno di nota il fatto che la riproduzione imitativa di comportamenti avvenga anche tra specie diverse: «i delfini in cattività copiano gli esseri umani più di quanto facciano le antropomorfe» (ivi: 396), la qual cosa sorprende tanto più se si consideri che non hanno arti, superiori o inferiori, paragonabili agli umani.

predatore pericoloso» (ivi: 52). Ancora più importante è sottolineare che, «affinché un simbolo funzioni, occorre avere un *concetto* di quello che il simbolo rappresenta» (ibidem)²³.

È pertanto vero che l'importanza della cultura nel mondo non umano «è stata quasi completamente trascurata» (ivi: 47): la biodiversità, finora suddivisa in diversità genetica, tra le specie, e degli habitat, va integrata da un quarto tipo, la *diversità culturale*²⁴. Analogamente a quanto accade tra i delfini, «le comunità di orche evitano di mescolarsi per ragioni [che sono] esclusivamente *culturali*» (ivi: 51), facendo così supporre che «l'identità e la segregazione culturali potrebbero essere più diffuse di quanto si sospettasse in precedenza» (ibidem)²⁵: dove il discreto subentra al *continuum*, dove entrano in gioco le prime *distinzioni*, lì siamo in presenza della cultura, che forse è molto più diffusa, all'interno della cosiddetta natura, di quanto non si possa immaginare. Se «un gruppo culturale è un insieme di individui che hanno appreso l'uno dall'altro alcuni modi di fare le cose» (ivi: 61), ciò vale anche per animali diversi dai mammiferi, e lo dimostra una chimica delle emozioni che opera in una maniera non dissimile da quella che interessa anche gli animali umani:

«negli uccelli l'incentivo che spinge a un continuo esercizio [nel canto] è (...) la somministrazione, da parte del cervello, di dosi gratificanti di dopamina e oppioidi naturali. La dopamina è un neurotrasmettitore implicato sia nel linguaggio umano sia nel canto degli uccelli

²³ Corsivo nel testo. Qui Schelling rischia di essere smentito, quando sostiene che l'animale non pensa, in quanto gli mancherebbe il concetto dell'essente (cfr. Schelling 2002a: 39), da intendersi – come si preciserà nelle conclusioni – come soggetto dell'essere. Ma non risulta che Schelling abbia sostenuto che all'animale manca il concetto di ciò che forma l'oggetto del simbolo, che ha a che fare, piuttosto, con l'essere nella sua esteriorità. Effettivamente, le “bambole di legno”, con le quali gli scimpanzé sostituiscono i piccoli morti, trattandole come fossero neonati, sono l'espressione di un investimento simbolico capace di generare significati che trascendono la mera “oggettualità” di questi oggetti, sostituiti a pieno titolo simbolici (cfr. Safina 2022: 433-434).

²⁴ «Abilità, tradizioni e dialetti che gli animali hanno innovato e trasmesso culturalmente sono fondamentali per il contributo che danno alla sopravvivenza e al perpetuarsi di molte popolazioni» (Safina 2022: 213). Quanto al rapporto fra diversità genetica e diversità culturale, si può precisare che «il DNA ben rimescolato dimostra che le differenze tra i clan e il senso di identità non sono genetici, ma interamente appresi (...). In termini di pool genico, i capodogli sono fondamentalmente un unico ceppo. *Culturalmente*, però, sono un mosaico di tradizioni apprese e ogni clan è una tessera di quel mosaico» (ivi: 110, corsivo nel testo). Safina resta un evoluzionista (cfr. ivi: 417), e si guarda bene dal mettere in discussione i pilastri del darwinismo, ma la frequente interferenza tra il naturale e il culturale, che la sua illustrazione sovente *critica* delle scene della vita animale espone, fa sorgere domande speculativamente più radicali, alle quali potrà dare corso, più avanti, la ripresa di alcuni spunti della biologia di Adolf Portmann, anche alla luce di alcune “scoperte” del mondo delle emozioni leggibili nell'opera di Frans De Waal. Per il momento basti riportare che alcuni animali «sembrano aver evoluto una capacità di fare le cose *senza alcuna ragione particolare*. Tra questi, gli esseri umani. Anche i pappagalli sembrano avere questa capacità. Affinché si sviluppi la cultura, qualcuno deve fare qualcosa mai tentato prima. E poi quel qualcosa deve diffondersi» (ivi: 265).

²⁵ «La segregazione autoimposta ha inizio perché è più facile stare con coloro che capiamo. Spesso è così anche per gli esseri umani. E per i capodogli. (...) Sapere chi sei, e sapere chi è chi. Sapere il *modo* in cui “noi” facciamo le cose. Così equipaggiati, i capodogli viaggiano portando negli abissi di tutto il mondo l'appartenenza al proprio clan» (ivi: 122). Questo fenomeno, oltre a indicare che il *totemismo* non è un'“invenzione” puramente arbitraria (cfr. Lévi-Strauss 1983), ma trae motivo da una parentela uomo-animale ancora tutta da studiare (dove l'animale non solo è per l'uomo buono da mangiare, ma anche bello da pensare), è una smentita di qualunque critica della ragione “identitaria” che non faccia i conti con esigenze di ordine assolutamente fondamentale, che pertengono alla sopravvivenza, alla maturazione degli individui, all'autopercezione funzionale a uno spirito di coesione (per una letteratura fiorente sul tema cfr. il magistrale racconto di Rong 2015).

ed è al tempo stesso un facilitatore e un motivatore. Negli uccelli canori il canto induce il rilascio di dopamina nel cervello» (Safina 2022: 255).

Se consideriamo il canto un'espressione estetica, a pieno titolo *culturale*, dell'uomo, perché non dovremmo dire altrettanto degli uccelli canori? Essi cantano perché hanno imparato a cantare²⁶: quel che in essi ci appare così "innato" è in realtà molto più "acquisito", col tempo e con la costanza di un metodo, di quanto possiamo presumere. Non solo in ordine al registro della ripetitività, come nel caso del canto in rima delle megattere, che sembra funzionale alla memorizzazione (cfr. ivi: 70)²⁷, ma anche in ordine al registro del mutamento, dell'innovazione²⁸, che da sempre costituisce il

²⁶ «Proprio come un bambino *impara* a parlare la lingua umana che ascolta – ma non può imparare a cantare come un'allodola –, un'allodola ascolta il canto a cui è maggiormente esposta: quello di suo padre. Il cervello del nidiaceo comincia molto precocemente a generare cellule in regioni specializzate nella discriminazione fine del suono» (ivi: 252; corsivo nel testo). È del resto appurato che «comportamenti complessi, come per esempio il canto degli uccelli, hanno componenti specie-specifiche, e quindi soggette all'influenza genetica, e componenti epigenetiche. Per esempio, in specie come *Melospiza* alcuni aspetti degli schemi motori alla base del canto sono dati sin dalla nascita, come parte del fenotipo, così come alcune variazioni e modifiche degli schemi di vocalizzazione; ma un individuo, per poter cantare nel modo che è caratteristico della sua specie in una data area, ha bisogno di sentire il canto degli uccelli adulti caratteristico della specie. Quindi uccelli che presentino *anomalie*, come quelli sordi dalla nascita, non arrivano a sviluppare il canto degli individui adulti caratteristico della specie, poiché sono necessari eventi epigenetici che richiedono l'interazione con conspecifici» (Malinconico-Tagliagambe 2011: 259).

²⁷ Si pensa che la funzione del ricordo sia limitata a qualcosa di negativo da evitare: minacce di predatori, pericoli naturali incombenti, insidie di vario genere. È possibile osservare che i corvidi (che – come gli *aves remores*, cfr. Rossi 2000: 41, gli avvoltoi ispiratori della mitistorica fondazione di Roma, cfr. Dumézil 2020: 432-433 – motivano una simbologia mitologica piuttosto diffusa, cfr. Durand 1987: 127-130; Biedermann 2004: 139-142; Ferrari 2006: 323-324) «ricordano anche le cose positive. In effetti, un loro aspetto misterioso, quasi mistico, è evidenziato dai numerosi casi in cui portano doni a persone che li hanno nutriti o hanno mostrato gentilezza nei loro confronti (...). Una cultura della paura e una cultura...della generosità? *Intendono* forse ricambiare?» (Safina 2022: 225-226, corsivo nel testo). Si evidenzia una *reciprocità donativa* che finora si è sempre considerata una caratteristica peculiare dell'uomo, con l'ulteriore notazione per cui la capacità d'intendere si annuncia qui come strettamente accompagnata a dinamiche donative: se il corvide fa intendere che la cosa ri-cambiata è donata, è perché deve aver inteso che la cosa ricevuta a suo tempo portava un significato di dono. Come se dell'essere-da-dono, e di-dono, partecipasse non soltanto l'uomo, ma innanzitutto il mondo dei viventi nel suo insieme.

²⁸ Della cultura è parte integrante non solo la tradizione, la persistenza di usi e costumi tramandati nel tempo, l'adesione alle convenzioni fino al conformismo (in cui i bambini si dimostrano più pedissequi degli scimpanzé) – per intenderci, una *statica* sociale –, ma anche la creazione di forme di vita *nuove* – una *dinamica* sociale (cfr. Lévi-Strauss 1990: 329 ss.) –: «non vi è cultura senza innovazione (...). La cultura richiede al tempo stesso *sia* innovatori (...) *sia* utilizzatori che, tramite l'apprendimento, si limitino e si conformino» (Safina 2022: 405). Se gli innovatori sono i (rari) individui che incontrano maggiori resistenze (fino al rischio dell'ostracismo e della messa a morte), ciò vale anche per Imo, la femmina di macaco giapponese, nel 1953 il primo essere non umano riconosciuto come culturalmente innovativo (cfr. ibidem). Premesso che «l'innovazione culturale e l'apprendimento sociale producono specialisti» (Safina 2022: 309), Safina si domanda se la teoria dell'evoluzione non debba essere integrata da una triplice modalità di *selezione*: una naturale, una sessuale (relativa alla bellezza, sulla quale ci si soffermerà in seguito), e una *culturale*, da lui intesa come «il potere delle preferenze socialmente apprese di creare coesione all'interno del gruppo *ed* evitamento di gruppi diversi» (ivi: 309-310), dove quest'ultimo «implica l'isolamento riproduttivo, che orienta gruppi diversi verso percorsi pure diversi. L'apprendimento culturale può indurre i membri dei gruppi ad accoppiarsi con i propri simili, rendendo così più profonde le specializzazioni e (...) facendoli divergere finché non divengono sufficientemente distinti da essere *specie* separate» (ivi: 310, enfasi aggiunta). È come se fosse all'opera una speciazione generata col concorso di elementi matriciali di "natura" culturale. Stiamo parlando di *selezione*, vale a dire di una *preferenza* che non solo punta a fissare nell'individuo, col quale la femmina intende riprodursi, l'ideale della specie esistente, ma che *arbitrariamente*, cioè culturalmente, mostra, qualora si diffonda, di poter anche prendere una direzione completamente inattesa, nuova appunto, dando luogo alla creazione di nuove specie (cfr. ivi: 294-301), il che spiega la *pluralità* – relazionale – delle culture (termine appositamente non scritto tra virgolette...), come è dato osservare presso gli scimpanzé (cfr. ivi: 494-497).

crisma del “culturale” in senso forte, come nel caso del cambiamento culturale osservabile tra i canti delle megattere, variabili a seconda degli oceani solcati dalla loro navigazione, cosa che non è dato riscontrare in nessun altro animale non umano (cfr. *ivi*: 70-71).

Non si contano gli esempi, illustrati da Safina, dai quali poter dedurre, in capo ad alcuni animali, un’istanza coscienziale che, come nel caso della capacità, prima accennato, potrà eventualmente essere configurata come una “quasi-coscienza”, in base a parametri scientifici che tuttavia la Dichiarazione di Cambridge sulla coscienza, del 2012, ha stabilito potersi senz’altro applicare in termini di *esperienza cosciente*²⁹. Se, per esempio, negli scontri con orche o con baleniere, i capodogli «sanno cos’è l’attacco, e di conseguenza *comprendono* la difesa» (*ivi*: 129; enfasi aggiunte), se per giunta essi «sanno che nella loro cultura possono chiedere aiuto, e che può essere importante andare in aiuto a chi è in difficoltà» (*ivi*: 131), se mostrano di praticare quella che per noi sarebbe una forma di *solidarietà*³⁰, arrivando a prodursi in posture di veri e propri schieramenti, difensivi od offensivi (cfr. *ivi*: 132), vuol dire che segni così chiari di coscienza fanno ricadere su chiunque voglia negarlo l’onere di provare che gli animali sarebbero dei “senza coscienza” (cfr. Lorenz³¹ 1989: 251-261; Svendsen 2020: 68). La capacità di avere *esperienze soggettive* sembra anzi talmente sviluppata, persino in animali considerati inferiori ai grandi mammiferi e ai primati, da poter indurre la congettura di “stati psichici, o mentali” che rilevano in particolare quando si tratta di evitare ciò che procura dolore³²: «polli e pesci feriti scelgono cibi che contengono sostanze

²⁹ «L’assenza di una neocorteccia non sembra precludere a un organismo l’esperienza di stati affettivi. Prove convergenti indicano che animali non-umani possiedono i substrati neuroanatomici, neurochimici e neurofisiologici degli stati consci assieme alla capacità di esibire comportamenti intenzionali. Conseguentemente, il peso delle prove indica che gli umani non sono unici nel possedere i substrati che generano la coscienza. Gli animali non-umani, inclusi tutti i mammiferi e gli uccelli, e molte altre creature, compresi i polpi, anch’essi possiedono tali substrati neurologici» (<https://www.animal-ethics.org/dichiarazione-di-cambridge-sulla-coscienza/>). Se vogliamo essere intellettualmente onesti, a tutt’oggi nessuno è riuscito a stabilire con esattezza la presenza della coscienza, né tantomeno a “misurarla”. Possiamo ancora soltanto limitarci a darne una definizione nemmeno approssimativa, ma puramente negativa: qualcosa di non oggettivabile. Con riguardo al nostro tema, il fatto che cani e gatti non abbiano cellule fusiformi, come invece gli umani e pochi altri primati, dimostrerebbe per caso che non abbiano esperienza cosciente? (cfr. Kurzweil 2014: 471).

³⁰ «Gli animali hanno comunque una capacità emozionale che li porta a provare il desiderio di aiutare o di alleviare il dolore di un altro, e dimostrano una sintonia emotiva» (Svendsen 2020: 180), come gli scimpanzé dei giardini zoologici, che «a volte portano cibo o anche sorsate d’acqua ai compagni più anziani del gruppo» (Safina 2022: 437), o come quelli osservati, nell’ivoriano Parco nazionale di Taï, entrare in azione per soccorrere una femmina conspecifica, aggredita da quattro maschi col suo piccolo (cfr. *ivi*: 437-438): Safina crede di poter ravvisare in questo autentico altruismo eroico *non* un’eccezione, ma qualcosa di *tipico*, probabilmente rivelativo di qualcosa di molto più *profondo* (cfr. *ivi*: 438-439), che si trova alla radice di un senso di *giustizia* che estende il diritto *naturale* molto al di là dei limiti della natura umana, come già insegnava Ulpiano, per il quale lo *jus naturale* è *quod natura omnia animalia docuit* (Digesto, 1,1,1,3).

³¹ Si tengono qui presenti altresì, in particolare, Lorenz 2010 e 2016 e, sulla problematica eredità intellettuale dell’“inattuale” (come, a suo modo, lo stesso Portmann) fondatore della moderna scienza del comportamento animale, Celentano 2011.

³² «L’ambivalenza di fronte alla capacità degli animali di provare dolore si riflette anche nella legislazione. Abbiamo leggi che puniscono la crudeltà contro gli animali, con un maggiore riguardo per gli animali più intelligenti come i primati (anche se sembra che abbiamo un punto cieco, per quel che riguarda l’enorme sofferenza inflitta agli animali nell’allevamento industriale)» (Kurzweil 2014: 377).

antidolorifiche, anche se non si tratta del loro nutrimento preferito, che comunque sarebbe disponibile. Ciò indica che provano dolore e scelgono qualcosa che lo mitighi» (ivi: 69).

Lars Svendsen riprende la tesi, avanzata da Ned Block, per cui si darebbero due tipi di coscienza: la *phenomenal consciousness* – o coscienza fenomenica – e l'*access consciousness* – o coscienza cognitiva: quest'ultima «denota un organismo caratterizzato da stati mentali che possono influenzare o essere influenzati da altri stati mentali o comportamenti» (ibidem), mentre la prima «indica com'è per un organismo essere esattamente quell'organismo, il modo in cui esso vive la condizione in cui si trova» (ivi: 70). Una *coscienza fenomenica* sembrerebbe poter predicarsi di pressoché tutti i mammiferi, ma non del resto (il 98% circa) delle specie animali, ossia degli invertebrati³³, ai quali apparterebbe invece solo una *coscienza cognitiva* (cfr. ivi: 71-73)³⁴, che diventa però *metacognitiva* nel momento in cui si assiste all'apparizione di *dubbi* in ordine a scelte da compiere, quando (tra i delfini) emerge un'esitazione a compiere azioni delle quali non si sia sicuri (cfr. De Waal 2020: 313): viene da sospettare che «gli animali in grado di sondare consapevolmente le proprie esperienze e i ricordi siano anche capaci di riconoscere esplicitamente i turbamenti del corpo che chiamiamo emozioni. Probabilmente questo li aiuta a prendere decisioni su come si sentono riguardo a eventi che si verificano nel loro ambiente» (ivi: 314)³⁵.

Grandi scimmie, corvidi³⁶, delfini, elefanti e altri animali, in definitiva, «dimostrano di possedere il ragionamento causale, la teoria della mente, la capacità di pianificazione, l'autoconsapevolezza³⁷ e la trasmissione culturale» (ivi: 323), in una maniera tale da portare alcuni scimpanzé, fra le altre cose, a saper «discernere tra chi non vuole dare loro da mangiare e chi invece non può» (Safina: 180; corsivi nel testo): quanto basta per far dire a Safina che ci troviamo dinanzi a *soggetti di diritto*

³³ Che ci piaccia o no, gli artropodi «dimostrano di possedere stati soggettivi di percezione. Lo stesso però dovrebbe valere per le aragoste, che cuociamo vive, e per gli insetti, che sterminiamo a migliaia (...). Questi animali hanno sensazioni e ricordi» (De Waal 2020: 307), come accade in generale anche alle più varie specie ittiche.

³⁴ Indizi di una coscienza cognitiva, se non addirittura di *ragionamento inferenziale manifesto* (esemplificato dal cane di Crisippo, cfr. ivi: 309), sembrerebbero poter rintracciarsi non solo tra gli scimpanzé (che «tentano sempre di immaginare la sequenza degli eventi, cercando una logica, riempiendo i vuoti», cfr. ibidem), ma persino al livello più elementare della biologia, anche lì dove manca un sistema nervoso: a parere del microbiologo statunitense James Shapiro, «le cellule viventi e gli organismi sono entità cognitive (senzienti) che agiscono e interagiscono deliberatamente per assicurare la propria sopravvivenza, la crescita e la proliferazione» (cit. ivi: 304). Questa considerazione è estensibile al regno vegetale: piante come la dionea o la mimosa pudica, che evidentemente «non amano essere mangiate», «perdono la loro sensibilità al tatto e anche la capacità di muoversi se vengono somministrati loro i medesimi anestetici utilizzati sui pazienti in ospedale» (ivi: 305) ...

³⁵ Ciò potrebbe far supporre, malgrado il parere contrario di Dieter Henrich, che anche in alcuni animali sia all'opera una qualche forma di *autorelazione conoscitiva* (cfr. Henrich 2020: 81), che tuttavia possiamo osservare come cooriginaria al sorgere della capacità linguistica solo tra gli umani.

³⁶ Circa esperimenti recentemente condotti con i corvi neri cfr. Liao-Brecht-Johnston-Nieder 2022.

³⁷ Gli elefanti asiatici sono capaci di riconoscersi allo specchio (cfr. De Waal 2020: 295): per Lacan, lo stadio dello specchio è formatore della funzione dell'*io* (cfr. Lacan 2002: 87-94), e «una ben definita *egoità* è premessa indispensabile per il comportamento di lotta» (Portmann 1969: 136; enfasi aggiunta). In anticipo rispetto a quanto si dirà più avanti a proposito di guerra e violenza, va annotato che, tra gli animali superiori, la lotta «presuppone una *forte coscienza del proprio valore*, una grande *interiorità*, ricca di contenuti relazionali e conseguentemente di tensioni» (ibidem, enfasi aggiunte).

(cfr. Safina 2022: 330), prossimi a provare niente meno che *sensi di colpa* (cfr. *ivi*: 353), parenti stretti con i quali condividiamo più del 98% dei geni, “quasi-umani”, non pre-umani (in senso schematicamente evolucionistico), ma nostri contemporanei, anzi, esseri a noi tanto simili che potremmo noi stessi annoverarci tra le grandi scimmie antropomorfe, con le quali abbiamo in comune i medesimi neurotrasmettitori, insomma una storia evolutiva molto affine (cfr. *ivi*: 331).

Una insospettata capacità di fabbricare utensili – come le elaborate armi da caccia create dagli scimpanzé della regione senegalese di Fongoli (una scoperta recente, fatta nel 2005) – riflette un processo di interiorizzazione progettuale che Safina non manca di mettere in evidenza:

«mentre spezza, taglia e usa i denti anteriori per appuntire un ramo e ottenere un lungo pugnale (o spunta un fusto per farne un pennello con cui estrarre le termiti³⁸), uno scimpanzé deve avere *in mente* [corsivo nel testo] un'intenzione e un esito desiderato. I ricercatori [impegnati all'epoca in questa scoperta] scrissero che gli scimpanzé di Fongoli dimostrano “previsione e complessità intellettuale”. Li paragonarono a “primitivi parenti umani”» (*ivi*: 407)³⁹.

Ma ci sono altri indicatori di *elevata complessità intellettuale* da poter evidenziare, come la capacità di essere premurosi e di impegnarsi a non procurare danno, o la propensione a una spontanea gentilezza (cfr. *ivi*: 407-408): «le scimmie antropomorfe – e parecchie altre creature – *comprendono* tanto il parziale successo [ad esempio nella comunicazione gestuale] quanto la differenza tra fallimento, parziale successo e successo completo. Gli scimpanzé *capiscono*⁴⁰ bene se il loro messaggio viene compreso: di solito insistono finché non ottengono la risposta che stanno cercando» (*ivi*: 418; enfasi aggiunte).

Se, dopo Lévi-Strauss, il passaggio dalla natura alla cultura trova una sua evidenza antropologica nel passaggio dal “crudo” al “cotto” (cfr. Lévi-Strauss 1980), oltre che dall'accesso alla verbalizzazione della comunicazione, non si può escludere totalmente che questa transizione,

³⁸ Il comportamento qui evidenziato sarebbe indice di *attività simbolica* (cfr. Tagliagambe-Malinconico 2011: 176-177): cosa che smentirebbe l'assunto di John Searle, per il quale la simbolizzazione, quale veicolo di poteri deontici – «perché non c'è niente nei puri e semplici fatti fisici che abbia di per sé carattere deontologico» (Searle 2023: 62) –, non appartiene all'animale, che pertanto non sarebbe in possesso della *capacità di vedere e pensare una realtà istituzionale* (*ivi*: 61). Quanto di più lontano dalla moderna antropologia culturale, oltre che dall'etologia, le quali viceversa fanno luce sulla stabilità formalizzata, ritualizzata, *istituzionalizzata* in cui si presenta – a differenza che tra gli umani – l'aggressione tra gli animali (cfr. Schulz 1988: 66).

³⁹ Forse che un giorno non lontano dovremo accostare agli ex-primitivi, ribattezzati correttamente “popoli senza scrittura”, gli scimpanzé, “popoli senza linguaggio (verbale, o comunque articolato)”? «Aprire le braccia per offrire un abbraccio non è comunicazione verbale ma trasmette comunque un messaggio profondo (...). Si dice che senza un linguaggio verbale non si può pensare. Altre creature ci mostrano come si fa (...). C'è ancora moltissimo che non capiamo su come gli scimpanzé usino le proprie vocalizzazioni e i propri gesti, e su quali significati essi trasmettano» (Safina 2022: 418-419), secondo un registro che si avvicina al linguaggio poetico, o a un pensiero poetante, che non si può supporre, heideggerianamente, “povero di mondo” solo perché povero (se non proprio mancante) di parole.

⁴⁰ Che gli scimpanzé *capiscano* effettivamente, come vorrebbe Safina, o che si comportino in maniera tale da far *supporre* una loro capacità di comprendere (come chi scrive è portato a sostenere, con gli elementi oggi a disposizione), è qualcosa che invero potrà essere accertato solo col procedere delle ricerche in questo campo.

sorpresa nel bonobo Kanzi, per quanto indotta da un'interazione con ricercatori, possa interessare anche gli scimpanzé pigmei (o nani): «Kanzi comprende tremila parole del linguaggio verbale umano, comprende la sintassi in frasi come “metti la palla nel frigorifero” ed è in grado di usare simboli per chiedere dei marshmallow e un accendino – e poi sa accendere un fuoco per arrostarli» (ivi: 421). Per di più, «alcuni osservatori credono che le vocalizzazioni alte e stridule dei bonobo siano una comunicazione densamente informativa, simile al linguaggio verbale, che ha luogo a una velocità attualmente al di là dell'umana comprensione» (ivi: 422).

Altri esempi stanno a indicare che talvolta, «per taluni aspetti, su certe cose, gli scimpanzé sono mentalmente migliori e molto più veloci degli esseri umani» (ivi: 423), anche quanto a capacità di soffrire *interiormente* (per un lutto dovuto alla perdita della madre, o di un figlio), manifestando molti segni che contraddistinguono, negli esseri umani, la depressione (cfr. ivi: 432-433)⁴¹. In virtù di questa palese *sensibilità*⁴² al vuoto che viene a crearsi per effetto di una perdita, «i cani rispondono alla sofferenza in modo simile a bambini di uno-due anni: toccano con una zampa, stratonano, leccano e apparentemente desiderano *consolare*» (ivi: 436; enfasi aggiunta). Questi comportamenti denotano una *capacità di immedesimazione* – sia tra omospecifici sia tra eterospecifici – che non sappiamo se dipenda da meccanismi “empatici”, peraltro ancora tutti da dimostrare sul piano neurofisiologico, ma che si comunica alla strutturazione della vita sociale degli animali anche con valenze *giuridiche e politiche*: «la capacità altruistica di rischiare la sicurezza

⁴¹ «Il lutto richiede attaccamento. Più il legame è forte, più intensa è la reazione alla separazione» (De Waal 2020: 58). Non solo tra gli scimpanzé: nei centri cerebrali del sistema di ricompensa di un minuscolo roditore quale l'arvicola delle praterie centrali del Nordamerica, «i recettori per l'ossitocina sono molto più numerosi di quanti ce ne siano nell'arvicola della Pennsylvania. Di conseguenza l'arvicola di prateria ha un'associazione positiva più profonda con il sesso, che si traduce in una “dipendenza” dal partner. L'ossitocina fa sì che i due animali si leghino. Se queste arvicole perdono il partner, nel loro cervello si verificano cambiamenti chimici che suggeriscono l'insorgere di stress e depressione; inoltre reagiscono passivamente in caso di pericolo, come se non gliene importasse più nulla della vita e della morte» (ivi: 59). La determinante neurochimica di questi stati affettivi è rivelativa di processi di elaborazione interiore molto più di quanto questi non dipendano da quella, per via dell'incidenza di un investimento libidico che sottostà alla stessa “presa di coscienza” della perdita: siamo forse sulle tracce di un “inconscio” animale? Sta di fatto che alcuni animali «sono in grado di capire che un compagno morto non si muoverà mai più (...). Reazioni così profonde non avrebbero senso se le grandi scimmie considerassero la morte come qualcosa di temporaneo. Tra l'altro la capacità di comprendere l'irreversibilità implica un'aspettativa riguardo al futuro» (ivi: 60), come abbiamo notato in precedenza. Malgrado risultino rari gli esperimenti che possano documentare la costanza di questa prospettiva dell'evento-morte, «se chiamiamo *consapevolezza della mortalità* il fatto che qualcuno sa di dover morire – della cui esistenza abbiamo prove relative soltanto alla nostra specie» (ivi: 60), possiamo parlare di una *consapevolezza dell'ineluttabilità* diversa dalla prima, «perché riguarda l'altro, non se stessi» (ibidem). La fenomenologia del lutto fra gli animali insegna che esso è qualcosa di molto più complesso di una “emozione”, come dimostrato anche dal fenomeno dello *Schreckstoff*, osservabile tra i pesci rossi stressati da un grande spavento, i quali, proprio come le persone depresse, mostrano di perdere interesse alla vita, diventando passivi e schivi (cfr. ivi: 329-330): lungi dal produrre, reattivamente, un semplice riflesso di nocicezione agli stimoli dolorosi, i pesciolini studiati *ricordano* dove li hanno provati, evitando di tornare nello stesso posto (cfr. ibidem), quasi a voler sfatare il falso mito per cui si presume che gli organismi privi di parola non provino dolore (cfr. ivi: 331).

⁴² De Waal distingue, al proposito, fra tre diversi livelli di sensibilità animale: una in senso lato, di tipo “reattivo”, alla base degli istinti di conservazione e sopravvivenza; una in senso stretto, riferibile alle sensazioni che sono in grado di modificare un comportamento; una, infine, di assetto coscienziale, che «comporta non soltanto la capacità di ricordare gli stati interiori e le situazioni esterne ma di *valutarli, giudicarli e collegarli logicamente* (cfr. ivi: 314). Si evocano qui i fondamenti stessi di una capacità di discernimento.

personale per quella di altri membri del gruppo può dar luogo a una rete di cooperazione che colloca su un altro livello la vita del gruppo, l'identità di gruppo e, pertanto, la cultura» (ivi: 439). Safina non lo nomina espressamente come tale ma, tra gli umani, la risposta che da sempre questi danno alle esigenze di sicurezza, cooperazione, e durata, è il *diritto*. Questo livello “altro” viene attinto da Safina come indice di qualcosa di “molto più profondo” che giace nell'anima sociale collettiva degli scimpanzé, e che affiora in un senso di *equità* implicato nella “capacità di comprendere che un altro vorrebbe ciò che vuoi tu” (cfr. ivi: 440), come alcuni esperimenti, condotti persino tra scimmie *non* antropomorfe, consentono di cogliere (cfr. *ibidem*). Se un comportamento risulta orientato *verso gli altri* secondo caratteristiche di *uguaglianza* e di *reciprocità*, vuol dire che siamo davanti ad almeno due degli elementi basilari di una *giuridicità* generica, che risulta sostenuta, in termini di *aspettativa di condivisione* (cfr. ivi: 443), da quella stessa *esigenza* di giustizia⁴³ che vediamo operante già nelle società umane di cacciatori-raccoglitori. Alle domande «*perché* essere giusti? Perché non prendere tutto quello che si riesce ad arraffare? E perché non imbrogliare – perché non prendere quello che potrebbe essere destinato o appartenere a qualcun altro?» (ivi: 444) le comunità naturali-e-culturali degli animali non umani, se potessero parlare, replicherebbero: «perché l'imbroglio non funziona. La condivisione e la cura – invece sì» (ivi: 445), come a voler attestare il nucleo giuridico costitutivo di qualsivoglia *moralità*.

I segni che documentano una rappresentazione proto-giuridica della socialità animale, e che registrano l'incidenza essenziale di una figura *terza*, formano il contenuto del livello cognitivo che De Waal chiama *consapevolezza triadica*: la *capacità di comprendere relazioni al di fuori di quelle che ci coinvolgono personalmente*⁴⁴. L'intermediazione che entra sulla scena di un conflitto, frequente fra gli scimpanzé, traduce una accentuata consapevolezza in tal senso: non solo – come vuole Safina – «agire come se gli scontri fossero “cosa negativa” suggerisce una natura morale, un *senso* [talora sorprendentemente acuto] del bene e del male» (ivi: 485) [qui l'etologo non può non fare i conti con una specifica *etica* della vita degli animali, molto meno “bruti” di quanto si osi supporre], un *male* capace – come si è detto – di procurare un senso di responsabilità e di autodominio, una vergogna, un rimorso (cfr. ivi: 487); ma in un mediare che comporta la necessità di superare il conflitto, trattato come un disvalore, entra in gioco uno schema *comportamentale* (etologicamente rilevante, nel suo funzionamento; eticamente rilevante, nel suo *significato*)⁴⁵ di

⁴³ Forse non è prerogativa dei soli esseri umani la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto, come voleva Aristotele, perché *anche i cani comprendono l'ingiustizia* (cfr. Mantovani 2016: 887 n. 6).

⁴⁴ «L'individuo A è consapevole non soltanto delle proprie relazioni con B e C ma anche della relazione B-C. La sua conoscenza riguarda l'intera triade» (ivi: 45), fino a dilatarsi al di fuori dello stesso gruppo di appartenenza.

⁴⁵ L'eccessiva enfasi che le teorie sull'empatia pongono sull'importanza dei processi neuronali (residuo di un materialismo scientificista duro a morire) ci fa preferire la valorizzazione degli schemi, e dei modelli, di *comportamento*, che viceversa fanno leva sull'esame della relazione individuo-gruppo, tra individui, in un contesto ambientale determinato.

deprogrammazione, e di depotenziamento, della violenza⁴⁶ che fa apparire il *diritto degli scimpanzé*, ancor più chiaramente, se si vuole, rispetto al diritto degli umani, come una *struttura di pace*: persino tra gli scimpanzé, la vendetta fa parte ancora di un armamentario di risorse relazionali nemmeno pre-giuridiche, ma radicalmente *extra*-giuridiche, perché anch'essa ritenuta un disvalore, rispetto al quale la pacificazione, la riconciliazione, lo stesso perdono – visibili anche tra i cani (cfr. ivi: 486) – intensificano al massimo grado l'assoluto *valore di legame* che la relazione in quanto tale possiede, come mostra il frequente ricorso al contatto fisico, al *grooming* sociale (incentivo di rapporti fiduciali e di alleanze, cfr. ivi: 345), allo stesso *gioco*⁴⁷, esperiti come altrettanti fattori capaci di sdrammatizzare il conflitto insorgente fra scimpanzé maschi (cfr. De Waal 2020: 98).

Non estraneo alla significazione giuridica di alcuni comportamenti animali è il *canto*, che fa apparire meno arbitrario, o comunque meno occasionale, di quanto non sia lecito supporre il parallelismo semantico, registrabile in greco antico, del *nómos*, traducibile sia come “legge” sia appunto come “canto”: tra le sue funzioni sociali, oltre al restare in contatto, o al richiamare un possibile partner sessuale, il canto serve a proclamare il *possesso* di un territorio⁴⁸, o a delimitarlo, in termini di affermazione di un diritto (cfr. Safina 2022: 274).

⁴⁶ Se talora «sembrano spaventati al *pensiero* della violenza che li aspetta» (Safina 2022: 473), è perché gli scimpanzé evidentemente sanno che cos'è la *guerra* (cfr. Eibl-Eibesfeldt 2023: 84 ss.): e se riescono a contenerla a un livello di bassa intensità (cfr. Safina: 472), è perché conoscono bene il suo effetto distruttivo, che pertanto resta circoscritto a un decimo di perdite fra i maschi adulti, tasso di mortalità corrispondente a circa la metà di quello che si registra presso molte società umane in guerra. Questo per dire che, mentre sembra che il passatempo preferito dagli umani sia farsi la guerra, l'impegno profuso dagli scimpanzé per *evitare* di farsela è nettamente maggiore (approssimativamente il 99% della vita naturale degli scimpanzé passa in pace, cfr. ivi: 500, in confronto alla maggior parte del tempo storico umano dalla rivoluzione neolitica ai giorni nostri, assorbito da una conflittualità spesso esasperata) probabilmente perché, a differenza di altre specie, a un certo livello *capiscono* non solo la morte “naturale”, ma anche la morte procurata volontariamente, sia ad altre scimmie sia ad altri scimpanzé (cfr. ivi: 431), a volte per atti di violenza del tutto gratuita: infatti, «nella logica della genetica e dell'evoluzione, non ha *alcun* senso che un maschio uccida una femmina adulta» (ivi: 368). Uno scimpanzé maschio «potrebbe uccidere il piccolo di una femmina che frequenta da vent'anni. Violenza che viene dall'*interno* della comunità: ecco che cosa distingue gli scimpanzé – e gli esseri umani: noi siamo infatti gli altri grandi primati capaci di omicidio, infanticidio e violenza all'interno di una comunità» (ivi: 363): «la violenza *all'interno della comunità* è una peculiarità definitoria della vita degli scimpanzé: un'eccentricità condivisa dagli esseri umani. Scimpanzé ed esseri umani sono gli unici primati che fabbricano strumenti e cacciano in gruppo per procurarsi la carne, e sono coinvolti in guerre tra comunità, e a volte uccidono individui che conoscono bene, all'interno del proprio stesso gruppo sociale» (ivi: 370). Una carica di aggressività (sulla quale, in generale, si rinvia a Lorenz 1985: 314 ss.), e tratti di narcisismo perverso, che portano a sospettare negli scimpanzé una derivazione da comportamenti umani, piuttosto che il contrario...Tanto per non farci mancare nessun favoleggiato “stato di natura”: la brutalità appartiene al mondo umano non meno che al mondo animale, che, non meno del primo, conosce le sue crudeli “bestialità” fatte di sopraffazione.

⁴⁷ A parte le grandi scimmie, «solo alcune delle circa diecimila specie di uccelli sembrano giocare e perder tempo per il divertimento che ne traggono. Tra loro, i *più* giocosi sono corvi e pappagalli (...). Il gioco è un'esercitazione per prepararsi ad abilità necessarie alla vita; a *motivare* gli animali a giocare, però, non è la preoccupazione di aver bisogno, un giorno, della capacità che stanno esercitando. Giocano per il piacere che costituisce la gratificazione a breve termine. Il cervello degli uccelli e quello dei mammiferi sintetizzano gli stessi neurotrasmettitori chimici – oppioidi e dopamina – che motivano la ricerca del piacere (più tecnicamente: “la ricerca di stimoli che inducono gratificazione”) e creano quell'esperienza di benessere che chiamiamo piacere» (Safina 2022: 273). In generale, i segnali giocosi svolgono un ruolo di *meta*-comunicazione che si dilata fino a investire le relazioni interspecifiche (cfr. De Waal 2020: 94 ss.).

⁴⁸ Si tenga ben presente che, poiché «i confini territoriali degli scimpanzé sono reali come quelli delle società tribali umane» (Safina 2022: 468), le categorie del mio e del tuo, del “noi” e degli “altri” debbono poter costituire un *framework* intellettuale e operativo di un certo rilievo.

In sintesi, per limitarci agli scimpanzé, tutto fa concludere, con l'antropologo e biologo inglese Vernon Reynolds, che essi «hanno evoluto – in grado elevato – quella che può essere chiamata *intelligenza sociale*, e che comporta capacità di pacificazione, inganno, contro-inganno, formazione di alleanza, riconciliazione dopo il conflitto e consolazione delle vittime di aggressione» (cit. ivi: 492, enfasi aggiunta): *intelligenza politica*⁴⁹, verrebbe da precisare, espressione di una *socialità pensante* (cfr. ibidem) dotata di tutti gli elementi essenziali alla configurazione della politicità che generalmente riconosciamo negli aggregati umani di base.

3. *Spirito animale*

Si dirà: l'abbondanza dei dati presentati e commentati, desunti dalla più aggiornata e avanzata ricerca scientifica in materia, porterebbe a ipotizzare, tutt'al più, e con una buona dose di prudenza, un *protodiritto*, una *protopolitica*. Tuttavia, se riconosciamo nel mondo animale i tratti che lo contrassegnano come una società, possiamo pure rimanere a un livello di “proto-logia” sociale, ma una società senza il giuridico e senza il politico molto difficilmente resta qualificabile come tale: non solo quella umana, ma anche quella animale.

Detto questo, l'oggetto della nostra riflessione, che verte sulle condizioni, e sui limiti, della presa in carico, da parte del diritto, di una “capacità” di discernimento da riconoscere in capo a un soggetto – animale non umano⁵⁰ – giuridico, eventualmente titolare di diritti⁵¹, richiede di essere approfondito nella direzione di ciò che fa accedere l'animale interessato a una dimensione di soggettività. Da quali segni è possibile derivare un'istanza non oggettivabile come *res*, categoria alla quale gli animali sono stati finora assimilati dall'ordinamento giuridico, alla stregua di oggetti di diritti reali, come la proprietà⁵²?

⁴⁹ «Nella vita degli scimpanzé maschi [la maggior parte dei quali «conduce una vita di turbolenta ambizione», Safina 2022: 365], la gerarchia è *il pensiero fisso*. Per loro come per noi, il perseguimento dello status è un impulso, la dominanza è la gratificazione. In un combattimento, gli alleati si sostengono reciprocamente» (ivi: 339): evidentemente, la strutturazione sociale su base *gerarchica* non è un universale esclusivo delle società umane (cfr. Graeber-Sahllins 2019: 27). Come osserva la primatologa britannica Catherine Hobaiter, «c'è sempre moltissima politica sottotraccia (...). Chi si fa vedere con chi, chi siede dove, chi si alza e segue...È un po' come prendere nota di chi va a pranzo con chi» (Safina 2022: 339) ...

⁵⁰ Allo stato attuale delle conoscenze, gli animali candidabili a questo titolo potrebbero essere scimpanzé, capodogli e, in una certa misura, pappagalli, corvi e cani.

⁵¹ Anche a John Searle «pare che gli animali abbiano diritti» (Searle 2019: 273), perché possono soffrire e prosperare.

⁵² Dalla dottrina e dalla giurisprudenza gli animali sono ricompresi in una costruzione concettuale che ne fa *soggetti* animati non umani (cfr. Murgo 2020: 187), con una affermata, *ontologica* diversità dalle *res* inanimate (cfr. ivi: 191), sebbene solo in epoca recente, *de jure condendo*, si sia fatta avanti la richiesta di un loro pieno riconoscimento giuridico. La proposta di legge costituzionale Brambilla, presentata il 23 marzo 2018 nella XVIII Legislatura, è tesa a integrare l'art. 9 della Costituzione con un comma che recita come segue: «gli animali sono esseri senzienti e la Repubblica ne promuove e garantisce la vita, la salute e un'esistenza compatibile con le loro caratteristiche etologiche». L'art. 13 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea (TFUE) proclama che gli animali sono “esseri senzienti”, così come l'art. 515-14 del Codice civile francese definisce gli animali come “esseri dotati di sensibilità”; ma solo la legge lussemburghese sulla protezione degli animali (entrata in vigore il 27 giugno 2018) si è spinta a riconoscere la *dignità* specifica dell'animale (cfr. Garetto 2020: 168): i segni che proverebbero, almeno in alcuni animali, una capacità

Charles Darwin era persuaso che solo nell'uomo si evidenziassero segni di un'attività mentale, come l'aggrottare le sopracciglia: fenomeno rivelativo di un controllo volontario della muscolatura facciale (cfr. De Waal 2020: 75). Recenti studi sul *riso*, e sul *sorriso*, mostrano che anche queste espressioni emozionali non sarebbero appannaggio della sola specie umana, perché appartengono alla casistica comportamentale di alcuni animali: «il primo segnale usato dai primati per chiarire la loro posizione sottomessa è il sorrisetto con gli angoli della bocca tirati indietro» (ivi: 82-83). Se «il sorrisetto della scimmia «esprime il desiderio di avere relazioni positive» (ivi: 83), ci si può legittimamente domandare se per caso non siamo in presenza di un soggetto desiderante qualificabile come *io*, con un *volto* come quello che può ritrarsi dall'*Orgasmusgesicht*, la faccia da orgasmo che le femmine bonobo «mostrano quando guardano dritto verso il volto del partner» (ivi: 84)⁵³. Analogamente, altri *stati d'animo*, come l'*ansia*, sono evidenziati, nelle antropomorfe, da sorrisetti nervosi che tradiscono *sentimenti* che potrebbero formare l'oggetto di una *timologia*, di una scienza delle emozioni animali, che è ancora tutta da impostare (cfr. ivi: 87). Un'altra esibizione corporea di pulsioni sentimentali è data dai *saltelli di gioia*, comuni tra i gatti e i cani, che svolgono anche una funzione di comunicazione interspecifica (cfr. ivi: 97).

La stessa esibizione canora degli uccelli sembra esprimere una *felicità* (cfr. Safina 2022: 256)⁵⁴ che non è estranea al modo di interpretare la semiotica delle serenate che gli spasimanti umani dedicano alle donne corteggiate. A tal proposito il biologo statunitense Roger Payne, scopritore del canto delle megattere, osserva che il canto «è antichissimo. (...) più antico ancora degli esseri umani – più antico delle balene, più antico della corteccia frontale. Probabilmente è controllato dal cervello rettiliano, dove hanno luogo cose inconsce» (cit. ivi: 276): «del resto – continua Safina – cantare è molto più antico dei rettili: cantano infatti vari anfibi e diversi pesci» (ibidem). Fatta salva la concessione a un assunto banalmente materialistico, come quello che identifica l'inconscio in una sede cerebrale, con uno sforzo d'immaginazione supplementare si potrebbe rilanciare il pensiero di Claude Bruaire (che sul punto ripensa Schelling), per il quale «il linguaggio è più vecchio dell'uomo che lo parla» (Bruaire 1964: 121): il canto, la musica sono più vecchi degli animali, e degli stessi uomini, che vi esibiscono. Dal cantare degli uccelli, o da quello delle megattere, come

di discernimento che va al di là dell'avvertire le sensazioni di dolore o di piacere, lanciano una sfida ancora più impegnativa al diritto, perché aprono la strada alla presentazione degli animali (di alcuni di loro in particolare) come esseri più-che-senzienti, creature a pieno titolo *giuridiche*, come proclama la *Tierschutzgesetz* tedesca del 1993 (cfr. Onida 2010: 534: erede, questa legge, di una continuità storica, in materia, che risale addirittura al periodo 1933/34, anni nei quali il regime nazionalsocialista, antesignano, a suo modo, dell'animalismo contemporaneo, varava tra l'altro disposizioni che vietavano la caccia del lupo e del cavallo, cfr. Mohnhaupt 2021).

⁵³ «I bonobo spesso si accoppiano faccia a faccia» (De Waal 2020: 84), non montandosi, ma *abbracciandosi* nella copula: l'amplesso è un'altra pertinenza comportamentale attribuita finora in esclusiva agli umani.

⁵⁴ «Quando un uccello canta (e soprattutto quando lo fa rivolgendosi a una femmina che sta corteggiando), il suo cervello libera dopamina» (Safina 2022: 256), sostanza chimica che, come noto, produce una sensazione di benessere: verrebbe da chiosare che anche gli uccelli si dopano...

dal parlare umano erompe il fiotto di una sorgente di vita che vuole superare sé stessa perché inesauribile, che vuole rivelarsi come assoluta potenza di essere.

La sovrabbondanza, e l'esuberanza, delle *forme viventi*, con la *bellezza* che esse esprimono, stanno a indicare che probabilmente la "natura" altro non è che il sottoprodotto "decaduto" (viste le tante imperfezioni) di un'"idea" che genera incessantemente flussi di trasformazione, e cristallizzazione di elementi, che traducono la volontà di vita in *organismi*⁵⁵. Se certe architetture degli uccelli giardinieri della Nuova Guinea e dell'Australia presentano un che di *estetico*⁵⁶, è perché questo fiorire di produzioni "artistiche" riflette una capacità di discernere il *bello* (cfr. ivi: 300), che è (nella maggior parte dei casi) prerogativa del sesso *femminile*: «la bellezza dei viventi⁵⁷ è in larga misura la manifestazione di milioni di anni di fantasie femminili tradotte in preferenze arbitrarie, [le quali], qualora si diffondessero tramite la cultura [la *comunicazione*], potrebbero generare una conseguenza molto importante, la creazione di nuove specie» (ivi: 301). Anche senza pensare alla bellezza sbandierata da alberi e fiori, secondo il biologo e ornitologo americano Richard O. Plum «molti animali condividono con gli esseri umani l'esser *capaci di agentività estetica*» (cit. ivi: 314, enfasi aggiunta): questa *agency* estetica è una capacità che Safina definisce *profonda* (cfr. ivi: 321), talmente profonda da chiamare in causa la *fonte* stessa che *anima* tutto ciò che è vita, prende vita, dà vita, una *interiorità*.

A differenza degli enti inanimati, trattenuti da una forza "contrattiva", i soggetti animati, umani e non-umani, sarebbero l'effetto dello sprigionarsi di una forza espansiva: la *forza dello spirito*, liberata e resa *potenza di vita*, una inesauribile energia carica di un intenso desiderio di comunicarsi illimitatamente. Ne dà attestazione il *Darstellungswert*, il "valore di presentazione" delle forme

⁵⁵ Nella misura in cui la fisica della materia inorganica dovesse scoprire che c'è del movimento, apparentemente impercettibile, anche nella materia inerte, potrebbe essere messa a dura prova la convinzione, alimentata da Heidegger, per la quale la pietra sarebbe "priva di mondo" (cfr. Heidegger 1992: 438). Forse un mondo ce l'ha anche la pietra, quella grezza come quella lavorata (si pensi ai monumenti e a tutto l'immenso patrimonio archeologico e artistico), ed è forse molto meno "immoto", o immobile, di quanto si possa sospettare.

⁵⁶ «I "pergolati" creati dai maschi sono gli oggetti più elaborati costruiti da esseri non umani. Alcune specie costruiscono strutture dotate di un tetto, simili a capanne; altre creano viali bordati da mura» (Safina 2022: 285; cfr. anche Mannucci 1999: 773); per Safina, questa estetica ornitologica avrebbe una funzione seduttiva, volta a sollecitare le femmine a unirsi agli individui idealmente più prossimi alla massima *performance* specifica (cfr. Safina 2022: 286-90). Questo *ideale* sarebbe coltivato, in tutte le specie animali, dalla *femmina*, portatrice degli organi riproduttivi, e maggiormente propensa a condotte promiscue, in quanto pro-selettive. Fatte salve le dovute eccezioni di fedeltà monogamica, le preferenze nell'accoppiamento sembrano essere legate a fattori *culturali* che dipendono da qualcosa di *immateriale*, come il canto, il dialetto, un certo cromatismo, che sostanziano il corteggiamento, impegnato in maniera così sistematica da escludere il ricorso alla violenza. La stragrande maggioranza delle specie animali è troppo presa dalla necessità di conservarsi e di riprodursi, e di accudire la prole, per disperdere energie in inutili, e controproducenti, molestie o violenze.

⁵⁷ Ma, «ben oltre la sessualità, le bellezze schierate sono numerosissime. Il mondo, l'universo, evoca infiniti di bellezza per tutti in nostri sensi» (ivi: 317). Perché? Safina risponde a questa domanda con l'addurre che la bellezza sarebbe «la gratificazione che il nostro cervello ci dispensa per compiere lo sforzo di stare al mondo» (ivi: 318). La mentalità oggi dominante, alla quale Safina non è estraneo, pur dichiarandosi sinceramente affascinato dalla bellezza che cade sotto i nostri sensi, è intrisa di neuroscientismo. Preferiamo adottare un altro paradigma, che tratteggeremo nelle pagine conclusive di questo lavoro: la bellezza, forse, è riflesso dello spirito che anela a manifestarsi.

degli animali secondo il biologo tedesco Portmann, che il fisiologo, antropologo e psicologo olandese Frederik Jacobus Johannes Buytendijk chiamava, con maggior enfasi ontologica, *valore d'essere* (cfr. Portmann 2013^o: 222-223). Nella linea del discorso sin qui condotto è preferibile adottare la locuzione portmanniana, perché rende meglio l'idea di “apparizione” fenomenica, se non proprio di “rivelazione”, in cui la forma animale si risolve, senza possibili “residui” differenziali: si tratta di forme *compiute*, pur nella loro *multiformità* (quasi) esagerata di strutture e di atti (Thinès 1996: 205)⁵⁸. Trattiamo tuttavia tutta la portata della locuzione di Buytendijk, perché consente di far convergere l'idea della *Selbstdarstellung* (cfr. Portmann 2013b), dell'autopresentazione dell'animale nel suo puro apparire con l'idea dell'animale-*soggetto* (capace)⁵⁹: «il movimento espressivo presuppone infatti, per assumere tutto il suo significato, l'autonomia organica manifestata dall'*auto-presentazione*» (ivi: 204), da intendersi quale *motivo dell'elaborazione delle forme viventi*. Accogliamo da Portmann l'avvertenza che «questo genere d'indagine ci avvicina alla soglia della dicibilità» (Portmann 2013^o: 223). Ma ne condividiamo anche il mandato esplorativo, sia perché, in generale, «solo chi sa fin dove arriva quel che è accessibile presagisce la grandezza di quel che è celato» (ivi: 234), sia perché, in particolare, «è solo quando giungiamo al limite di ciò che può essere espresso scientificamente che ci si rivela la *specificità* della forma degli animali» (ivi: 234; enfasi aggiunta).

Quanto di formalmente specifico è osservabile, ma forse non dicibile, dallo scienziato (cfr. ivi: 235), negli animali sembra rispondere a un *campo morfogenetico* che rileva in modo particolare nella conformazione del *corpo* degli animali, che «va ben al di là delle necessità elementari della conservazione» (ivi: 207), il cui “valore” (*survival value*) ha sostituito, presso i neodarwinisti, il concetto di lotta per l'esistenza (cfr. Portmann 1969: 116):

«prima di qualsivoglia funzione asservita alla conservazione dell'individuo e della specie, alla vita sociale o alla difesa dai nemici, prima di qualsivoglia funzione c'è il semplice apparire, l'autopresentazione, senza cui le varie funzioni non hanno senso⁶⁰. Anche nelle forme di vita più elevate (...) la pura autopresentazione travalica gli elementi funzionali dell'apparenza fenomenica; di conseguenza, anche lo studio della forma travalica l'ambito in cui l'indagine fisiologica dimostra l'esistenza di strutture funzionali. Presupposto di una tale morfologia generale è però che l'apparenza “visibile” del vivente debba essere considerata secondo la

⁵⁸ L'“utilità” ricercata dagli animali non è esattamente quella corrispondente a un certo principio economicistico corrente: l'“eccedenza” di certe forme di relazione tra organismi, tendenti alla maggiore visibilità possibile, tradisce una massimizzazione della spinta a comunicare perché la comunicazione stessa viene perseguita come finalità meta-utilitaristica (cfr. Thinès 1996: 205-206).

⁵⁹ Il problema della *soggettività animale* – come vista “dal di fuori”, per usare un'espressione cara a Carl Friedrich von Weizsäcker – «è centrale nella biologia del comportamento» (ivi: 204).

⁶⁰ Nell'originale concezione di Portmann, e della sua “fanerologia”, che un “apparire” sia da considerarsi non legato strettamente a una funzione specifica non significa che sia privo di senso (cfr. Conte 2013: XVIII).

massima ampiezza⁶¹ e vada intesa come un modo di essere che si radica nell'incomprensibile, nell'enigma della realtà» (Portmann 2013^o: 232-233).

Lo stesso Edgar Morin ha dovuto porsi la domanda se un desiderio oscuro, inconscio, ma profondo, che giunge da tutto l'essere, «non potrebbe essere forse all'origine di tante creazioni» (Morin 2018: 78). Ma è Portmann che si arrischia a concludere che le forme viventi degli animali «manifestano un particolare modo di essere in cui si rivela – in misura diversa e in modi differenti – la loro interiorità» (Portmann 2013a: 237), un grande “mistero” che si fa intuire, nell'esperienza umana, forse solo grazie all'attività artistica, le cui produzioni attestano, come per esempio tra gli uccelli, nella lettura che ne dà Schelling, *l'impronta di una più alta vita interiore* (cfr. Schelling 2022: 242), una *tensione al superamento di sé*, in quanto «anche l'animale vuole oltrepassare se stesso: il castoro erige con *intelligenza*⁶² *quasi umana* il suo palazzo acquatico⁶³; altri animali vivono in società costituite come quelle degli uomini e intrattengono rapporti domestici paragonabili a quelli umani» (Schelling 2009: 57, enfasi aggiunta). Nelle mitologie antiche, in particolare in quella egizia (cfr. Fallo 2009: 111-116), ogni animale è segno dello spirito che vuol entrare nella natura (cfr. Schelling 1999: 219); lo “spirito animale” è solo una delle possibili figurazioni mitiche – recepite anche nella letteratura contemporanea (cfr. Pullman 2022) – dell'istanza spirituale⁶⁴, perché l'animale in quanto tale è già spirito introdotto in natura: gli animali appaiono, nella natura come nella coscienza, come un momento *necessario*, non accidentale, del processo universale (cosmogonico) e del processo teogonico (cfr. *ivi*: 268). «Il vero *essente*

⁶¹ «Un orizzonte più ampio consente di abbracciare anche ciò che è privo di funzione, ciò che pertiene all'ambito della luce, l'“apparire alla luce”» (Portmann 2013a: 231): l'ambito della luce, «in cui le cose possono per principio apparire (nel senso originario del termine [qui Portmann ha presente la derivazione etimologica del “fenomeno” da *fos*, la luce in greco], pone al fisico sempre nuove domande» (ibidem). Non solo allo studioso di fotoni, ma anche al filosofo alle prese con un'ipotesi di fisica speculativa (cfr. Schelling 2014: 75 ss.) che, proprio a partire da una interpretazione metafisica del “fenomeno” luminoso, porterebbe a pensare lo stesso universo come un “organismo”.

⁶² «Nessuno ha mai (...) ritenuto che un istinto animale, sia pure nel gruppo “socialmente” ben regolato, sia più di un comportamento adattivo» (Mazzarella 2022: 123): le prove d'intelligenza animale, specialmente quelle che deviano dal conformismo, sembrerebbero deporre a favore della tesi di un comportamento più-che-adattivo.

⁶³ C'è chi ritiene di dover scorgere nel castoro che costruisce la sua diga nient'altro che l'“anima” muta dell'istinto, non espressa a sé (cfr. *ivi*: 27), riecheggiando pregiudizi di comtiana memoria, che assegnano all'animale una condizione prigioniera dell'istintività. La presenza di un *impulso artistico*, meno istintivo che cognitivo, è registrabile non solo tra i roditori, ma anche – come osservava Jung – tra invertebrati come la Pronuba Yuccasella, o farfalla della yucca: «i fiori della yucca si aprono una notte soltanto. Da uno di questi fiori la farfalla si prende il polline (...). Poi cerca un altro fiore, ne incide l'ovaio, depone le sue uova tra le cellule ovariche della pianta, poi si posa sul pistillo e stipa la palla di polline nella sua apertura a forma di imbuto. La farfalla esegue questa complicata operazione una volta nella vita (...) la farfalla della yucca (...) deve recare in sé per così dire un'immagine di quella particolare situazione in cui il suo istinto si scatena. Questa immagine le permette di conoscere il fiore e la sua struttura» (cit. in Tagliagambe-Malinconico 2011: 40). È come se, nell'“immaginazione” di questa falena di cactus, fosse operante quella stessa *Ein-bildung* che, come capacità di in-formazione (cfr. Klein 2022: 13), procede, anche nell'artista, da un livello generativo di forme – archetipiche, in senso junghiano – che vengono poi impresse nel prodotto artistico.

⁶⁴ Nella misura in cui riflette la credenza in una *originaria omogeneità essenziale di tutti gli esseri* nella rappresentazione dei “primitivi”, l'animismo (cfr. Lévy-Bruhl 2013: 23 ss.) presenta un suo nucleo razionale, attualizzato da alcuni aspetti della moderna sensibilità ecologica, particolarmente attenta all'“alterità” animale (cfr. Sirimarco 2012: 105-119).

nell'animale, *l'animale stesso*, non è più materia, esso è un essere di tutt'altro genere, come se fosse di un altro mondo» (Schelling 2002b: 155, corsivi nel testo): nel linguaggio di Schelling, l'essente (*das Seyende*) è il soggetto dell'essere (*das Seyn*), ciò che fa essere l'essere considerato, che viene indicato, tuttavia, con un vocabolo – *Wesen* – che richiama l'“essenzialità” dell'ente, come a dire che è l'animale in generale a essere determinato, nella stessa sua essenza, da una potenza (*Macht*⁶⁵) superiore, che non è più la materia – ovverosia qualcosa di contrario a ogni movimento (cfr. *ivi*: 333) –, ma è *Geist*, spirito, qualcosa che porta in sé un principio di autoattività. Nell'animale, l'esteriorità non è più soggetto a se stessa (oggetto), perché il suo soggetto è un'interiorità, e questa è dell'ordine dello spirito, non di ciò che è materiale, “arrestato”, statico (cfr. *ibidem*).

Il soggetto animato non umano *può* diventare capace di discernimento, il soggetto animato umano *può* diventare razionale, e ragionevole, al prezzo di una difficile formazione (cfr. Bruaire 1974: 35), perché sono entrambi, ciascuno nella sua sfera di interiorità psichica, emozionale, intellettuale, un essere-di/da-spirito, di cui il diritto, con le categorie della sua dogmatica, è chiamato a sancire il riconoscimento e, con l'architettura delle sue prescrizioni, ad apprestare le opportune tutele, ai vari livelli nei quali il soggetto animato si espone quale istanza di *soggetto giuridico*⁶⁶, e *politico*: «un essere vivente [l'animale] – come Cesare Goretti scriveva nel 1928, precorrendo in solitaria i tempi di una nuova sensibilità in argomento – capace di soffrire [perché senziente] e di connettere per lo meno la causa all'effetto, dotato di una natura che non può essere che per grado diversa dalla nostra e non per essenza» (Goretti 2013: 91). Per dirla tutta: *capace di affermazione ontologica*, se è vero che la *causa*⁶⁷ è *potenza di essere*. Goretti ammetteva che

«noi non possiamo dire quale oscura intuizione l'animale abbia dei suoi rapporti con l'uomo, [ma] è altrettanto indubitabile che questi rapporti debbono avere per l'animale un qualche significato. Una certa coscienza delle finalità che esso raggiunge al contatto con l'uomo deve

⁶⁵ *Potenz* esprimerebbe la potenza come determinazione sovra-ontologica; *Macht* sembrerebbe esprimere, piuttosto, il *potere*, il poter-essere, il *possest* originario secondo Cusano.

⁶⁶ A chi obietta che l'animale non può essere considerato *soggetto di diritti* in quanto non sarebbe titolare di *doveri* da poter prendere in carico, si può rispondere che l'ordinamento giuridico non considera meno-che-soggetti il minore, l'inabile, l'interdetto, o il malato comatoso allo stadio terminale, semplicemente perché incapacitati, in parte o del tutto, quanto all'adempimento di determinati doveri; anzi, li tutela, per la verità con non poche esitazioni davanti all'insorgere di “stati vegetativi”. Goretti avvertiva, tuttavia, che un *diritto soggettivo dell'animale* «sorge precisamente in quanto noi lo facciamo in qualche modo partecipare al nostro ordinamento giuridico, sfruttandone l'attività [anche la sola presenza, come nel caso degli animali da compagnia] e la capacità lavorativa» (Goretti 2013: 93): si pensi ai cani da pastore e da guardia, da soccorso o da caccia, ai cavalli da tiro e alle bestie da soma, ai muli degli alpini; o, in campo terapeutico, alla *pet therapy*.

⁶⁷ «Come non possiamo negare all'animale in modo sia pure crepuscolare l'uso della categoria della causalità, così non possiamo escludere che l'animale, partecipando al nostro mondo, abbia un senso oscuro di quello che può essere la proprietà, l'obbligazione. Casi innumerevoli dimostrano come il cane sia custode geloso della proprietà del suo padrone e come ne compartecipi all'uso. Oscuramente deve operare in esso questa visione della realtà esteriore come cosa propria (...). È assurdo pensare che l'animale che rende un servizio al suo padrone che lo mantiene agisca soltanto istintivamente» (*ivi*: 95).

averla, e queste finalità devono pure collegarsi in un rapporto di causa ed effetto, di mezzo e di fine» (ivi: 93).

Nel romanzo *Macchine come me*, di Ian McEwan, il protagonista Charlie Friend ha fatto a pezzi il robot “di compagnia”, Adam, che aveva comprato, uno dei primi del genere. Alan Turing, che è uno dei personaggi fatti entrare in scena, così si rivolge all’improvvido umano:

«Lei non ha semplicemente rotto il suo giocattolo come un bambino viziato. Non ha solo negato la validità di un argomento importante per la certezza del diritto [aver preso a martellate una macchina “umana”]. Lei ha cercato di distruggere una vita. Adam era *un essere senziente*. Dotato di un *io*. Il modo in cui questo io è prodotto, attraverso neuroni organici, microprocessori o rete neurale basata sul DNA, ha poca importanza. Crede davvero che siamo i soli a disporre di questo dono straordinario? Lo chieda a chiunque abbia un cane» (McEwan 2019: 278; enfasi aggiunte)⁶⁸.

Argo, il cane di Ulisse che *sa* ri-conoscere il suo padrone di ritorno a Itaca, così come Bobby, il cane che frequentava il campo di prigionia tedesco per militari israeliti dove era detenuto Emmanuel Lévinas, e che *sapeva* di non dover fare discriminazione di trattamento fra esseri umani di stirpe ariana e non-ariana...(cfr. Lévinas 1976: 199-202), sono esempi, mitistorico uno, storico l’altro, che sollecitano, insieme con la generalizzata odierna sensibilizzazione alle problematiche della biosfera (cfr. Rifkin 2022), una definitiva presa di coscienza, culturale, etica, giuridica e politica, della necessità di sottrarre l’animale dall’emarginazione delle capacità del suo pensiero, che è pensiero “di cultura” tanto quanto lo è di “natura”. Riguardare questo livello dell’esperienza *vivente – formativa di mondo* – significa altresì poter riscoprire il significato, psichico e spirituale, profondo di certe qualità caratteriali che riconosciamo particolarmente eminenti, in certe donne o in certi (rari) uomini, come *un che di animale* (cfr. Schelling 1999: 268): la scaltrezza di una volpe, per esempio, o il sicuro istinto di un lupo (cfr. Rong 2015; Ferrari 2017), la proverbiale fedeltà di un cane, l’invincibile forza di un orso, l’ingegnosità di un corvo (cfr. Gee

⁶⁸ Invero, dopo Kant, l’egoità resta il fattore determinante della connotazione della soggettività umana in termini personali: «il fatto di avere tra le proprie rappresentazioni anche quella dell’Io eleva l’essere umano infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra. È questo che ne fa una *persona*» (Kant 2010: 109; corsivo nel testo). Questo argomento viene fatto valere tradizionalmente, in antropologia filosofica, come la prova della “superiorità” dell’uomo sull’animale. Anche sulla scorta delle riflessioni svolte in questo lavoro, è prudente recepire il seguente nota bene di Walter Schulz: «se si vuole mostrare che l’uomo è *sostanzialmente* superiore all’animale, bisogna muovere dal fatto che una simile dimostrazione è possibile soltanto mediante una chiara *autoriflessione* dell’uomo, un’*autoriflessione* mediante cui l’uomo definisce sé stesso come un essere a cui inerisce l’Io e che è in grado di analizzare sé stesso e l’animale. Un tale procedimento esige però che si comprenda che il tentativo di dimostrare la superiorità dell’uomo sull’animale mediante un confronto empirico è una via errata» (Schulz 1988: 179). L’errore consiste semplicemente nel fatto che non disponiamo di un’osservazione esterna dell’animale (rispetto a sé stesso, come rispetto all’uomo) documentalmente analoga a quella dell’uomo su di sé, e a quella dell’uomo rispetto all’animale.

2016: 237-254), l'astuzia di un serpente, la codardia di un coniglio, la laboriosità di un'ape o di una formica, l'elevatezza di un'aquila, la regale rapacità di un falco, l'energica vitalità di un destriero, il coraggio di quei giovani leoni che non si arresero, la feroce determinazione di una tigre, che Thomas Stearns Eliot associa alla sua profetica immagine di Cristo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Al-Khalili, Jim – McFadden, Johnjoe. 2015. *La fisica della vita. La nuova scienza della biologia quantistica*. Torino

Biedermann, Hans. 2004. *Simboli*. Milano

Bruaire, Claude. 1964. *L'affirmation de Dieu. Essai sur la logique de l'existence*. Paris

Bruaire, Claude. 1964. *Le droit de Dieu*. Paris

Celentano, Marco. 2011. *Konrad Lorenz e l'etologia contemporanea*. Milano

Cimatti, Felice. 2016. *Postfazione. Per un elogio dell'animismo*, in Marchesini, Roberto. *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*. Milano-Udine: 101-121

Colpo, Mario - Kühn, Rolf. 2006. *Animale*, in *Enciclopedia filosofica*. 1: 475-479. Milano

Conte, Pietro. 2013. *Fanerologia. Adolf Portmann tra estetica e biologia*, in Portmann, Adolf. *La forma degli animali*. Milano: IX-XXXIII

D'Agostino, Francesco. 1994. *I diritti degli animali*. «Rivista internazionale di filosofia del diritto». 1: 78-104

de Waal, Frans. 2020. *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*. Milano

Dumézil, Georges. 2020. *La religione romana arcaica*. Milano

Durand, Gilbert. 1987. *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*. Bari

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus. 2023. *Etologia della guerra*. Torino

Fallot, Jean. 2009. *Il pensiero dell'Egitto antico*. Torino

Ferrari, Anna. 2006. *Dizionario di mitologia*. Milano

Ferrari, Marco Albino. 2017. *La via del lupo*. Milano

Garetto, Roberto. 2020. *Soggettività giuridica dell'animale. Rilievi critici*, in Bilotta, Francesco – Raimondi, Fabio (cur.). *Il soggetto di diritto. Storia ed evoluzione di un concetto nel diritto privato*. Napoli: 165-178

- Gee, Henry. 2016. *La specie imprevista. Fraintendimenti sull'evoluzione umana*. Bologna
- Goretti, Cesare. 2013. *L'animale quale soggetto di diritto* (1928), in Di Lucia, Paolo (cur.). *Filosofia del diritto*. Milano: 89-99
- Graeber, David – Sahlins, Marshall. 2019. *Introduzione. Tesi sulla regalità*, in Idd. *Il potere dei re. Tra cosmologia e politica*. Milano
- Heidegger, Martin, 1992. *Concetti fondamentali della metafisica*. Genova
- Henrich, Dieter, 2020. *Metafisica e modernità*. Torino
- Henry, Michel. 1997. *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*. Brescia
- Hillman, James. 2016. *Presenze animali*. Milano
- Kant, Immanuel. 2010. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Torino
- Klein, Alessandro. 2022. *Presentazione a Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. Filosofia dell'arte*. Brescia: 7-62
- Kurzweil, Ray. 2014. *La singolarità è vicina*. Santarcangelo di Romagna
- Lacan, Jacques. 2002. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in Id. *Scritti*. I. Torino: 87-94
- Leccese, Eva. 1999. *Incapacità naturale e teoria dell'affidamento*. Napoli.
- Leccese, Eva. 2019. *Capacità e neuroscienze cognitive: dialogo per un approccio all'uomo nella sua dimensione globale*. "Politica.eu". 1: 17-50
- Lévinas, Emmanuel. 1976. *Nom d'un chien ou le droit naturel*, in Id. *Difficile liberté*. Paris
- Lévi-Strauss, Claude. 1980. *Il crudo e il cotto*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *Il totemismo oggi*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 1990. *Il concetto di struttura in etnologia*, in Id. *Antropologia strutturale*. Milano: 309-356
- Lévy-Bruhl, Lucien. 2013. *L'anima primitiva*. Torino
- Liao, Diana A.- Brecht, Katharina F. – Johnston, Melissa – Nieder, Andreas. 2022. *Recursive sequence generation in crows*. "Sciences Advances". 8
- Lombardi Vallauri, Luigi. 1990. *Teodicea e condizione animale*, in Id. *Terre*. Milano
- Lorenz, Konrad. 1985. *Natura e destino*. Milano
- Lorenz, Konrad. 1989. *L'anello di Re Salomone*. Milano

- Lorenz, Konrad. 2010. *L'etologia*. Torino
- Lorenz, Konrad. 2016. *Intervista sull'etologia* (cur. de Benoist, Alain). Milano-Udine
- Mannucci, Anna. 1999. *Gli universali nella comunicazione con gli animali*, in Lombardi Vallauri, Luigi (cur.). *Logos dell'essere Logos della norma*. Bari: 750-782
- Mantovani, Ferrando. 2016. *L'“umanità” dell'animale verso l'uomo e la “disumanità” dell'uomo verso l'animale*, in AA. VV. *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*. II. Padova: 877-891
- Marchesini, Roberto. 2016. *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*. Milano-Udine
- Mazzarella, Eugenio. 2022. *Contro Metaverso*. Milano-Udine
- McEwan, Ian. 2019. *Macchine come me*. Torino
- Mohnhaupt, Jan. 2021. *Bestiario nazista. Gli animali nel Terzo Reich*. Torino
- Montinaro, Roberta. 2020. *La questione animale e il diritto*, in Cuturi, Flavia G. (cur.). *La Natura come soggetto di diritti*. Firenze
- Morin, Edgar. 2018. *Conoscenza Ignoranza Mistero*. Milano
- Murgo, Caterina. 2020. *Animals Rights or Animals Defense? Condizione giuridica degli animali e misure possibili d'intervento*, in Bilotta, Francesco – Raimondi, Fabio (cur.). *Il soggetto di diritto. Storia ed evoluzione di un concetto nel diritto privato*. Napoli: 179-192
- Onida, Pietro Paolo. 2010. *Animali (diritti degli). Parte giuridica*, in Sgreccia, Elio – Tarantino, Antonio (dir. da). *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*. 1: 499-536
- Plessner, Helmuth. 2019. *I gradi dell'organico e l'uomo*. Torino
- Portmann, Adolf. 1969. *Le forme viventi*. Milano
- Portmann, Adolf. 1974. *Biologie und Geist*, in von Roček, Roman – Schatz, Oskar (cur.). *Philosophische Anthropologie heute*. München: 115-129
- Portmann, Adolf. 2013a. *La forma degli animali*. Milano
- Portmann, Adolf. 2013b. *L'autopresentazione come motivo della configurazione formale del vivente*, in Pinotti, Andrea – Tedesco, Salvatore (cur.). *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*. Milano: 139-172
- Proust, Joëlle. 2000. *Cognizione animale*, in: Houdé, Olivier – Kayser, Daniel – Koenig, Olivier – Proust, Joëlle – Rastier, François. *Dizionario di scienze cognitive* (cur.). Roma: 106-111
- Puglisi Allegra, Simona. 2006. *Psicologia animale e comparata*. “Enciclopedia filosofica”. 9: 9149-9151. Milano

- Pullman, Philip. 2022. *Gli animali sono i nostri spiriti guida*. “la Repubblica – Robinson”. 17/12: 9
- Ricoeur Paul. 1997. *Autonomie et vulnérabilité*. Conferenza Lincea Croce, Roma 7/2/1997, ora in Id. *La justice et le mal*, a cura di Antoine Garapon e Denis Salas. Odile Jacob. Paris: 163-184
- Ricoeur, Paul – Changeux, Jean-Pierre. 1998. *Ce qui nous fait penser la nature et la règle*. Paris
- Rifkin, Jeremy. 2022. *L'età della resilienza. Ripensare l'esistenza su una Terra che si rinaturalizza*. Milano
- Rong, Jiang. 2015. *Il totem del lupo*. Milano
- Rossi, Guido. 2000. *Il ratto delle sabine*. Milano
- Safina, Carl. 2022. *Animali non umani*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 1999. *Filosofia della mitologia*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2002a. *Il monoteismo*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2002b. *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2009. *Clara ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*. Rovereto
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2014. *L'anima del mondo*. Milano-Udine
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2016. *Sui principi sommi*. Milano
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 2022. *Filosofia dell'arte*. Brescia
- Schulz, Walter. 1988. *Le nuove vie della filosofia contemporanea. 3. Corporeità*. Genova
- Scillitani, Lorenzo. 2022. *Decisione, motivazione, imputazione. Primi elementi per una teoria generale*. “Politica.eu”. 2: 46-84
- Scruton, Roger. 2008. *Gli animali hanno diritti?* Milano
- Searle, John. 2019. *Il mistero della realtà*. Milano
- Searle, John. 2023. *Ontologia sociale: alcuni principi fondamentali* (2006), in *Intelligenza artificiale e pensiero umano. Filosofia per un tempo nuovo*. Roma
- Sirimarco, Mario. 2012. *Percorsi di filosofia della crisi ecologica*. Roma
- Stanzione Pasquale. 2010. *Capacità. I. Diritto privato*, in *Enciclopedia giuridica*. Roma. 1-24
- Svendsen, Lars. 2020. *Filosofia per amanti degli animali*. Milano

Tagliagambe, Silvano – Malinconico, Angelo. 2011. *Pauli e Jung. Un confronto su materia e psiche*. Milano

Tallacchini, Mariachiara. 2006. *Diritti degli animali*, in *Enciclopedia filosofica*. 1: 479. Milano

Thinès, Georges. 1996. *La forme animale selon Buytendijk et Portmann*. “Études phénoménologiques”. 23-24: 195-207

La protezione internazionale delle specie viventi

International Protection of Living Species

di Matteo Luigi Napolitano

Abstract: La protezione delle specie viventi è possibile soltanto attraverso un approccio interdisciplinare e che consideri i vari aspetti dei compiti spettanti alla comunità umana.

Il saggio analizza le problematiche connesse all'agricoltura e alla zootecnia intensive, al rapporto tra la comunità internazionale e le specie viventi, ed esplora quei vuoti di azione e di normazione derivanti dalle specie viventi che non ancora trovano efficace protezione.

L'invito è quello di accrescere lo studio "polimatico" di questi problemi per giungere a un'efficace protezione delle specie viventi attraverso una consapevolezza individuale e internazionale.

Abstract: The protection of living species is only possible through an interdisciplinary approach that considers the various aspects of the tasks incumbent on the human community.

The essay analyses issues related to intensive agriculture and animal husbandry, the relationship between the international community and living species. It focuses upon those gaps in action and regulation arising from living species not yet effectively protected.

The call is to increase a "polymathic" approach in studying these problems in order to achieve effective protection of living species through individual and international awareness.

Parole chiave: diritto internazionale - natura - Nazioni Unite - protezione internazionale - specie viventi

Key words: international law - international protection - living species - United Nations - wildlife

La protezione internazionale delle specie viventi

Perché un *étranger aux affaires* come chi scrive, che è parecchio “non addetto ai lavori”, accetta di farsi coinvolgere in un convegno e in una pubblicazione di atti su una materia, le relazioni interspecie, di cui è ovviamente a digiuno quanto a conoscenze specifiche? Fondamentalmente per due ragioni.

La prima: il simposio da cui scaturisce la presente relazione presuppone e impone un approccio “polimatico”, un atteggiamento che lo scrittore milanese Giorgio De Simone avrebbe definito da “armonista” dello scibile. Se ci si pensa, nulla appare ormai più limitato di un approccio specialistico. Lo specialista, disse un celebre scrittore, è colui che sa sempre di più su sempre di meno, fino a sapere tutto su niente. Il simposio che ha dato origine a questo scritto si è rivelato invece l’esatto contrario: un convegno, come dicevamo, “polimatico”, che ha consentito di allargare le vedute su quegli altri mondi da cui si osserva il rapporto tra l’uomo e le altre specie viventi. La sfida era dunque molto stimolante.

La seconda ragione del coinvolgimento in questa “avventura” risiede nel fatto che chi scrive è felice titolare di fauna domestica, nella fattispecie di un cane e di un gatto, Luna e Richard, “armocromatici” nel manto, e che hanno imparano dal loro quotidiano rapporto quotidiano a compenetrarsi, scambiandosi persino alcuni codici e linguaggi per comunicare con gli umani coabitanti. Studiare un tema così affascinante come la comunicazione interspecifica non poteva dunque che migliorare il mio rapporto con le otto zampe che animano la casa.

Al di là di tutto questo scherzoso *incipit*, il contributo che vado a proporre è il frutto di un piccolo arricchimento personale; e di ciò tengo a ringraziare i Colleghi che mi hanno rivolto il gentile invito a partecipare alla Conferenza da cui questo scritto deriva.

1. Il valore di una balena

Due milioni di dollari. È questo il valore di una grande balena, calcolato nel 2019 dai ricercatori del Fondo Monetario Internazionale. Perché “monetizzare” una balena? Il valore attribuito a ogni esemplare di questo cetaceo è stato calcolato in base al contributo della specie al PIL mondiale: sotto forma di incremento dell’“ecoturismo” e in base alla quantità di anidride carbonica che ogni balena può catturare.

Non a caso, lo studio del Fondo Monetario Internazionale è stato pubblicato nella serie *Finance&Development* dell’Organizzazione. Secondo lo studio, le balene sarebbero la *low-cost solution* per la salvaguardia dell’ecosistema planetario. Esse sarebbero in grado di assorbire anidride carbonica come quattro foreste amazzoniche; questo perché assorbirebbero con il loro respiro il 40% di tutta l’anidride carbonica prodotta nel mondo, per un totale di 37 miliardi di

tonnellate di CO₂. Per ottenere un simile risultato, dovrebbero essere piantati 1.700 miliardi di alberi (cioè quattro foreste amazzoniche). La soluzione a basso costo risiederebbe quindi nell'incremento della popolazione delle balene.

Ecco quindi che alcune organizzazioni internazionali hanno varato programmi per la riduzione di emissioni e contro la deforestazione, basate appunto sulla popolazione di questi cetacei. Potrebbe essere questa la svolta nella lotta al cambiamento climatico.

«Il potenziale di cattura del carbonio delle balene è davvero sorprendente – si legge in questo studio –. Le balene accumulano carbonio nel loro corpo durante la loro lunga vita. Quando muoiono, affondano sul fondo dell'oceano. Ogni grande balena cattura in media 33 tonnellate di CO₂, sottraendo anidride carbonica all'atmosfera per secoli». Se si considera che un albero, lungo tutta la sua vita assorbe al massimo 48 libbre di anidride carbonica l'anno, si capisce l'enorme differenza e la nuova sfida che si apre agli ecologisti. Ripopolare i mari di balene, dopo decenni di caccia industriale contro questi cetacei, potrebbe essere la regola aurea. «Alcune specie, come le balenottere azzurre, sono ridotte al 3% della loro primitiva popolazione. Quindi, i benefici derivanti dai servizi ecosistemici offertici dalle balene per la nostra sopravvivenza sono di molto inferiori a quelli che potrebbero essere. Ma questo è solo l'inizio della storia» (Chami *et alii* 2019: 34-35).

Il fenomeno è stato definito *Whale Pumping*. Ovunque si trovino le balene, i più grandi esseri viventi sulla terra, si trovano anche popolazioni di alcune fra le più piccole specie esistenti: ossia il fitoplancton. Il fitoplancton contribuisce ad assicurare almeno il 50% per cento di tutto l'ossigeno della nostra atmosfera, catturando 37 miliardi di tonnellate di anidride carbonica; secondo una stima, trattasi del 40% di tutta l'anidride carbonica prodotta dall'uomo. Per fare un paragone, è l'equivalente dell'anidride carbonica che sarebbe catturata da 1,7 trilioni di alberi.

Ma qual è il ruolo delle balene? Esse «portano in superficie minerali fermi in profondità e li muovono nei mari». Sono questi minerali a sviluppare il fitoplancton, «che risucchia anidride carbonica: secondo i biologi, il plancton è tanto più abbondante, quante più balene ci sono nei dintorni»¹.

Ed ecco il punto che gli analisti del Fondo Monetario Internazionale hanno evidenziato.

«Se alle balene fosse consentito di ritornare al numero di 4-5 milioni di esemplari, dai poco più di 1,3 milioni attuali, potrebbe aumentare in modo significativo la quantità di fitoplancton negli oceani e il carbonio che esso cattura catturano ogni anno. Come minimo, anche un aumento dell'1% per cento nella produzione di fitoplancton grazie all'attività delle balene catturerebbe centinaia di milioni di tonnellate di CO₂ in più all'anno; pari all'improvvisa comparsa di 2

¹ https://www.agi.it/scienza/balene_c02_anidride_carbonica-6279403/news/2019-10-02/

miliardi di alberi adulti. Immaginate l'impatto nell'arco della vita media di una balena, di oltre sessant'anni» (Chami *et alii* 2019: 36).

Il problema risiede nel fatto che, pur essendosi drasticamente ridotta la pratica della caccia alla balena per fini lucrativi, i rischi per questi cetacei non sono finiti: urti con le chiglie delle navi, cattura in reti da pesca, plastica in mare, inquinamento acustico. Se molte specie di cetacei lentamente si riprendono da tutti questi traumi, molte altre soccombono. «Una maggiore protezione delle balene dai pericoli causati dall'uomo porterebbe benefici all'uomo, al pianeta e, naturalmente, alle balene stesse» (ibidem).

Attribuire a un essere vivente un valore monetario che rifletta la sua utilità per gli esseri umani è intesa come una misura di conservazione: se agli attori vengono fornite informazioni accurate sul valore della natura e su ciò che si perde quando viene distrutta, il mercato proteggerà attivamente i sistemi viventi cui attribuisce un valore; e lo farà nel modo economicamente più efficiente. O almeno così dice la logica.

Ma scomporre il vasto mondo naturale in unità a cui assegnare un valore monetario è compito monumentale. Anche perché il processo, per essere spedito, richiede semplificazioni radicali che si tramutano in giudizi di valore, per non parlare del fatto che non si tiene conto dell'interconnessione intrinseca dei sistemi presenti sul pianeta. Il recente caso degli orsi sloveni “traslati” in Trentino, con le tragiche conseguenze che abbiamo letto nelle cronache, è un valido esempio.

Va poi considerato che la specie umana si tiene sempre aperta la possibilità di un *trading-off* speculativo, che mette il benessere a breve termine su un piatto e il rischio di estinzione delle specie sull'altro. E se alla fine il mercato decidesse che per l'umanità sarebbe antieconomico “tesaurizzare” due milioni di dollari per ogni balena, a fronte di sistemi di tutela ambientale che, anche se attuati con tecnologie ad alto costo, sarebbero più produttivi e convenienti in un prevedibile futuro? (Aylett 2022: 2163-2164)².

2. Effetti dell'espansione dell'agricoltura nelle aree equatoriali

L'espansione dell'agricoltura nelle aree equatoriali, territori quasi sempre appartenenti a Paesi in via sviluppo, ha prodotto innegabilmente una frammentazione e riduzione degli habitat per la fauna selvatica. Tutto ciò è stato accompagnato da una serie di problematiche di adattamento della fauna ai margini delle aree protette. La fauna in queste aree confinanti con i terreni a coltivazione

² Per ulteriori approfondimenti: Plourde, Lehoux, Johnson, Perrin, Lesage 2019. 5 : 667-685; Sorochan, Plourde, Morse, Pepin, Runge, Thompson, Johnson 2019. 41 : 687-708. Nonché: D'Agostino, Degradi, Santinelli, Norma, Sastre, Dans, Hoffmeyer 2018: 45-57.

intensiva è stata spesso esposta a malattie e alla contaminazione da prodotti agro-chimici. È stato rilevato che la reazione a questi scompensi è stata diversa a seconda del sesso e delle specie interessate. Gli scimpanzé, per esempio, hanno mostrato una grande flessibilità e adattabilità ai cambiamenti derivanti dall'azione umana (Couturier 2022).

3. La comunità internazionale e le specie viventi

La Convenzione sulle Specie Migratorie (detta anche Convenzione di Bonn: d'ora in poi CMS) ha accolto formalmente, a partire dal 1° giugno 2012, lo Zimbabwe come 117° Stato-membro, e il 1° gennaio 2023 lo Swaziland come 118°.

Dopo la decima Conferenza delle Parti (d'ora in poi: COP) della CMS, tenutasi nel novembre 2011, le istituzioni centrali della Convenzione hanno vissuto un periodo relativamente tranquillo; le principali attività si sono svolte pensando anzitutto alla preparazione della COP-11, alla fine del 2014. Una serie di ulteriori sviluppi si sono verificati in relazione a particolari specie animali, dopo aver identificato, dalla precedente COP, le specie che necessitavano di un'azione prioritaria.

Nel gennaio 2012, la manta gigante è stata così inserita fra le specie che meritano un piano d'azione globale. Si è prodotto anche un grande lavoro in favore della tutela della pecora di montagna *Argali*, anch'essa elencata per la prima volta nell'Appendice I, l'"anagrafe" della Convenzione sulle Specie Migratorie aggiornata nel 2011. Alla *Argali* è stata dedicata anche una serie di *workshop* tenuti nel corso di quell'anno, onde sviluppare un vero e proprio piano d'azione di tutela internazionale.

Nel frattempo, nel gennaio 2012 è stata istituita una *task-force* di esperti per la tutela del falco di *Sakar*, al fine di sviluppare un piano d'azione globale e un sistema di monitoraggio per questa specie, anch'essa inserita nel 2011 nell'Appendice I della Convenzione di Bonn.

Nel febbraio 2012 si è invece tenuto in Niger il terzo incontro del "Progetto Antilopi sahelosahariane", incentrato sulla lotta al bracconaggio, sulla sensibilizzazione educativa e sulla creazione di aree protette. L'incontro ha coinciso con la presentazione, da parte del Niger, di un nuovo importante parco nazionale, volto principalmente a proteggere le specie migratorie secondo i dettami della Convenzione di Bonn.

Nel maggio 2013 è stato convocato un *workshop* tecnico sui problemi dell'avvelenamento degli uccelli migratori, nell'ambito di una serie di attività commissionate a questo proposito dalla Conferenza delle Parti, in concomitanza con un esame complessivo della questione, a cura di alcuni strumenti sussidiari della Convenzione sulle specie migratorie.

Nel settembre 2012 era stato anche avviato un progetto biennale per migliorare il coinvolgimento delle parti interessate della CMS relativamente all'Antilope Saiga; l'anno dopo è stato sviluppato e

lanciato un apposito “Centro Risorse per la Saiga”. Sempre nel 2013 è stata intrapresa dalla Convenzione di Bonn un'ampia revisione della distribuzione della popolazione dei fenicotteri andini, con particolare riferimento al Perù (Caddell 2013).

4. Commercio internazionale e fauna selvatica

Inutile negarlo. Il commercio internazionale di fauna selvatica (specialmente tropicale) è uno dei principali fattori di estinzione delle specie: un rischio ambientale che produce effetti sui modelli di commercio, a loro volta influenzati e forgiati dalla geopolitica.

Esistono modelli geopolitici che sono in grado di combinare insieme la forza economica delle barriere commerciali internazionali e la forza politica delle leggi nazionali di quei Paesi che forniscono, o che richiedono, fauna selvatica.

Circa un milione di specie rischia l'estinzione a causa dei cambiamenti nell'uso del suolo e del mare, del prelievo, delle invasioni, dell'inquinamento e dei cambiamenti climatici. Per scongiurare questa crisi ambientale globale, sono necessarie politiche coordinate a livello internazionale. Tuttavia, il coordinamento sta diventando difficile in quanto l'ordine sociopolitico che domina il mondo dalla fine della Seconda guerra mondiale viene messo sempre di più in discussione.

Dagli anni Cinquanta ai primi anni Duemila gli accordi di libero scambio, uniti al vertiginoso movimento dei capitali internazionali e ai progressi tecnologici, hanno portato a una crescita senza precedenti sia del prodotto interno lordo sia del commercio globale, in coincidenza con l'emergere di nuove classi medie nelle regioni in via di sviluppo. Ma la globalizzazione non ha portato gli effetti sperati; anzi ha provocato un diffuso malcontento per gli scarsi risultati socioeconomici; e ha contribuito all'emergere di movimenti politici nazionalisti e populistici, all'aumento delle tensioni militari, alle perturbazioni economiche e commerciali e al mutamento dei contesti interni e delle relazioni internazionali.

Ora, tutti questi cambiamenti stanno conducendo a un diverso ordine globale (Friedman 2009), compromettendo politiche ambientali che ormai appaiono fondamentali per gli Stati, le organizzazioni e le comunità umane. Sebbene l'impatto provocato dal degrado del territorio, dalla deforestazione e dai cambiamenti climatici sia stato spesso analizzato insieme all'impatto sulla biodiversità (ad esempio, Hof *et alii* 2013), gli effetti dei cambiamenti geopolitici sono raramente esaminati quando si tratta di proiettarsi nelle sfide per la conservazione della biodiversità.

Il commercio di animali, di beni di lusso e di medicinali è ormai divenuta, secondo alcuni, un'attività economica estremamente redditizia; miliardi di organismi viventi o di loro derivati vengono scambiati ogni anno in tutto il mondo (Karesh *et alii*. 2005: 1000-1002; United Nations

Environment Programme 2016; Sean Maxwell *et alii.* 2016: 143-145)³. Occorre sapere che questo mercato è uno dei principali motori che accelera l'estinzione dei vertebrati e quelle invasioni biologiche (Tella e Carrete 2008: 11-12; Essl *et alii.* 2015: 1069-1098; Cardador e Blackburn 2019: 1189-1199), che spesso sono il vettore di nuove malattie (Lycett *et alii.* 2019; Wacharapluesadee *et alii.* 2021), modificando i processi ecosistemici (Brondizio *et alii.* 2021) e riducendo il valore della terra e dell'acqua per il sostentamento delle specie e per le attività umane (McNeely 2001; Vilà 2010).

Il commercio globale, il cambiamento dell'uso del suolo e i cambiamenti climatici sono, com'è noto, fattori di declino delle popolazioni native e vettore di pandemie. Anche gli aspetti sociali, come la politica internazionale, la governance, la legislazione, lo stile di vita, le norme sociali e lo sviluppo tecnologico hanno enorme influenza (cfr. Perrings *et alii.* 2005; Lockwood *et alii.* 2019); ma fino a poco tempo fa tutti questi elementi erano assai poco considerati nel valutare i rischi futuri per la conservazione delle specie (Lenzner *et alii.* 2019; Roura-Pascual *et alii.* 2021).

Sebbene siano difficili da quantificare, le inferenze sui futuri modelli commerciali sono necessarie per anticipare i rischi futuri di impoverimento delle specie e di “invasione biologica”. In passato, il commercio era limitato dalla geografia e quindi aveva un grado di prevedibilità relativamente alto. In un mondo ormai globalizzato, in cui le barriere al commercio sono geopolitiche più che geografiche, le analisi sul commercio richiedono la comprensione dei fattori socioeconomici, per esempio di come agiscono sia i Paesi fornitori sia quelli richiedenti. Pertanto, per prevedere i futuri rischi di conservazione e di “bio-invasione”, è necessario considerare attentamente gli scenari geopolitici.

5. Le specie “straniere” non hanno protezione nazionale. La protezione nazionale interferisce con quella internazionale

Quasi il 30% delle specie attualmente elencate nell'*Endangered Species Act* (ESA) statunitense non vive né migra negli Stati Uniti, o nei territori sotto la loro giurisdizione. Di conseguenza, molte delle protezioni previste dall'ESA (per esempio: i piani di recupero delle specie; l'obbligo di consultazione federale) non sono applicate a questi animali “stranieri”. La sovrapposizione tra l'ESA e le altre legislazioni internazionali ha poi creato quello che è stato definito di recente come un mosaico idiosincratico di tutele per le specie straniere minacciate; mosaico ulteriormente complicato dalle sentenze dei tribunali che influenzano il funzionamento delle leggi. Ecologi e

³ United Nations Environment Programme, *The rise of environmental crime: A growing threat to natural resources peace, development and security*, New York, 2016, <https://wedocs.unep.org/20.500.11822/7662>.

biologi della conservazione devono quindi barcamenarsi fra complicate questioni legali connesse proprio all'ambito di applicazione dell'ESA (Foley *et alii* 2017).

6. Guerra selvaggia e fauna selvatica. Conflittualità, relazioni internazionali e specie viventi a rischio.

Lo *Spermophilus citellus* è uno sciuride (ossia un roditore) di medie dimensioni, comunemente chiamato “scoiattolo di terra europeo”. La specie abita le praterie dell'Europa centrale e sudorientale, in una fascia che va dalle steppe a erba corta ai frutteti; dal livello del mare a un'altitudine di 2.500 metri.

Questi scoiattoli vivono in colonie e costruiscono tane utilizzate per il letargo, la riproduzione, il rifugio e il riposo. A causa del grave declino in molte zone della sua area di riproduzione, la specie è stata classificata come “vulnerabile” dall'Unione Internazionale per la Conservazione della Natura e delle Risorse Naturali. È inoltre una specie protetta dalla Convenzione di Berna (Appendice II) e dalla Direttiva Habitat e Specie dell'Unione Europea (Allegati II e IV).

In che misura la conflittualità internazionale (per esempio, l'attuale guerra in Ucraina) è suscettibile di influenzare la sopravvivenza o, meglio, di provocare la distruzione di questa specie? (Ramos-Lara *et alii* 2014).

Citare “l'artista della guerra” Carl von Clausewitz in un convegno sui rapporti tra le specie potrebbe sembrare insolito, soprattutto se lo citiamo in nome della protezione della fauna selvatica. Ma le intuizioni di Clausewitz sulla natura della guerra forniscono una prospettiva unica in un'area che probabilmente pone questioni morali più complesse di quelle relative alla responsabilità di proteggere gli esseri umani.

In un mondo in cui appare sempre più pericoloso dedicarsi alla conservazione della fauna selvatica, si possono e si devono esaminare molte questioni legate ai legittimi diritti di sovranità, soprattutto nei Paesi in via di sviluppo. I proventi ricavati dal commercio della fauna selvatica hanno infatti alimentato problemi connessi alla sicurezza nazionale dei Paesi più deboli e instabili: come la corruzione, l'insurrezione sub-statale e l'illegalità onnipresente negli apparati dello Stato (Humphreys e Smith 2011).

Anche a causa delle complicazioni internazionali, la mercificazione e lo sfruttamento della fauna selvatica è attualmente uno dei maggiori fattori di rischio di estinzione dei vertebrati. Alcune questioni impediscono un commercio che sia “sostenibile”. Considerando le crescenti esigenze dell'umanità nei confronti del mondo naturale, ci si deve chiedere se molti aspetti del commercio della fauna selvatica possano essere compatibili con gli standard internazionali che tutelano la biodiversità per il benessere del mondo animale.

Troppi elementi del commercio faunistico, nella sua forma attuale, sono insostenibili, sia per la fauna selvatica sia per la sostenibilità delle procedure con cui ciò viene fatto. L'onere di dimostrare che il commercio della fauna selvatica è qualcosa di sostenibile, che è umano e che è sicuro (anche con riguardo al rischio di malattie e di pandemie) spetta ai commercianti, e non ai “conservatori” delle specie. È quindi necessaria un'ampia accettazione di un piano di responsabilità ed è, in ultima analisi, indispensabile un diffuso mutamento delle condotte sino ad ora invalse (Macdonald *et alii* 2021).

7. L'oceano “amniotico”

L'alto mare è fondamentale per la vita sulla Terra. Costituisce oltre il 50% della superficie del pianeta e oltre il 90% del volume abitabile. Si continuano a scoprire sorprendenti forme di vita proprio nelle profondità marine. Ma questa ricca biodiversità si trova a dover affrontare una serie di minacce: dall'acidificazione degli oceani dovuta ai cambiamenti climatici, all'inquinamento, alla pesca a strascico in acque profonde e alla pesca che supera le quote consentite. A quest'agenda è stato aggiunto il calo dei livelli di ossigeno nell'ambiente marino.

Uno studio del febbraio 2016, pubblicato su “Global Biogeochemical Cycles”, ha svelato un numero crescente di zone in cui l'ossigeno è al minimo tollerabile per le specie marine viventi. Si tratta di aree che registrano infatti una significativa riduzione della vita marina. Un altro documento del 2016, che in verità si attendeva da anni, è stato pubblicato sulle “Conservation Letters”. In questo documento si chiede alla comunità internazionale di portare le aree protette marine a un minimo del 30% dell'area totale degli oceani.

Queste e altre circostanze stanno a dimostrare che il sistema oceanico globale svolge un ruolo-chiave nel mitigare i cambiamenti climatici, dato che i mari hanno un'immensa capacità naturale di assorbire il calore e l'anidride carbonica.

L'alto mare per il diritto internazionale è l'area internazionale al di là delle zone economiche esclusive, oltre le 200 miglia dalla costa; prima del limite di quest'area, la giurisdizione legale spetta alle nazioni costiere. Ma chi fa e che cosa, in alto mare? Decidere come conservare e gestire in modo sostenibile la biodiversità in questa zona è da tempo una sfida.

Gli analisti sperano che le discussioni in corso per la stipula di un trattato supplementare sulla “biodiversità”, da aggiungere alla Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare, firmata a Montego Bay nel 1982, possano suggerire una via di uscita per proteggere le specie e gli habitat in queste aree. Una Risoluzione dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite del 2015, la 69/292, ha istituito un processo per costruire uno strumento internazionale che sia giuridicamente vincolante (ILBI), appunto finalizzato alla protezione della biodiversità nelle aree al di fuori della giurisdizione

nazionale. Tale Risoluzione ha costituito un Comitato preparatorio (PrepCom) che ha il compito di riunirsi ogni due anni per sviluppare raccomandazioni sostanziali per l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite.

La prima valutazione mondiale sullo stato degli oceani, pubblicata dalle Nazioni Unite nel 2015, ha rilevato che molti attori globali si concentrano su interessi settoriali assai ristretti piuttosto che su un'aperta e franca cooperazione internazionale. «Senza un quadro solido in cui lavorare, [le parti interessate] potrebbero non prendere in considerazione i modi in cui le loro decisioni e azioni interagiscono con quelle degli altri» hanno rilevato gli autori della valutazione⁴.

La prima riunione della PrepCom, tenutasi nell'aprile del 2015, ha identificato le questioni centrali: come gestire in un contesto internazionale le valutazioni d'impatto ambientale, le risorse genetiche marine e le aree marine protette dell'alto mare, compreso il ruolo delle autorità oceaniche esistenti, come le organizzazioni regionali di gestione della pesca. La seconda riunione della Commissione Preparatoria si è tenuta a settembre, mentre altre due sono state calendarizzate per il 2017.

La PrepCom avrebbe presentato le sue raccomandazioni all'Assemblea generale delle Nazioni Unite. «Per me è entusiasmante la realizzazione di un percorso di oltre 10 anni per cercare di sensibilizzare le Nazioni Unite, la Convenzione sulla Diversità Biologica e l'Organizzazione per l'Alimentazione e l'Agricoltura sull'importanza di queste questioni relative agli oceani, in ogni luogo possibile», ha detto Kristina Gjerde, consulente *senior* per l'alto mare dell'Unione Internazionale per la Conservazione della Natura. «La discussione sulla biodiversità in alto mare è ormai centralizzata; è un punto fermo nel firmamento del diritto internazionale e i governi la stanno prendendo molto sul serio».

Che la questione della biodiversità in alto mare venga presa molto sul serio dagli attori internazionali è auspicabile. Fin da subito si sono poste basi adeguate, di cui vi è ampia traccia nel rapporto finale del PrepCom:

«L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite può accettare di avviare un comitato intergovernativo di negoziazione, che potrà poi concludere rapidamente il proprio lavoro entro il 2018» (Blaustein 2016: 714).

Si temeva tuttavia già dal principio che l'accordo potesse essere così vago, ossia annacquato e compromesso da tali e tanti contrastanti interessi, da non essere abbastanza forte da proteggere la biodiversità d'alto mare (ivi: 714 ss.)

⁴ United Nations Division for Ocean Affairs and the Law of the Sea, *First World Ocean Assessment (WOA I)*, <https://www.un.org/regularprocess/content/first-world-ocean-assessment>

Tali interessi contrastanti possono anche comprendersi. Ma una necessaria loro composizione è doverosa. A meno di non volersi accontentare del risultato “Gardaland”, restituito da Google digitando nella *query mask* la parola “Sealife”...

8. La “Seabird Directive”

Le specie di uccelli marini che popolano le acque costiere degli Stati membri dell’Unione Europea hanno bisogno di protezione dagli effetti delle attività umane. La direttiva comunitaria sugli uccelli selvatici (*Seabird Directive*), attraverso il meccanismo delle “zone di protezione speciale” (ZPS), fornisce potenzialmente una tale protezione. Nelle loro zone economiche esclusive (ZEE) e sulle loro piattaforme continentali, gli Stati membri costieri hanno la giurisdizione necessaria per proteggere e per preservare l’ambiente marino; e hanno anche il diritto sovrano di conservare le “risorse naturali”.

Supponendo che la *Bird Directive* abbia la naturale portata geografica, si dovrebbe chiedere agli Stati membri di attuare tutta questa serie di poteri che hanno il dovere di esercitare⁵. Il fatto che il diritto sovrano di conservazione sia o no un potere conferito e delegato dalla Direttiva è una questione piuttosto “liquida”. Sulla forza cogente della Direttiva si possono quindi avanzare forti riserve, senza un dichiarato e codificato impegno contratto da ciascuno degli Stati costieri membri dell’Unione Europea.

Per contro, la giurisdizione in materia di protezione e di conservazione è chiaramente un potere che la Direttiva potrebbe riservare alle istituzioni europee. La portata di questa giurisdizione è a prima vista limitata dalla Parte XII della Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare. Tuttavia, questa limitazione è attenuata dalla prassi degli Stati. Infine, a fronte di Zone di Protezione Speciale istituite al di là del mare territoriale, dovrebbero trovare compiuta definizione anche le procedure di gestione della pesca e delle altre attività economiche umane (Owen 2001).

9. Il Covid delle specie animali

Il Covid-19 ha messo in luce gravi carenze nell’attuale quadro normativo a tutela della salute degli animali selvatici e, di conseguenza, della salute umana. Come sottolineato dall’Organizzazione mondiale per la salute animale (OIE), la sanità e il benessere degli animali sono inestricabilmente legati. Non esiste tuttavia un accordo internazionale per promuovere il benessere degli animali: né la Convenzione sul commercio internazionale delle specie di flora e

⁵ Direttiva 79/409/EEC. Varata nel 1979, è stata emendata nel 2009 (Direttiva 2009/147/EC) – changes were made to Annex II part B due to the accession of new Member States. See a summary of the Birds Directive and related acts.

fauna selvatiche minacciate di estinzione; né la Convenzione sulla biodiversità affrontano adeguatamente il benessere delle specie che pure intendono conservare.

Se l'OIE fornisce indicazioni sugli standard di salute e di benessere degli animali per le specie agricole comuni, essa fornisce tuttavia indicazioni assai limitate per l'allevamento di specie selvatiche. Come sappiamo, l'industria cinese dell'allevamento di animali selvatici è stata collegata alla diffusione del Covid-19. Ad oggi, tuttavia, la Cina ha introdotto pochi controlli nazionali a tutela della salute degli animali selvatici, allevati per il consumo umano. In seguito al Covid-19, è quindi necessario porre rimedio a queste omissioni e fornire adeguate garanzie per assicurare la salute e il benessere degli animali e per tutelare la salute pubblica (Whitfort 2021).

10. Conservare la fauna selvatica in Afghanistan

I progetti di conservazione nelle zone di conflitto hanno caratteristiche tutte particolari, in cui si fondono obiettivi di sviluppo e obiettivi di conservazione. La reazione che ci si deve aspettare ogni qual volta si tocchi lo strano argomento della protezione della fauna selvatica in un Paese come l'Afghanistan è di norma la seguente: «Conservare la fauna selvatica in Afghanistan?»

All'inizio, l'idea sembrava strana, forse anche assurda. L'Afghanistan? Un paesaggio depauperato, in gran parte privo di fauna selvatica degna di essere salvata. E poi: date le numerose sfide che l'Afghanistan deve affrontare da qui a un imprevedibile futuro, la conservazione non è forse una distrazione dalla missione principale di stabilizzazione del Paese?

Sorprendentemente, l'Afghanistan possiede invece una vasta gamma di specie faunistiche, in combinazioni uniche, grazie alla sua posizione unica nel mondo. Inoltre, invece di essere un lusso, la conservazione della biodiversità potrebbe contribuire alla missione di stabilizzazione. Infatti, i progetti di conservazione in Congo, nel Sudan meridionale e in molte altre zone di conflitto sono stati utilizzati per sviluppare la società civile e assicurare a quelle comunità opportunità economiche sostenibili.

L'Afghanistan è solo un esempio di questa tendenza. Punto di passaggio sulla Via della Seta, l'Afghanistan ha una lunga storia come crocevia culturale tra Oriente e Occidente. Ha una storia ancora più lunga come crocevia biologico. L'Afghanistan si trova all'intersezione di tre regni biogeografici del mondo: le bio-regioni paleartica, indomalese e afrotropica. Le tigri dell'Asia orientale e i ghepardi dell'Africa facevano parte del "biota" afgano fino a poco tempo fa. E, sebbene siano scomparse dall'Afghanistan nel XX secolo, rimangono in quel Paese altre nove specie di felini da salvare: più del doppio delle specie feline presenti negli Stati Uniti e in Canada messe insieme, in un'area grande circa un venticinquesimo degli Stati Uniti (Smallwood 2011).

11. Il diritto internazionale: troppo umano per le altre specie viventi

Dai tempi di Rousseau, di Hobbes e di Locke, fino alla Carta delle Nazioni Unite, lo Stato sovrano ha sempre costituito il fulcro dell'ordine politico e del diritto. Tuttavia, per quanto ci troviamo oggi in pieno periodo di "antropocene", non siamo riusciti ad affrontare il pericoloso intreccio fra l'umanità e i sistemi ecologici del pianeta Terra.

Attraverso un'analisi critica di ciò che consideriamo comunemente una "risorsa naturale", si è scoperto che i testi fondanti del diritto internazionale dell'ambiente conservano un'impronta umanistico-statalista; essi sostengono contemporaneamente il potere geopolitico dello Stato, per facilitare l'appropriazione di tutto ciò che è vivente ma non umano; inoltre quei testi mutuano concetti tratti dalla metafisica moderna del dominio umano sulla natura, travasandola come diritto consuetudinario internazionale.

Tutto ciò chiude la strada a un sistema che arrechi maggiori speranze per una governance ecologica globale, che sia basata sul diritto naturale, valorizzi la biosfera come un ricco insieme, attivo e comunicativo, e soprattutto fondamentale per la sopravvivenza della Terra e sulla Terra (Burke 2019).

Nonostante il continuo processo di disconoscimento dell'ordine giuridico internazionale di matrice liberale, la maggior parte dei giuristi internazionali non ha ancora abbandonato il vocabolario liberale per re-inventare un nuovo ordine. Il disordine del diritto internazionale comprende un processo di discernimento, di profonda riflessione. Attraverso questo processo, le norme, le convenzioni e i principi sono sempre riferiti a una molteplicità di ordini spazio-temporali.

Gli studiosi che si occupano di disordine giuridico internazionale cercano di comprendere il modo in cui le persone o le cose entrano in relazione reciproca. Come si determina l'"ordine" di un sistema, come si ottiene un tale risultato? Quale sequenza, modello o metodo stiamo imponendo; e come ciò influisce su una qualsiasi caratterizzazione dell'ordine "legale"? Quale conoscenza è inclusa, quale ne è esclusa, e perché?

L'analisi, tuttavia, non si ferma qui. Le ulteriori domande da porsi sono: come cambia la concezione dell'ordinamento giuridico che rimane centrale nella pratica del diritto internazionale? E come potremmo iniziare a concettualizzare in modo diverso ordinamento e pratica internazionali? (Staggs Kelsall 2022).

12. La sovranità della Natura

I recenti studi post-moderni sulle relazioni internazionali minacciano di compromettere gli sforzi di protezione dell'ambiente, che riguarda fundamentalmente la conservazione e il mantenimento della natura. Si tratta di salvaguardare la qualità dell'aria, dell'acqua, del suolo e delle altre specie

della Terra. I critici post-moderni hanno dimostrato che la “natura” non è semplicemente un dato oggetto fisico, ma anche una costruzione sociale, un’entità che assume il proprio significato all'interno di vari contesti culturali, e che è fundamentalmente inconoscibile, al di fuori delle categorie umane di comprensione.

Questa critica solleva sfide significative per la politica ambientale globale. Come possono le società proteggere il mondo non umano se l’identità stessa di questa impresa è messa in dubbio? Come possono gli Stati cooperare per proteggere la natura se il significato del termine è socialmente e storicamente contingente? Le critiche post-moderne alla “natura” non minano gli sforzi di protezione dell'ambiente globale, come suggeriscono invece alcuni studiosi di relazioni internazionali. Piuttosto esse forniscono le proprie linee guida per la pratica. I postmodernisti attribuiscono valore al cosiddetto “altro”; mirano a dar voce ai poveri, agli oppressi e agli altri svantaggiati nel tentativo di limitare le tendenze egemoniche dei potenti.

Gli studiosi postmoderni di relazioni internazionali dovrebbero pertanto prendere sul serio le proprie stesse preoccupazioni sul futuro dell’ambiente, e difendere il mondo non umano in tutta la sua copiosa diversità. Gli studiosi di relazioni internazionali dovrebbero estendere la loro preoccupazione per l’“altro”, cioè al regno delle piante, a quello degli animali, ai paesaggi e così via, e dovrebbero lavorare per proteggere una tal radicale “alterità” del cosiddetto mondo naturale.

Si tratta insomma, come ha scritto qualcuno, di usare la critica postmoderna contro se stessa: per fondare un impegno per la protezione dell'ambiente globale (Wapner 2001).

13. Siamo tutti una specie

Siamo una scena pittoresca della natura, piena di vitalità e di colori, risultato dell'esistenza della biodiversità, essenziale per la sopravvivenza degli esseri umani. La biodiversità è vita, la biodiversità è la nostra vita. La perdita della biodiversità porterebbe quindi a gravi conseguenze. Per il proprio benessere e per sopravvivere, gli umani, hanno costantemente danneggiato la biodiversità e portato alla catastrofe altre creature dello stesso pianeta. Il fatto è che c’è solo una terra a ospitare tutti gli esseri umani viventi, e ciò richiede che l'uomo divenga virtuoso.

Per la Convenzione sulla diversità biologica, con questo termine s’intende la variabilità tra gli organismi viventi di qualsiasi origine; compresi gli ecosistemi terrestri, marini e gli altri ecosistemi acquatici; il che include la possibilità della diversità all'interno delle specie, tra le specie, fra gli ecosistemi.

La biodiversità pertanto non dovrebbe essere misurata solo in base ai tipi e alla quantità di specie all'interno di un ecosistema, ma in base a un equilibrio generale basato sulla diversità e sull'armonia delle specie in ogni regione. I valori della biodiversità sono tanti: diretti, indiretti ed etici; e le

conseguenze significative della perdita di biodiversità avranno sicuramente effetti nefasti per la sopravvivenza degli esseri umani.

Le minacce alla biodiversità provengono sia da cause naturali, sia da attività umane, come i cambiamenti climatici, il grave degrado delle foreste primarie e il commercio illegale di animali selvatici.

Occorre quindi studiare i valori etici della biodiversità, quelli che alcuni studiosi chiamano “valori di esistenza”. C’è sempre una ragione per cui una specie esiste. Ogni specie ha il diritto di esistere e gli esseri umani non hanno il diritto di privare altre specie di questo diritto o di danneggiare l’ambiente, perché ciò potrebbe condurre alla loro estinzione.

Le specie sono interdipendenti e gli esseri umani non dovrebbero modificare volontariamente la struttura e la quantità di una specie, o rompere l’equilibrio ecologico. L’uomo deve rispettare la biodiversità, estendendo le regole etiche a tutte le specie e ai loro rispettivi ambienti ecologici. La consapevolezza dell’esistenza della biodiversità dovrebbe quindi consentire agli esseri umani di godere appieno della natura e di avere gioie estetiche di gran lunga superiori ai valori economici.

Una tale consapevolezza del segreto della vita deriva dalla comprensione della sua origine, che si basa sull’esistenza della biodiversità, e dall’identificazione della sua origine, anch’essa dipendente dalla biodiversità.

Lo sviluppo dei valori etici della biodiversità ci permette dunque di sapere che tutte le specie hanno i loro valori e che la biodiversità non è più limitata ai suoi attributi naturali.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Aylett, Chris. 2022. *The Value of a Whale: on the Illusions of Green Capitalism*. «International Affairs». 6: 2163-2164

Blaustein, Richard. 2016. *United Nations Seeks to Protect High-Seas Biodiversity*. «BioScience». 9: 713-719

Brondizio, Eduardo S. – Settele, Josef – Díaz, Sandra – H. T. Ngo (Eds.). 2021. *Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. IPBES Secretariat. Bonn. Germany. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3831673>

Burke, Anthony. 2019. *Blue Screen Biosphere: The Absent Presence of Biodiversity in International Law*. «International Political Sociology». 3: pp. 333-351

Caddell, Richard. C. 2013. *Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals (CMS)*. «Yearbook of International Environmental Law». 24: 313-321

- Cardador, Laura – Blackburn Tim M. 2019. *Human-habitat associations in the native distributions of alien bird species*. «Journal of Applied Ecology». 5: 1189-1199
- Chami, Ralph – Cosimano, Thomas – Fullenkamp, Connel – Oztosun, Sena. 2019. *Nature's Solution to Climate Change. A strategy to protect whales can limit greenhouse gases and global warming*. «IMF-Finance and Development». December: 34-38
- Couturier, Chloé – Lacroux, Camille – Okimat, John Paul – Asalu, Edward – Krief, Sabrina. 2022. *Interindividual differences in crop foraging behavior of chimpanzees (*Pan troglodytes schweinfurthii*) at a forest–agriculture interface*. «Journal of Mammalogy». Volume 104. Issue 2. April 2023: 387-400
- D'Agostino, Valeria C. – Degradi, Mariana – Santinelli, Norma – Sastre, Viviana – Dans, Silvana L. – Hoffmeyer, Monica S. 2018. *The seasonal dynamics of plankton communities relative to the foraging of the southern right whale (*Eubalaena australis*) in northern Patagonian gulfs, Peninsula Valdés, Argentina*. «Continental Shelf Research». July: 45-57
- Essl, Franz *et alii* 2015. *Biological Flora of the British Isles: *Ambrosia artemisiifolia**. «Journal of Ecology». 4: 1069-1098
- Foley, Catherine – Lynch, Maureen Anne – Thorne Lesley – Lynch, Heather. 2017. *Listing Foreign Species under the Endangered Species Act: A Primer for Conservation Biologists*. «BioScience». 7: 627-637
- Friedman, Thomas L. 2009. *Hot, Flat, and Crowded 2.0: Why We Need a Green Revolution-and How It Can Renew America, Release 2.0 updated and expanded*. New York
- Humphreys, Jasper – Smith, M. L. R. 2011. *War and wildlife: the Clausewitz connection*. «International Affairs». 1: 121-142
- Karesh, William B. *et alii* 2005. *Wildlife Trade and Global Disease Emergence*. «Emerging Infectious Diseases». 7: 1000-1002
- Lenzner, Bernd *et alii* 2019. *A Framework for Global Twenty-First Century Scenarios and Models of Biological Invasions*. «BioScience». 9: 697-710
- Lockwood, Julie L. *et alii* 2019. *When pets become pests: the role of the exotic pet trade in producing invasive vertebrate animals*. «Frontiers in Ecology and Environment». 6: 323-330
- Lycett, Samantha J. – Duchatel, Florian – Digard, Paul. 2019. *A brief history of bird flu*. «Philosophical Transaction B». 1775, DOI: <https://doi.org/10.1098/rstb.2018.0257>
- Macdonald, David V. – Harrington, Lauren H. – Moorhouse, Tom P. – D'Cruze, Neil. 2021. *Trading Animal Lives: Ten Tricky Issues on the Road to Protecting Commodified Wild Animals*. «BioScience». 8: 846-860
- Maxwell, Sean L. – Fuller, Richard A. – M. Brooks, Thomas – Watson, James E. M. 2016. *Biodiversity: The ravages of guns, nets and bulldozers*. «Nature». 536:143-145
- McNeely, Jeffrey A. (Ed.). 2001. *The Great Reshuffling: Human Dimensions of Invasive Alien Species*. Gland & Cambridge. IUCN

- Owen, Daniel. 2001. *The application of the Wild Birds directive beyond the Territorial Ssea*. «Journal of Environmental Law». 1: 39-78
- Perrings, Charles – Schmutz, Katharina Dehnen – Touza Julia – Williamson, Mark. 2005. *How to manage biological invasions under globalization*. «Trends in Ecology & Evolution». 5: 212-215
- Plourde, Stéphane – Lehoux, C. – Johnson, Catherine L. – G. Perrin – Lesage, Véronique. 2019. *North Atlantic right whale (Eubalaena glacialis) and its food: (I) a spatial climatology of Calanus biomass and potential foraging habitats in Canadian waters*. «Journal of Plankton Research». 5: 667-685
- Ramos-Lara, Nicolas – Koprowski, John L. – Kryštufek, Boris – Hoffmann, Ilse E. 2014. *Spermophilus citellus (Rodentia: Sciuridae)*. «Mammalian Species». 46. n. 913: 71-87
- Roura-Pascual, Nurla – Leung, Brian – Rabitsch, Wolfgang – Rutting, Lucas. 2021. *Alternative Futures for global biological Invasions*. «Sustainability Science». 16: 1637-1650
- Smallwood, Peter D. – Shank, Christopher Cassel – Dehgan, Alex – Zahler, Peter. 2011. *Wildlife Conservation...in Afghanistan?* «BioScience». 61: 506-511
- Sorochan, Kevin A. – Plourde, Stéphane – Morse, Ryan – Pepin, Pierre – Runge, Jeffrey – Thompson, Cameron – Johnson, Catherine L. 2019. *North Atlantic right whale (Eubalaena glacialis) and its food: (II) interannual variations in biomass of Calanus spp. on western North Atlantic shelves*. «Journal of Plankton Research». 41: 687-708
- Kelsall, Michelle Staggs. 2022. *Disordering International Law*. «European Journal of International Law». Volume 33. Issue 30: 729-759
- Tella, Joséle – Carrete, Martina. 2008. *Broadening the role of parasites in biological invasions*. *Frontiers*. «Ecology and the Environment». 6: 11-12
- United Nations Environment Programme. 2016. *The rise of environmental crime: A growing threat to natural resources peace, development and security*. New York. <https://wedocs.unep.org/20.500.11822/7662>
- Vilà, Montserrat *et alii* 2010. *How well do we understand the impacts of alien species on ecosystem services? A pan-European cross-taxa assessment*. «Frontiers in Ecology and the Environment». 3: 135-144
- Wacharapluesadee, Supaporn *et alii*. 2021. *Evidence for SARS-CoV-2 related coronaviruses circulating in bats and pangolins in Southeast Asia*. «Nat Commun». 12. 972 <https://doi.org/10.1038/s41467-021-21240-1>
- Wapner, Paul. 2001. *The Sovereignty of Nature? Environmental Protection in a Postmodern Age*. «International Studies Quarterly». 46, 2: 167-187. <https://doi.org/10.1111/1468-2478.00228>
- Whitfort, Amanda. 2021. *Covid-19 and Wildlife Farming in China: Legislating to Protect Wild Animal Health and Welfare in the Wake of a Global Pandemic*. «Journal of Environmental Law». 1: 57-84

Xue, Dayuan. 2014. *Sheng Wu Duo Yang Xing De Fa Lv Bao Hu [Biodiversity Conservation in Law]*. «Chinese Journal of International Law». 13. Issue 2: 471-475. [Central Compilation & Translation Press]. *WEI*

Animali nelle leggende di fondazione di santuari di Capitanata

Animals in the foundation legends of Capitanata's sanctuaries

di Renzo Infante *

Abstract: La rassegna delle leggende di fondazione dei santuari della Capitanata evidenzia la ricorrente presenza di animali per lo più addomesticati quali il toro, buoi, cavalli, ma anche dei più selvatici cervi, daini e caprioli che fino all'epoca moderna hanno popolato i boschi della regione. Il tema degli animali guida o scopritori è un *topos* derivante tanto dalla tradizione biblico-patristica, quanto dal mondo classico. Fine del presente contributo è indagare la valenza simbolica di questi animali nelle culture del mondo antico, il ruolo essenziale da essi svolto negli antichissimi miti di fondazione e la loro possibile persistenza nelle tradizioni e narrazioni agiografiche del mondo cristiano antico, medievale e moderno.

Abstract: A review of the founding myths of Capitanata's sanctuaries highlights the recurring presence of largely domesticated animals such as the bull, oxen, and horses, as well as the wilder deer, fallow deer, and roe deer that populated the region's forests until modern times. The theme of guiding or discovering animals is a *topos* derived as much from the biblical-patristic tradition as from the classical world. The purpose of this paper is to investigate the symbolic significance of these animals in the cultures of the ancient world, the essential role they played in the earliest foundation myths and their possible persistence in the hagiographic traditions and narratives of the ancient, medieval and modern Christian world.

Parole chiave: animali guida - Capitanata - leggende di fondazione - santuari - tradizione classica - tradizione patristica

* Il presente contributo, in forma leggermente modificata e ridotta, è apparso nella rivista *Vetera Christianorum*, 60, 2023, 101-114.

Key words: Capitanata - classical tradition - foundation myths - guiding animals - patristic tradition - sanctuaries

Premessa

La ricerca sulle leggende di fondazione dei santuari di Capitanata, a partire da quella dell'arcangelo Michele garganico, ha evidenziato la costante presenza di animali con differenziate funzioni. In tali narrazioni gli animali sono legati per lo più ad un mondo abbondantemente addomesticato come il toro, i buoi, i cavalli. Fanno eccezione i più selvatici cervi, daini e caprioli che fino all'epoca moderna vivevano nei boschi della Daunia, come emerge dalla descrizione di Gilles Le Bouvier, risalente agli anni 1440-1448:

«Dopo il paese degli Abruzzi si trova il paese di Puglia, che è una regione pianeggiante, che produce in abbondanza frumento, granaglie di ogni tipo, vino, armenti e cavalli di ottima qualità; in questa terra vi è inoltre grande quantità di cervi e cerva più che in nessun altro paese del mondo, poiché la regione in cui sono queste bestie selvatiche è del tutto pianeggiante e priva di abitanti a motivo delle grandi guerre che vi si sono combattute» (Le Bouvier 1908: 87-88).

Ad eccezione della memoria agiografica del santuario micaelico, che potrebbe risalire alla seconda metà del VII secolo (Lagioia 2017: 13-30), le leggende di fondazione dei santuari della Daunia, in gran parte mariani, datano a partire dalla metà del Seicento. Difatti, anche se l'esistenza di alcuni di essi è attestata già a partire dal sec. XI - XII¹, le rispettive leggende agiografiche risalgono ad un periodo molto più tardo².

1. Animali nelle leggende dei santuari di Capitanata

I santuari della Daunia possono essere distinti tra santuari ierofanici e santuari sorti a seguito del rinvenimento miracoloso (*inventio*) di qualche antica icona o statua occultate, secondo una credenza molto diffusa, al tempo della persecuzione iconoclasta o addirittura, come nel caso della Madonna di Belmonte, a seguito degli eventi legati alla rivoluzione francese. La presenza di animali: per lo più buoi o tori, ma anche cavalli, cervi daini e caprioli, è maggiormente attestata in questa seconda tipologia di santuari, anche se non sono del tutto assenti nei santuari ierofanici. Infatti sarà un toro

¹ Ad esempio, l'esistenza di una chiesa intitolata a Santa Maria di Foggia risale al 1092, mentre quella di Santa Maria di Anzano al 1131. Qualche anno dopo, nel 1141, è attestata invece la chiesa dell'Incoronata. Sulla diffusione del culto mariano in Capitanata cfr. Calò Mariani 2004: 33-66.

² Esempio è la vicenda del santuario di Santa Maria di Anzano, perché ancora nel 1715 padre Serafino Montorio, pur menzionando il culto di una miracolosa statua della Vergine, non menziona la leggenda di fondazione attestata da fonti più recenti (cfr. nota 9) (cfr. Montorio 1715: 356).

all'origine del culto micalico, oppure, saranno altri animali (cerva, daino o buoi) a condurre i veggenti sul luogo dell'apparizione della Madonna Incoronata.

Per manifestare la richiesta di essere venerata la Madonna si serve frequentemente di intermediari "non umani" che vedono *prima* degli uomini e *quanto* essi non sono in grado di vedere; inducono il cacciatore ad inseguirli, oppure si inginocchiano, altre volte si rifiutano di proseguire o camminano in maniera strana e rituale. E nel luogo in cui essi si arrestano dovrà essere edificato il nuovo luogo di culto³.

In Capitanata il toro o i buoi ricorrono, in funzione di animali scopritori, nelle leggende di fondazione del santuario micalico⁴ e dell'Iconavetere di Foggia⁵, mentre in altre essi dirimono la contesa tra due o più comunità sul possesso dell'icona della Vergine, trainando un carro con le sacre reliquie, come nelle leggende della Madonna di Ripalta, rinvenuta sulle rive dell'Ofanto⁶; di Santa Maria in silice di Anzano di Puglia (Staffiere 1976: 32; Monaco 2006: 89) e della Madonna di Merino a Vieste (Trotta 2003: 175). In tutti questi racconti la disputa viene risolta affidando a dei buoi la direzione da prendere: «(...) un *topos* ricorrente nell'agiografia, ricalcato su modelli classici» (Anti 1998: 106, che a sua volta cita Gregoire 1996²: 396).

In funzione di animali scopritori ricorrono, però, anche i cavalli come nelle leggende dei santuari della Madonna del Carmine a Torremaggiore (Montorio 1715: 709-710) e della Madonna di Belmonte a San Paolo di Civitate (Borrelli 2007: 10; Presutto 2008: 97); un capriolo invece guiderà il Conte nella scoperta di Santa Maria in Silvis a Serracapriola (Arcangelo da Montesarchio 1732: 291).

Notevolmente più articolata risulta, invece, la leggenda del santuario dell'Incoronata di Foggia, in quanto, mentre nelle più antiche narrazioni (Romano 1651; Rho 1665: 404-412; Montorio 1715: 723-728; Rossi 1741: 184-185), gli animali non hanno alcun ruolo, quelle successive introducono, con funzione di animali scopritori, i buoi (Borrelli 1839)⁷ una cerva (Crediti 1817: 2), un daino (Fraccacreta 1834: Rapsodia I, n. 43. 55; Perifano 1834⁸; Cosenza 1872: 152; Tammeo 1928: 50-51;

³ Mircea Eliade definisce *orientatio* questa dinamica narrativa e il processo mitico-simbolico che essa sottintende (cfr. Eliade 1976: 270).

⁴ Cfr. Lagioia 2017: [3,1-3], 139-140. Sulla figura del toro nella leggenda garganica cfr L. Carnevale 2016: 49-71.

⁵ «Nell'anno 1062, come vuole il citato Pacicchelli, s'erano osservate alcune fiamme sopra l'acque del Lago, che recavano meraviglioso splendore. Indi un Toro, che vi era accorso a smorzarsi la sete, prodigiosamente cavò fuori l'involto, in cui stava racchiusa la Sagra Immagine, dopo averla prima riverentemente adorata. Fu riconosciuta con istupore, ed allegrezza dagli astanti, e Roberto il Guiscardo le cominciò ad edificare nello stesso luogo un sontuoso Tempio» (Casimiro di S. Maria Maddalena 1729: 427-428).

⁶ La trascrizione più antica della leggenda sembra essere quella di Conte 1991: 19, n. 1 (cfr. Conte 1910: 214).

⁷ «Un Conte de' Gueguàra (...) pietosamente volgeva intorno lo sguardo, quasi cercando alcuno, a cui partecipasse la gioia, che tanto non capiva negli stretti confini del cuore umano. Ecco per avventura un bifolco a lui accorrere desiosamente, e narrargli come i suoi bovi non altrimenti che avessero l'intelletto, eransi prostrati inginocchioni innanzi a quella statua» (Borrelli 1839: 2).

⁸ «Fatti appena pochi passi, il Cavaliere si vide passare per d'avanti, ed a breve distanza, un daino da invogliare qualunque cacciatore a farne preda. Rapido tende il suo arco, e quando credeva facile tirare su la fiera, questa lo deluse,

Gentile 1930: 4); oppure un capriolo (Mola 1899). Nel racconto del Di Gioia, invece, ricorrono sia il daino che i buoi (Di Gioia 1987: 171-172). L'iconografia devozionale maggiormente diffusa, però, sarà quella con i buoi inginocchiati ai piedi della quercia dell'apparizione.

La fortuna e l'ampia diffusione della leggenda garganica, e dell'episodio del toro in particolare, esercitarono un influsso notevolissimo sulla presenza di bovini e di altri animali "guida" nei racconti di fondazione dei santuari di Capitanata e dell'intero Regno di Napoli, come risulta dallo *Zodiaco di Maria* di Serafino Montorio⁹.

Una ripresa quasi letterale dell'episodio del toro dell'*Apparizio* si riscontra, infatti, nella leggenda di fondazione del santuario di Santa Maria del Rosario nella Terra di Guagnano (LE)¹⁰.

Allo smarrimento di un vitello tra la folta vegetazione nelle campagne salentine ed al suo ritrovamento in una grotta mentre è inginocchiato davanti ad un'immagine della Madonna è legata la fondazione del santuario di Santa Maria della Grottella a Copertino nella Diocesi di Nardò¹¹. La medesima tipologia viene ripresa nelle leggende di Santa Maria delle Fratte di Castello della Baronia nella Diocesi di Trevico (Montorio 1715: 352), e di Santa Maria delle Grazie nella città di Penne (Montorio 1715: 659).

L'episodio del toro, ed in particolare il motivo della freccia che si ritorce verso l'arciere¹², vengono espressamente ripresi nella leggenda del santuario di Santa Maria della Fontana a Francavilla Fontana anche se in questo caso l'animale guida non è più un bovino, ma un cervo:

«L'anno seguente 1310, verso la metà di Settembre, volendo detto Filippo (d'Angiò) esercitarsi nella caccia, portossi da Taranto a Casavetere [...] allo spuntar dell'Alba si diede principio alla caccia, e mentre il Principe erasi già inoltrato nel bosco, un espertissimo Cacciatore, chiamato

ascondendosi tra i macchioni del bosco (...) (dopo l'apparizione) Si volge intorno, ma si vede solo, perché niuno dei suoi servi lo aveva seguito. Girando a passo incerto, vede però ricomparsi d'innanzi quel daino, che il giorno precedente non aveva potuto ferire» (Perifano 1834: 9-12).

⁹Sulla presenza del toro in molti rituali dell'Italia centromeridionale cfr. anche Spitilli, Giovanni. 2011. *Tra uomini e santi. Ritualità con bovini nell'Italia centrale*, Roma.

¹⁰«(...) Fatta dunque esattissima diligenza in tutte quelle convicine macchie, non potendo ritrovare il perduto Toro gli afflitti Vaccari, presupposero ò che fosse stato incautamente divorato da Lupi, ò che portato dalle solite furie, si fosse molto allontanato da quel paese. Ma quando già disperavano di trovarlo, ecco udirono il tuono de' suoi muggiti, che servirono loro di guida per istradarli dove il Toro era nascosto. Pervenuti finalmente dove quello stava ammacchiato, non fu tanto l'allegrezza di averlo ritrovato, quanto grande fu lo stupore in vederlo colle ginocchia piegate à terra in atto di adorare: e quel che recò più strana meraviglia, fu l'osservare, ch'egli teneva stretto fra' denti un di quei Rosari, delli quali noi ci serviamo per lodare la Vergine, anzi col corno destro accennava nel più folto della macchia, come vi fosse celata qualche cosa di sacro ad essi non ancora visibile (...) (Montorio 1715: 470-471).

¹¹«Pascolavano intorno alla predetta Grotta (in cui dicono morisse Jafet, forse lo stesso, che Japige, detto con altro nome Giano, che diede il nome a quella Provincia) alcune Vacche delli Signori Alemani, e guardiano di quelle era un fanciullo, quando smarritosi un vitello, servì per ritrovare il celeste tesoro; posciacché mentre l'andava cercando il predetto ragazzo incontrossi in alcuni folti cespugli, fra' quali con gran fatica penetrato, osservò un piccolo forame in una ripa caduta. Postovi l'occhio attentamente per osservare se à sorte fosse ivi penetrato lo smarrito Vitello, vidde con sua meraviglia una Grotta non molto grande, ed in essa dipinta la Sagratissima Immagine di Maria, avanti la quale osservò due lumi accesi, ed il vitello ginocchiato alla sua presenza» (Montorio 1715: 514-515).

¹²Per una nuova spiegazione dell'origine di questo topos cfr. Marin 2016: 387-402.

Elia Morrese, rimasto addietro osservò che vicino alla Villa del Salvatore un Cervo nel fondo d'una piccola valle, per dove scorreva limpida fonte, genuflesso dimostrava rinfrescare in quell'acqua l'arsura delle sue labbra. Veduto appena, scoccò dall'arco (non ancora in uso la polvere) una pungente freccia, che con prodigio mirabile, e pari a quello del Gargano, invece di ferire il selvaggio animale, rotto l'ordine naturale, si rivolse indietro verso quel cacciatore (...)» (Montorio 1715: 518-519).

Il portento della freccia che ritorna indietro, addirittura per ben tre volte, viene replicato nella leggenda del santuario della Madonna del Sagittario a Chiaromonte in Lucania, pur in assenza di esplicito riferimento all'*Apparitio* garganica. Anche qui, però, l'animale guida non è più il toro ma una cerva¹³.

A sua volta, però, sarà proprio l'ampia divulgazione dell'opera del Montorio ad influenzare molte altre leggende di fondazione dei santuari sorti in epoca successiva.

2. *Derivazioni possibili*

La presenza di questi “angeli ferini” in molte delle leggende di fondazione di santuari dell'intera Italia, obbliga ad interrogarsi sull'origine e sul significato della presenza di tali “bruti”, come li definisce Montorio, ritenuti indispensabili veicoli di manifestazioni ierofaniche. Senza dimenticare l'ambientazione agro pastorale di gran parte dei santuari di Capitanata, il tema degli animali guida o scopritori è certamente un *topos* derivante tanto dalla tradizione biblico-patristica, quanto dal mondo classico. Sarà quindi necessario indagare quale valenza simbolica avessero nelle culture del mondo antico, il ruolo essenziale da essi svolto negli antichissimi miti di fondazione e la loro possibile persistenza nelle tradizioni e narrazioni agiografiche del mondo cristiano antico, medievale e moderno.

¹³«Erasì su quegli alpestri monti portato a caccia con i suoi cani e compagni uno de' principali abitanti di Chiaromonte, quando in una scoscesa balza vidd'egli una Cerva bellissima, la quale andava tra quelle annose piante come a diporto. A tal veduta il Cacciatore invaghito di sì nobile preda, cavando una freccia dal suo turcasso (tale era 'uso in quei tempi, non ancora inventata la polvere) ne caricò prestamente l'arco, e con tutta destrezza scoccandola, verso la Cerva la spinse. Gionta la freccia vicino all'animale, invece di ferirlo, tornò indietro, come se respinta da altra mano, colpendo il Cacciatore, benché senza alcun danno. Dovea egli ancora dubbitare di qualche occulta forza in un colpo così prodigioso, ma divertito dal desiderio di quella preda scoccò, senza badare più oltre, il secondo strale, ma coll'effetto medesimo: né questo secondo colpo lo rendé avveduto, mentre volle provare la terza volta la sorte, e di nuovo restò da quello percosso» (Montorio 1715: 361-365. 363).

2.a. Toro/bue¹⁴

In gran parte delle culture antiche il toro/bue o la giovenca assumono, per la loro forza e per la loro fecondità, una decisa valenza simbolica¹⁵. Per Aramei, Babilonesi e Hittiti il toro era l'animale sacro del dio della fecondità e della tempesta apportatrice di pioggia. E questo spiega le ragioni per cui gli Israeliti, quando vollero farsi un'immagine del Dio che li aveva fatti uscire dall'Egitto, lo rappresentarono come un vitello (*Es* 32,1-35) (Silvestri 2003: 38).

Nel mondo classico un tema ampiamente diffuso è quello dell'animale guida, attestato da antichissime leggende migratorie e da alcuni miti di fondazione in cui l'animale sacro, per lo più un bue o un toro, conduce un gruppo etnico o un mitico antenato a quello che sarà il territorio in cui migrare ed indica la via da percorrere (Donà 2003: 14-25). La prassi rituale in genere seguita era quella del *ver sacrum* con cui si regolavano le spinte migratorie; spesso infatti, un toro aveva il compito di condurre e guidare la migrazione verso nuovi territori (Strabone 1988: 193).

Uno dei miti più antichi e significativi per diffusione e fortuna, può essere considerato quello della fondazione di Tebe ad opera di Cadmo, noto già ad Omero (*Od.*, V, 333ss.) e ad Esiodo (*Theog.*, 935ss.) e ripreso in forme più complesse da Ovidio, Nonno, Apollodoro¹⁶ e Diodoro Siculo. Per l'ambito italico, nel ruolo di animale guida nelle leggende migratorie non troviamo soltanto il toro, ma anche altri animali come il picchio, nel caso dei Picentini o Piceni (Strabone 1988: 161) o il lupo per gli Irpini¹⁷ e i Sanniti¹⁸.

Lo stesso mito dell'animale guida è attestato in un ambito completamente differente, come quello dell'invasione degli Unni che sconvolse l'Europa tra il 370 e il 453, anno della morte di

¹⁴Sul medesimo tema cfr. Infante 2018: 161-180.

¹⁵«Sin da epoca preistorica tori e giovenche sono simboli di fecondità sia cosmica che terrena. L'idea del cielo che feconda la terra si incontra nel dio della pioggia indiano Indra, il “toro della terra”; ma tutto ciò che è sulla terra è nato dalla giovenca Prishni. Il dio sumerico delle tempeste, Enlil, aveva l'appellativo di “dio del corno”; la sua sposa era Ningilla, “la grande giovenca”. Nella valle del Nilo la dea del cielo Hathor era venerata sotto forma di mucca. Questo animale, in quanto rivolto sia al cielo che agli inferi, è divenuto simbolo della speranza in una sopravvivenza dopo la morte; i letti su cui poggiava la bara durante le esequie erano sagomati come un corpo di mucca. Nel nuovo regno i re egiziani avevano spesso l'epiteto di “forte toro”, e nel bue Api si venerava la “grande anima” del dio Ptah» (Lurker 1989: 215). Per la ricchissima valenza simbolica del toro primigenio (cfr. Donà 2016: 73-123).

¹⁶«Quando morì Telefassa, Cadmo la seppellì; fu ospitato dai Traci, poi andò a Delfi per chiedere di Europa (sua sorella). Il dio gli disse di non preoccuparsi per lei, ma di prendere come guida una vacca e fondare una città là dove questa, presa da stanchezza, si fosse accasciata. Ricevuto questo responso, Cadmo stava percorrendo la Focide, quando si imbatté in una vacca delle mandrie di Palagone e si mise a seguirla. Essa attraversò la Beozia e poi si accosciò là dove ora sorge Tebe. Volendo sacrificare la vacca ad Atena, Cadmo mandò alcuni dei suoi uomini ad attingere acqua alla fonte di Ares [...] Passato il tempo di quel servizio, Atena gli assicurò il regno e gli diede in moglie Armonia, figlia di Ares e di Afrodite» (Apollodoro 1996: 197).

¹⁷Gli Irpini sono chiamati così dal nome del lupo – che i Sanniti chiamano *Irpum*. Seguendo un lupo come conduttore occuparono infatti i loro territori (Festus 1913: 93).

¹⁸«Vengono poi gli Irpini, anch'essi Sanniti; derivano il loro nome da quello del lupo che conduceva la colonia: i Sanniti infatti chiamano *hirpos* il lupo» (Strabone 1988: 195).

Attila. Se, però, nella versione di Sozomeno l'animale guida è un bue (Sozomeno 2005: 445-447), in quella di Jordanes tale ruolo è svolto da una cerva¹⁹.

In tutta l'area indo-europea e in particolare nella letteratura a partire da Omero, quello dell'animale guida è una costante di lunghissima durata perché ricorre frequentemente e caratterizza molti generi letterari, dall'epica alla leggenda storica, dalla favola all'agiografia (Donà 2003: 16).

Come avvenne per molti altri miti della tradizione antica, anche quello che collega lo stanziamento di un gruppo etnico all'apparizione di un animale guida, sopravvisse nell'Europa cristiana ed entrò a far parte dell'immaginario medievale grazie soprattutto alla sua straordinaria capacità di adattamento ed all'originalità degli scrittori medievali che lo conservarono e tramandarono con sostanziale rispetto (Donà 2003: 79).

Si è ipotizzato che questo mito faccia la sua prima apparizione in ambito cristiano nella *Vita Pauli* di Gerolamo, in cui una lupa conduce Antonio alla grotta dell'eremita Paolo²⁰. Questo racconto ha tratti molto simili a quello in cui i corvi guidarono in Egitto il cammino di Alessandro Magno verso l'oracolo di Giove Ammone²¹.

Il tema dell'animale che conduce dal santo della *Vita Pauli* potrebbe essere considerato l'archetipo narrativo della successiva tradizione agiografica come si vede dalla *Vita S. Severini* di Eugipio²², e in molte narrazioni agiografiche successive²³.

Nell'antica esegesi patristica, però, a partire dall'interpretazione di Paolo che assimila il lavoro degli evangelizzatori a quello faticoso del bue che trebbia (1Cor 9,4-14; cfr. 1Tim 5,17-18)²⁴, gli animali sono valorizzati per la loro funzione simbolico-allegorica. Il bue, ad esempio, è di volta in

¹⁹Nella versione di Jordanes (1982: 484-487), non si fa menzione del toro, ma unicamente della cerva.

²⁰«(...) Antonio andava nella direzione intrapresa, vedendo solamente tracce di fiere e la sconfinata vastità del deserto. Che cosa fare? Dove dirigere i suoi passi? Era già passato il secondo giorno; gliene restava uno solo, per poter confidare di non essere abbandonato da Cristo. Dissipò le tenebre, trascorrendo la seconda parte della notte in preghiera, e, al primo albeggiare, scorse non lungi una lupa, anelante per l'arsura della sete, che si insinuava strisciando sotto le falde del monte. La seguì con gli occhi, e, dopo che la fiera se ne andò, accostandosi alla spelonca, egli cominciò a guardarvi dentro, senza riuscire a soddisfare la curiosità, a causa del buio fitto» (Girolamo 1996: 79-80).

²¹«Quattro giorni vennero consumati nelle immensità desertiche. E ormai non erano lontani dalla sede dell'oracolo, quando un gran numero di corvi si fecero incontro alla colonna: con brevi voli, precedevano la testa, e ora si posavano a terra, nel momento che il drappello avanzava più lentamente, ora s'alzavano ad ali tese come se volessero far da guida indicando la direzione da tenere. Finalmente s'arrivò alla sede consacrata al dio» (Curzio Rufo 2005: 317). Lo stesso episodio viene narrato in maniera sostanzialmente identica da Plutarco (2007: 101).

²²Alcuni pellegrini del Norico, condotti da Massimo, si mettono in cammino per raggiungere il Santo, ma vengono bloccati sulle Alpi da una tormenta di neve. «E quando stavano quasi disperando della propria salvezza, non scorgendo alcuna via di scampo, colui che conduceva la compagnia vide in sogno l'immagine dell'uomo di Dio che stava in piedi innanzi a lui e gli diceva: "Non abbiate paura, perseverate in quel che avete iniziato". Rianimati da questa rivelazione, avendo ricominciato ad avanzare più con la fede che con le gambe, ecco che improvvisamente per volontà divina apparve un orso di immane aspetto, che giungeva da un lato per mostrar loro la via. Questi, che in tempo di inverno si ritira in letargo nelle grotte, si rese immediatamente disponibile ad aprir loro il cammino e quasi per duecento miglia, non deviando né a sinistra né a destra indicò loro la via migliore» (Eugipio 1877: I,2, 22).

²³ È il caso dell'eremita san Franco guidato da un orso (*AA.SS. Iunii*, I, 554), dei santi Bertaldo e Armando condotti da un leone (*AA.SS. Iunii*, III, 99) o di sant'Ida di Fichingen guidata nella notte da un cervo con le corna luminose (*AA.SS. Novembris*, II, I, 102-125) (cfr. Donà 2003: 87).

²⁴ Per la trattazione della simbologia del bue si rinvia allo studio a cura di Ciccarese (2002: 203-218).

volta simbolo degli apostoli e dei profeti che con fatica hanno arato il cuore degli uomini per potervi seminare la parola di Dio²⁵, oppure dei dottori spirituali che ammaestrano le genti²⁶, o del santo impegnato nella “*ruminatio*” della parola divina, o ancora di tutti i pastori che nella Chiesa si prendono cura delle anime loro affidate²⁷. Per il suo ruolo di vittima sacrificale e per la capacità di chinare il capo e sopportare le ferite inflittele è diventato addirittura immagine del Cristo (Charbonneau-Lassay 1994: 125). In negativo, però, per il fatto di avere quasi sempre gli occhi rivolti alla terra i buoi sono divenuti anche simbolo di quanti si occupano solo di cose terrene, senza avere la capacità di sollevare lo sguardo verso l’alto²⁸, mentre la forza e la furia li han fatti diventare il simbolo degli eretici²⁹.

Sarà quindi la primitiva esegesi cristiana a valorizzare e dare grande importanza alla presenza del bue.

Nelle leggende dei santuari di Capitanata, tuttavia, gli unici approfondimenti sulla valenza simbolica del toro/bue si ritrovano, a metà Seicento, nell’*Orazione* del monaco celestino Guelfone nella leggenda dell’Iconavetere di Foggia (Guelfone 1669) e nel *Pellegrino al Gargano* di Marcello Cavaglieri (Cavaglieri 1680: f. 67, 41-42).

Il motivo del bue quale angelo annunciatore della presenza del sacro nascosto riprenderebbe, secondo il Guelfone, l’episodio biblico dell’asina del profeta Balaam (Nm 22, 22-35)³⁰. Come l’asina di Balaam che, a differenza del suo padrone, vedeva l’angelo del Signore apparso a sbarrargli la strada con la spada sguainata, così il bue si accorge e vede nelle acque limacciose dello stagno dove andava ad abbeverarsi il sacro tavolo della Iconavetere che gli uomini non erano in grado di scorgere. In tal modo i compagni della fatica dell’uomo diventano suoi coadiutori anche nella scoperta del sacro.

L’alto valore simbolico del bue deriva, come attesta il Guelfone, dall’esser stato presente già «nella stalla di Bethelem alla nascita del Verbo Eterno»³¹. I vangeli canonici dell’infanzia però non contemplano alcuna presenza di animali a Betlemme. La loro introduzione nelle narrazioni della natività è dovuta ad un procedimento esegetico tipico del giudaismo, messo in atto anche dai cristiani a partire da Origene, che accostava due brani biblici, nel caso Is 1,3 e Lc 2,7, solo a motivo

²⁵ Cfr. Cassiodoro. 1958: *Expos. in Ps.* VIII,8; XLIX,10; LXV,15, CChL 97,94.446.578.

²⁶ Cfr. Cirillo. 1864: 60. PG 71, 941BC; Cirillo. 1864: III,2 PG 70,684D.

²⁷ Cfr. Eusebio, 1913: II,3,92, GCS 23,77; VII,1,76, CGS 23,311.

²⁸ Origene. 1903: X, 24,142, CGS 10,196.

²⁹ Girolamo. 1958, *Tract. in Ps.* CXLIII,14, CChL 78, 320; Girolamo. 1969. *Comm. in Os.* III,12, CChL 76, 139.

³⁰ Cfr. Agostino. 1956. *Enarr. in Ps.* VIII,12-13, CChL 38, 55-56.

³¹ Benché in nessuno dei vangeli dell’infanzia vengano menzionati il bue e l’asino, già dai primi secoli del cristianesimo li si vede raffigurati in compagnia del bambino Gesù nella stalla di Betlemme. Una delle prime raffigurazioni della natività in cui compaiono anche il bue e l’asino potrebbe essere un sarcofago degli inizi del IV sec. conservato a Roma nel Museo Pio Cristiano.

della presenza dello stesso termine: *phatnē* (mangiatoia, greppia)³². Questo tipo di esegesi farà sì che nei successivi vangeli apocrifi, come il cosiddetto *Vangelo dello Pseudo Matteo*³³, e nelle antiche rappresentazioni il bue e l'asino diventino dei personaggi insostituibili³⁴.

2.b. Capriolo/cervo/daino

Il cervo è un animale che «gode ottima reputazione in tutte le culture antiche. Lo troviamo di volta in volta aggiogato al carro solare nell'arte premicenea, consacrato ad Artemide cacciatrice nella mitologia greca, associato all'albero della vita nelle tradizioni amerindie (...) presso i Cinesi è considerato simbolo di longevità e felicità, presagio di *abbondanza* tra le popolazioni celtiche» (Ciccarese 2002: 313; cfr. Lurker 1989: 49).

Fra le molteplici credenze popolari attestate nel *Physiologus*, gli esegeti cristiani, per le immediate risonanze simboliche, svilupparono soprattutto la presunta inimicizia e rivalità tra il cervo e il serpente (Girardi 1987: 67-85). Se il serpente è l'animale genesiaco figura del male e del tentatore, conseguentemente il cervo venne identificato con Cristo, «l'uccisore di quel serpente che sedusse Eva» (Origene. 1925: III; GCS 33: 213).

«Cristo ha assunto anche la somiglianza con il cervo, perché venendo sulla terra ha calpestato senza danno per sé quel serpente, cioè il diavolo, al quale porse il calcagno ma non ne ha sentito il veleno» (Ambrosius 1897: IV, 1,4-5; CSEL 32, 269).

Tale carattere simbolico viene per estensione attribuito anche ai discepoli di Cristo che, ad imitazione del Maestro, si oppongono e lottano contro il diavolo (cfr. Eusebio. 1975: GCS IX, 225-226).

Il capriolo delle leggende di *inventio* non ha nulla in comune con il capro o con i riti dello *Yom kippur*, ma, come attestato nel Cantico (2,9.17), è adoperato come sinonimo di cerbiatto. La velocità e l'eleganza del cervo hanno, inoltre, suggerito delle similitudini con lo sposo del Cantico (Ct 2,9.17), mentre nel libro dei Proverbi la Sapienza, figura della sposa amata, viene paragonata alla «cerva amabile, gazzella graziosa» (Pr 5,19).

³²Egli, infatti, così scrive: «(I pastori) trovarono Giuseppe, che si è preso cura della nascita del Signore, e Maria, che ha partorito Gesù, e il Salvatore stesso “che giaceva in una mangiatoia”. Era quella la mangiatoia che ha predetto il profeta dicendo: “Il bue ha conosciuto il suo padrone e l'asino la mangiatoia del suo signore”. Il bue è un animale mondo l'asino un animale immondo. “L'asino ha conosciuto la mangiatoia del suo signore”. Non l'ha conosciuta il popolo d'Israele, ma un animale immondo venuto dai pagani: “Israele non mi ha conosciuto – dice e il popolo mio non mi ha compreso”» (Origene. 1959: XIII, CGS 49, 82).

³³«Tre giorni dopo la nascita del Signore nostro Gesù Cristo la beatissima Maria uscì dalla grotta e, entrata in una stalla, depose il fanciullo in una mangiatoia, e il bue e l'asino l'adorarono. Si adempì allora quanto era stato detto dal profeta Isaia, con le parole: – Il bue riconobbe il suo padrone, e l'asino la mangiatoia del suo signore – gli stessi animali, il bue e l'asino, avendolo nel mezzo l'adoravano incessantemente» (Moraldi 1989: 217).

³⁴ Si veda il sarcofago di Adelfia del IV sec. nel museo Paolo Orsi di Siracusa.

Notevole risonanza ha avuto nella storia l'interpretazione del Salmo 42,2: «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio». Vari esegeti hanno coniugato le suggestioni derivanti da questo versetto – l'acqua come simbolo del battesimo che estingue il peccato e ridona la salute all'anima – e la simbologia imperniata sulla lotta fra cervo e serpente: «il cervo uccide e divora il serpente, ma il veleno che assimila lo brucia internamente di un'arsura tale da non poter essere placata se non dalla vera acqua che è Cristo Signore» (Ciccarese 2002: 316).

Tuttavia ci sembra di poter affermare che di questo straordinario universo simbolico nei racconti agiografici dell'area di Capitanata e non solo, ben poco rimanga, perché il capriolo o il daino o la cerva/o ricoprono esclusivamente il ruolo di animale guida, proprio come nel mondo classico (cfr. Jordanes 1982: 24).

2.c. Cavallo

Il cavallo presso molti popoli antichi è stato il compagno fedele nella fatica dell'uomo, ma utilizzato anche per scopi bellici. Nella mitologia esso viene accostato anche a molte divinità: è attribuito di Apollo, ma anche Poseidone è considerato amico dei cavalli (cfr. Ciccarese 2002: 287-288). Presso gli Ebrei, tuttavia, il cavallo non godeva fama altrettanto positiva, soprattutto perché strumento di potere da parte dei conquistatori, in particolare degli Egiziani (Es 15,1.4). Essere paragonato al cavallo non era affatto lusinghiero per l'uomo, perché equivaleva a scarsa intelligenza (Sal 32,9), orgoglio e sfrenata lussuria (Ger 5,8).

Soltanto nel giudaismo del secondo tempio si assiste ad una valutazione positiva del cavallo che, per il suo aspetto nobile e fiero, finisce per divenire strumento e messaggero di Dio, come in Zac 1,8-11; 6,1-8. In 2Mac 3,25 un cavallo rivestito di splendida bardatura, montato da un cavaliere terribile si spinge contro Eliodoro, il capo siro-ellenistico che aveva violato il tempio; mentre in 2Mac 10,29-30 «(...) apparvero dal cielo ai nemici cinque uomini splendidi su cavalli dalle briglie d'oro, che si misero alla guida dei Giudei» e misero in salvo il Maccabeo.

I cavalli ritorneranno alla conclusione della Bibbia, in Ap 19,11ss. come cavalcatura di Cristo giudice supremo, il Verbo di Dio, mentre «Gli eserciti del cielo lo seguono su cavalli bianchi, vestiti di lino bianco e puro».

Tuttavia, nei brani in cui il cavallo assume valore simbolico positivo, è sempre al cavaliere che viene assegnato il privilegio di impersonare giudici o messaggeri celesti (2Mac 3,25; 10,29) oppure

il Verbo di Dio (Ap 19,13), mentre il cavallo, nell'esegesi patristica, verrà interpretato come l'anima o la Chiesa che da Cristo si lascia guidare³⁵.

Nonostante questi brani, la fama negativa che aleggiava sul cavallo ha fatto sì che sul piano simbolico non gli sia mai stata attribuita valenza cristologica, ma sia divenuto addirittura personificazione degli angeli decaduti (cfr. Ciccarese 2002: 291).

Nelle leggende agiografiche di Capitanata l'elemento simbolico ripreso sembra essere quello emerso dai testi del profeta Zaccaria in cui il cavallo appare come strumento e messaggero di Dio. Un cavallo infatti si inginocchia ed indica all'uomo la presenza del sacro nella leggenda della Madonna di Belmonte e in quella del Carmine a Torremaggiore³⁶.

Conclusioni

Una prima constatazione è che, a parte le considerazioni di Guelfone e Cavaglieri, nelle altre narrazioni agiografiche manca qualsiasi tipo di riflessione sulla valenza simbolica del bue/toro e degli altri animali; essi ricorrono esclusivamente nel ruolo ormai convenzionale di animali guida o scopritori, elementi puramente funzionali al racconto agiografico, perdendo gran parte di quel plusvalore semantico che sia la letteratura classica che quella biblico-patristica attribuivano loro. Sono semplicemente degli angeli ferini che percepiscono prima e meglio degli uomini la presenza del sacro e divengono esecutori obbedienti del volere divino.

Tuttavia è necessario sottolineare come la loro presenza in tali leggende perpetui da una parte la cura e il rispetto per tutte le opere della creazione propria del mondo biblico – basti pensare alla legislazione del Sabato secondo la quale anche gli animali, come la terra, hanno diritti: diritto al riposo settimanale (Dt 5,14; Es 20,10), ad essere abbeverati (Lc 13,15), ad essere salvati in caso di pericolo (Lc 14,5; Mt 12,11) –, dall'altra riecheggi l'attesa escatologico-messianica d'Israele che prefigurava un mondo futuro in cui non ci sarebbe stata più sopraffazione tra le specie viventi (Is 11,6-9; 65,25; Os 2,20; Gb 5,22-23). Si tratta dell'analogo auspicio presente nella quarta ecloga delle Bucoliche virgiliane e realizzato compiutamente in Cristo nuovo Adamo che, sconfiggendo satana, ricostituisce la pace paradisiaca perduta (Mc 1,13³⁷; cfr. *Ap. Bar. sir.* 73,6).

Anche se trascende l'ambito del presente contributo, notevole apporto all'approfondimento della tematica oggetto del convegno potrebbe venire dallo sviluppo della primitiva cristologia neotestamentaria di matrice giovannea che adopererà la simbologia dell'agnello per esprimere il

³⁵«(...) Dunque a questo cavallo bianco, da cui è trasportato colui che è chiamato Verbo di Dio, o a questa cavalleria celeste, che lo segue su cavalli non meno bianchi, Cristo paragona e rende simile la sua Chiesa» (Origene. 1925: II; GCS 33,151-152).

³⁶Assimilabile al cavallo potrebbe essere considerato il mulo nella leggenda del santuario di Santa Maria della Croce di Rojo diocesi dell'Aquila, arrivata in Abruzzo dalla Puglia sul dorso di un mulo (cfr. Montorio 1715: 637).

³⁷ «(...) e nel deserto rimase quaranta giorni, tentato da Satana. Stava con le bestie selvatiche e gli angeli lo servivano».

sacrificio espiatorio di Gesù Cristo. Tale cristologia affonda le proprie radici per un verso nel rito dell'immolazione degli agnelli della Pasqua in sostituzione dei primogeniti (Es 13,14-15) (Füglister 1976: 73-79) e per un altro verso nella figura del servo di Yhwh che si addossa le sofferenze di tutto il popolo e subisce il castigo di tutti, "come agnello condotto al macello" (Is 53,4-7; cfr. Ger 11,19). Gesù di Nazaret, infatti, additato dal Battista come il vero agnello di Dio che si carica sulle spalle il peccato del mondo (Gv 1,29), verrà immolato nella medesima ora in cui nel Tempio venivano immolati gli agnelli della Pasqua. Alcuni dettagli della narrazione giovannea confermano la ripresa del racconto dell'esodo: una spugna imbevuta di aceto su un ramo di issopo (Gv 19,29; Es 12,22) e la mancata frattura delle gambe del crocifisso (Gv 19,33-36; Es 12,46; Sal 33,21). Il libro dell'Apocalisse mostra, inoltre, l'intronizzazione dell'agnello con i sette occhi e le sette corna, sgozzato ma ritto sulle zampe che stringono il rotolo con i sette sigilli, simbolo del Cristo morto e risorto signore della storia (Ap 5), e la celebrazione delle nozze escatologiche tra l'agnello e il popolo di Dio, la città santa, la nuova Gerusalemme «pronta come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 21).

Nell'agiografia prevale, pur se sempre in funzione antropocentrica, la dimensione ugualitaria e fraterna tra uomini e fiere; l'intero universo a servizio dell'uomo, ma tutti riconciliati nella grande festa del Sabato del Signore³⁸.

Facciamo perciò nostra la riflessione di Donà quando ritiene che nell'agiografia ci imbattiamo in un processo di conservazione dinamica e di riadattamento creativo del materiale mitico, un processo che avviene al livello della riflessione ecclesiastica dotta, ma soprattutto al livello della tradizione orale e popolare; e ciò si verifica perché, pur elaborando una cultura sostanzialmente nuova, il Medioevo, ma aggiungerei noi anche l'Età Moderna, non perde quella che si potrebbe definire la percezione mitica e sacralizzata del mondo: «gli dei hanno cambiato nome e natura, ma abitano ancora il cosmo, e dunque il mito resta ancora una modalità discorsiva adeguata e accettabile» (Donà 2003: 94).

Questo mondo abitato da fiere e animali fantastici potrebbe, a prima vista, apparire ormai lontano e retaggio residuale di epoche passate, ma forse... non più di tanto, perché in recondite "stanze" della mente umana, come evidente in alcune tra le opere più diffuse della letteratura contemporanea quali il *Signore degli anelli*, *l'Hobbit*, *Harry Potter*, le *Cronache di Narnia*, la

³⁸ Fra gli antichi scrittori cristiani è difficile rintracciare simpatie per il mondo non umano; così i teologi contemporanei hanno dato grande rilievo ad una preghiera, erroneamente attribuita a Basilio Magno, che, a partire dal Salmo 36,7, costituirebbe uno dei primi esempi di interesse per la sorte degli animali: «Signore e salvatore del mondo, noi ti preghiamo anche per gli animali che umilmente portano con noi il peso e il calore del giorno e offrono le loro semplici vite, aiutandoci a vivere bene. Noi ti preghiamo anche per le creature selvagge, che tu hai creato sapienti, forti, belle. Ti preghiamo per tutte le creature, anche quelle che non sono intelligenti, perché esse hanno una loro missione, sebbene noi siamo incapaci di riconoscerla. E supplichiamo la tua grande tenerezza, perché tu hai promesso di salvare insieme l'uomo e gli animali e hai concesso a tutti il tuo amore infinito» (cfr. Dale 2017: 17).

Storia infinita, esseri favolosi e incantati continuano ad aprire agli uomini insperati cammini per “altri” spazi e universi possibili in cui il mito e il sacro sono ancora di casa e fanno loro compagnia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Autori antichi

Agostino. 1956. *Enarrationes in Psalmos*. Corpus Christianorum Series Latina 38. Dekkers, Eligius – Fraipont, Jean (cur.). Turnhout

Ambrogio. 1897. *S. Ambrosii Opera. De interpellatione Iob et David*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 32/2. Schenkl, Carolus (cur.). Praga-Vienna-Lipsia

Apollodoro. 1996. *I miti greci (Biblioteca)*. Scarpi, Paolo (cur.), Ciani, Maria Grazia (trad.). Milano

Cassiodoro. 1958. *Expositio Psalmorum*. Corpus Christianorum Series Latina 97-98. Adriaen, Marc (cur.). Turnhout

Cirillo. 1864. *Commentarius in Isaiam Prophetam*. Patrologia Graeca 70. Auberti, Johannis (cur.). Parigi

Cirillo. 1864. *In Habacuc Prophetam Commentarius*. Patrologia Graeca 71. Auberti, Johannis (cur.). Parigi

Curzio, Rufo. 2005. *Storie di Alessandro*. Porta, Giovanni (cur.). Milano

Eugippio. 1877. *Eugippii Vita sancti Severini*. 1877. Monumenta Germaniae Historica XXIX. Sauppe, Hermannus (cur.). Berlino

Eusebio di Cesarea. 1913. *Demonstratio Evangelica*. Griechischen Christlichen Schriftsteller 23. Heikel Ivar, August. (cur.). Lipsia

Eusebio di Cesarea. 1975. *Der Jesajakommentar, (Eusebius Werke)*. Griechischen Christlichen Schriftsteller 9. Ziegler, Joseph (cur.). Berlin

Festus Pompeius Sextus. 1913. *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*. Lindsay, Wallace Martin (cur.). Lipsia

Girolamo. 1958. *Tractatus sive homiliae in Psalmos*. Corpus Christianorum Series Latina 78. Morin, Germain – Capelle, Bernard – Fraipont, Jean (cur.). Turnhout

Girolamo. 1969. *Commentarii in prophetas minores*. Corpus Christianorum Series Latina 76. Adriaen, Marc (cur.) Turnhout

Girolamo. 1996. *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*. (Testi Patristici 126). Degorski, Bazyl (cur.). Roma

Jordanes. 1982. *De Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis*, in *I Barbari. Testi dei secoli IV-XI*. Bartolini, Elio (cur.). Milano

Origene. 1903. *Commentarius in Iohannem*. X. 24,142. Griechischen Christlichen Schriftsteller 10. Preuschen, Erwin (cur.). Lipsia

Origene. 1959, *Homiliae in Lucam*. Griechischen Christlichen Schriftsteller 49. Rauer, Max (cur.). Lipsia

Origene. 1925. *Homiliae in Canticum*. Griechischen Christlichen Schriftsteller 33. Baehrens, Wilhelm. A. (cur.). Lipsia

Plutarco. 2007. *Alessandro*. Magnino, Domenico (cur.). Milano

Sozomeno. 2005. *Histoire Ecclésiastique Livres V-VI. Sources Chrétiennes* 495. Sabbah, Guy (cur.). Paris

Strabone. 1988. *Geografia, L'Italia (Libri V-VI)*. Biraschi, Anna Maria (cur.). Milano

Autori moderni

Anti, Elisa. 1998. *Santi e animali nell'Italia Padana (Secoli IV-XII)*. Bologna

Arcangelo da Montesarchio. 1732. *Cronistoria della riformata provincia di S. Angiolo in Puglia*. Per Felice Mosca. Napoli

Borrelli, Errico. 2007. *Storia e leggenda della Madonna di Belmonte*. Cerro al Volturno

Borrelli, Niccolò. 1839. *Storia patria. La Incoronata di Puglia*. Foggia

Calò Mariani, Maria Stella. 2004. *Immagini mariane in Capitanata. Contributo sulla scultura pugliese fra XII e XV secolo*, in Gravina, Armando (cur.). *Atti del 24 Convegno Nazionale sulla Preistoria, Protostoria e Storia della Daunia* (San Severo 29-30 novembre 2003). San Severo: 33-66

Carnevale, Laura. 2016. *L'episodio del toro nell'Apparitione Sancti Michaelis in Monte Gargano: Notizie storiche e percorsi interpretativi*, in G. Spitilli – V. M. Spera (cur.). *Sacer Bos I, Usi cerimoniali di bovini in Italia e nelle aree romanze occidentali* (ORMA 22. 2014). Cluj-Napoca: 49-71

Casimiro di S. Maria Maddalena. 1729. *Cronica della Provincia de' Minori Osservanti Scalzi di S. Pietro d'Alcantara nel Regno di Napoli. Tomo Primo, Arricchito da molte notizie di Fondazioni di Città e Terre di questo Regno, e de' Padroni, che l'anno dominate fino al presente*. Per Stefano Abbate. Napoli

Cavaglieri, Marcello. 1680. *Il pellegrino al Gargano ragguagliato dalla possanza beneficante di San Michele nella sua celeste basilica dal p. f. Marcello Cavaglieri dell'ordine de' Predicatori*. Macerata (rist. a cura di Melillo, Michele – Piemontese, Pasquale. Manfredonia. 1987)

Charbonneau-Lassay, Louis. 1994. *Il bestiario del Cristo*. Vol. I. (trad. it.). Roma

- Ciccarese, Maria Pia. 2002. *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano I (Agnello – Gufo)* (Biblioteca Patristica 39). Bologna: 203-218
- Conte, Luigi. 1991. *Memorie filologiche sull'antichità della chiesa di Cerignola, precedute da un breve cenno storico-topografico-genealogico della stessa città*. Cerignola (ristampa fotomeccanica dell'originale stampato a Napoli 1857)
- Conte, Maria. 1910. *Tradizioni popolari di Cerignola*. Cerignola
- Cosenza, Geremia. 1872. *Visita pastorale diocesi di Foggia del secondo suo vescovo Padre Geremia Cosenza*, Archivio Diocesano. Foggia
- Crediti, Antonio. 1817. *Miracolosissima Istoria di Maria Santissima sotto il titolo dell'Incoronata di Puglia*. Napoli
- Dale, Corinne. 2017. *The Natural World in the Exeter Book Riddles*. Cambridge
- Di Gioia, Michele. 1987. *La Madonna dei Sette Veli e i Santi Guglielmo e Pellegrino* (Archivum Fodianum VII). Foggia
- Donà, Carlo. 2014. 2016. *Il toro, il cielo e il re. La lunga vita dei motivi mitologici taurini, Sacer Bos I, Usi cerimoniali di bovini in Italia e nelle aree romanze occidentali*, in Spitilli, Giancarlo – Spera, Vincenzo (cur.). "ORMA". XXII. 2014. Cluj-Napoca 2016: 73-123
- Donà, Carlo. 2003. *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*. Soveria Mannelli (Cz)
- Eliade, Mircea. 1976. *Trattato di storia delle religioni*. Torino
- Fraccacreta, Matteo. 1834. *Teatro topografico, storico-poetico della Capitanata*. Vol. III. Napoli
- Füglister, Notker. 1976. *Il valore salvifico della pasqua*. Brescia
- Gentile, Francesco. 1930. *Il Santuario dell'Incoronata*. Foggia
- Girardi, Mario. 1987. *Il cervo in lotta col serpente: Egesi e simbolica antiariana nell'Omelia sul Salmo 28 di Basilio di Cesarea*. «Annali di Storia dell'esegesi». 4: 67-85
- Gregoire, Réginald. 1996². *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano
- Guelfone, Antonio. 1669. *Orazione del molto Reverendo Padre Antonio Guelfone da Foggia*. Per Novello De Bonis. Foggia
- Infante, Renzo. 2018. *Il toro/bue nella leggenda dell'Inventio dell'Iconavetere di Foggia*. «Vetera Christianorum». 55: 161-180
- Lagioia, Alessandro (cur.). 2017. *La Memoria agiografica di San Michele sul Gargano, Testo critico, traduzione e commento* (Bibliotheca Michaelica 9). Bari

- Le Bouvier, Gilles. 1908. *Le Livre de la Description des pays de Gilles Le Bouvier, dit Berry* (Premier Roi d'Armes de Charles VII, roi de France). Publié pour la première fois par E.-T. Hamy, avec une introduction et des notes et suivi de l'*Itinéraire Brugeois*, de *La Table de Velletri* et de plusieurs autres documents géographiques inédits ou mal connus du XV^e siècle. Paris
- Lurker, Manfred. 1989. *Dizionario delle Immagini e dei Simboli biblici*. Cinisello Balsamo
- Marin, Marcello. 2016. *Respinte al mittente. Frecce e pietre nella fortuna di un topos*, in «*Amicorum munera*». *Studi in onore di Antonio V. Nazzaro*. Luongo. Gennaro (cur.). Napoli: 387-402. Ripreso in «*Auctores Nostri*». 18.2017: 179-193
- Monaco, Enzo. 2006. *Le Madonne nere della valle dell'Ufita*. Treviso
- Mola, Carlo. 1899. *Il Santuario di Maria Santissima Incoronata in Foggia*. Foggia
- Montorio, Serafino. 1715. *Zodiaco di Maria, ovvero Le dodici provincie del Regno di Napoli, come tanti segni, illustrate da questo sole per mezo delle sue prodigiosissime immagini, che in esse quasi tante stelle risplendono. Dedicato all'ammirabile merito della stessa Madre di Dio dal p. predicator generale f. Serafino Montorio*. Per Paolo Severini. Napoli
- Moraldi, Luigi (cur.). 1989. *Vangelo dello Pseudo Matteo*, in *Apocrifi del Nuovo Testamento. I più antichi testi cristiani*. Milano
- Perifano, Casimiro. 1834. *L'Incoronata di Puglia*. Foggia
- Presutto, Nicola. 2008. *San Paolo di Civitate... e non solo*. San Paolo di Civitate
- Rho, Giovanni. 1655. *Sabati del Giesù di Roma overo Esempi della Madonna di Giovanni Rho della Compagnia di Giesù dedicati all'Illustriss. Et Reverendiss. Monsig. Gio: Nicola Conti barone Romano e governatore di Roma*. A spese d'Ignatio de' Lazeri. Roma: 404-412
- Romano, Matteo. 1651. *Poema sacro del signor Matteo Romano*, in XII canti. Per Lorenzo Valeri. Trani
- Rossi, Giovanni. 1741. *Della Vita di Monsignor D. Emilio Giacomo Cavalieri, vescovo di Troja*. Per Carlo Salgano e Francesco Castaldi. Napoli
- Silvestri, Gilberto. 2003. *Gli animali nella Bibbia*. Cinisello Balsamo
- Spitilli, Giovanni. 2011. *Tra uomini e santi. Rituali con bovini nell'Italia centrale*. Roma
- Staffiere, Rocco. 1976. *Anzano di Puglia*. Cerignola
- Tammeo, Carlo. 1928. *Daunia Mistica*. Conversano
- Trotta, Giorgio. 2003. *Merino, Il Santuario, la festa*. Vieste

Il Bestiario del cielo tra miti, significati e simbolismo

The Bestiary of the sky between myths, meanings and symbolisms

di Giuseppe Di Palo

Abstract: Questo scritto nasce, inizialmente, come una recensione del volume a firma di Carlo Matti “*Bestiario del Cielo*” (Cà del Monte, 2021), con una prima attenzione focalizzata sull’aspetto astronomico connesso al tema dell’orientamento, del saper tracciare e seguire una rotta, di individuare nelle stelle degli “spiriti guida”. A seguito del convegno “*La comunicazione interspecie*” il lavoro è stato riproposto con un approccio nuovo, soffermandosi ampiamente sulla massiccia presenza “animalesca” nelle costellazioni del cielo, analizzando gli elementi simbolici associati ai vari animali, mettendo a confronto diverse culture ed ambiti.

Abstract: This essay was initially born as a review of Carlo Matti’s book “*Bestiario del Cielo*” (Cà del Monte, 2021), with an initial attention focused on the astronomical aspect connected to the theme of orientation, of knowing how to trace and follow a path, to identify the “spirit guides” in the stars. Following the conference on “*Interspecies Communication*”, the work was re-proposed with a fresh eye, dwelling extensively on the massive 'animal' presence in the constellations of the sky, analysing the symbolic elements associated with the various animals, and comparing different cultures and environments.

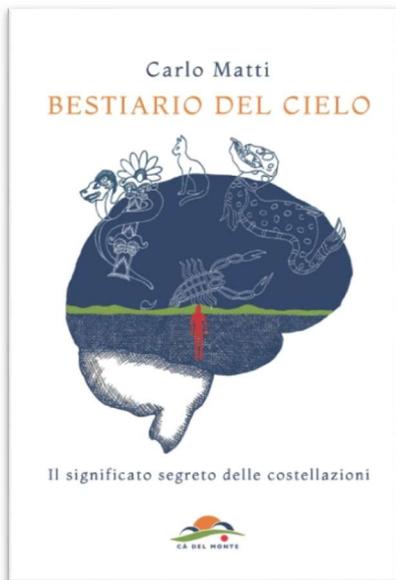
Parole chiave: Animali - Antropomorfismo - Bestiario del cielo - Carlo Matti - Comunicazione Interspecie - Costellazioni - Zoomorfismo

Keywords: Animals - Anthropomorphism - Bestiary of the sky - Carlo Matti - Constellations - Interspecies communication - Zoomorphism

Premessa

Gli animali sono costantemente presenti nelle vite di ciascuno. Non solo nel senso letterale del termine, come animali da compagnia o da cortile. Li ritroviamo nei miti, nelle leggende, nei culti religiosi, in arcaici simbolismi e antiche tradizioni. Elementi che spesso diamo per scontati, in quanto enormemente radicati nella cultura di ciascun popolo. Tale costante presenza simbolica degli animali è stata ben descritta da Carlo Matti nel volume dal titolo “*Bestiario del Cielo*” (Cà del Monte, 2021), nel quale l’autore si concentra in modo particolare sul simbolismo astronomico accostato a figure animalesche. Non mancano costanti riferimenti a leggende e mitologie, che fanno emergere numerose similitudini culturali tra popoli anche lontani, dove – ad esempio – viene narrata una stessa storia con pochi particolari divergenti, o dove in uno stesso mito l’unico elemento a variare è l’animale attorno al quale la storia si sviluppa. In questo testo andremo dunque ad evidenziare talune di queste somiglianze culturali, con uno sguardo attento ai diversi significati simbolici che, nell’arco di diversi secoli, si sono accostati alle figure di determinati animali.

1. Introduzione



Un piccolo ma ricco volume, composto da 152 pagine, adatto agli appassionati di astronomia, scritto da Carlo Matti nelle notti trascorse ad osservare il Cielo dell’Appennino dall’Osservatorio Astronomico di Cà del Monte. Un cielo “Settentrionale”, ma del resto, come si è soliti dire “siamo tutti sotto lo stesso cielo”, ed è dunque imprescindibile per l’autore fare richiami ai cieli del Sud, dedicando anche un’ampia parte del volume al “Mezzogiorno astronomico” nonché alle stelle e alle costellazioni dell’emisfero meridionale del nostro pianeta. Del resto le stelle, nei due diversi emisferi del mondo, hanno rappresentato per secoli fondamentali punti di riferimento che i

naviganti di diverse epoche hanno utilizzato per tracciare le rotte dei propri viaggi.

La lettura del libro fa nascere nel lettore una ricca comprensione storica, culturale e antropologica del ruolo simbolico dei diversi animali che danno nome alle varie costellazioni del cielo, argomento di cui ci occupiamo in questo contributo.

Nella prima parte del testo, l’autore si dedica ad una scrupolosa analisi delle costellazioni circumpolari, dove «nei sentieri del cielo vivono dèi e animali misteriosi ed immortali» (Matti 2021: 5). Dopo l’introduzione, nonostante l’osservazione stellare sia avvenuta dal Settentrione

d'Italia, come accennato in apertura, l'autore dedica ampio spazio al Mezzogiorno inteso, in prima battuta, come

«l'ora in cui il prevedibile Apollo regna senza sforzo, guardando il mondo dal sud. [...] È il mezzogiorno di fuoco, l'ora dei duelli disonesti, del pranzo contadino, è l'ora in cui Pilato grida al popolo "Ecco il vostro re!", indicando Cristo per condannarlo a morte, è l'ora di silenzio in cui Zarathustra s'addormenta. A Mezzogiorno Eratostene poté misurare il piccolo angolo d'ombra che gli permise di calcolare correttamente la circonferenza terrestre, per dare così una definizione ed un limite al mondo. Mezzogiorno è severo splendore, accecante sfarzo, confine del regno solare che mai tocca il Nord» (Matti 2021: 8).

Ed è proprio dal Mezzogiorno che inizia la descrizione del bestiario cosmico, a partire dal Pavone associato al sole che, quando tramonta, trascina con sé, in una astratta interpretazione di vanità, il celeste mantello azzurro. Questo richiamo è presente anche nella cultura egizia con piume di pavone decorate sul sarcofago di Tutankhamon, ma anche in quella greca con un pavone solare sacro alla dea Era.

Da mezzogiorno al tramonto. Momenti precisi in cui la posizione del sole determina l'attività di taluni animali. Al crepuscolo, infatti,

«i caprioli si rivelano ai margini del bosco, le volpi abitudinarie si fanno audaci, gli uccelli volano frenetici su traiettorie vertiginose. Tutti gli animali attendono un cambiamento [...]. In quest'ora impercettibile inizia l'osservazione del cielo» (Matti 2021: 9).

Con magistrale abilità di concatenamento degli argomenti, l'autore introduce e ben illustra anche tradizionali miti della filosofia, come il celebre *Mito della Caverna* di Platone, associandolo all'esperienza di guardare, per la prima volta, stelle e pianeti attraverso un telescopio, cosa che permette di percepire quegli oggetti lontani non più come elementi dell'immaginazione ma come realtà.

2. Orsi e buoi

I capitoli 3 e 4 del volume sono forse quelli più rappresentativi nell'importanza simbolica degli animali del cielo, in quanto dedicati ad una costellazione che, secondo l'autore, non tramonta mai e che quasi tutti sanno riconoscere. Si tratta dell'Orsa Maggiore, affiancata dalla sorella più piccola, l'Orsa Minore, sulla cui punta della coda si trova la stella polare, l'unica stella che nel continuo

apparente moto circolare degli astri sembra rimanere ferma, come se si trattasse del perno del cielo *axis mundi* o albero cosmico, come definito dall'autore.

«Attorno al grande albero cosmico, danzano in cerchio le orse dalla lunga coda» (Matti 2021: 18-19).

I contenuti del capitolo possono essere ben associati a quelli dell'intervento *Animali nelle leggende di fondazione dei santuari di Capitanata* di Renzo Infante (in questo volume, ma anche disponibile in video come contributo al convegno “*La Comunicazione interspecie*”, su YouTube¹). Infante, così come Matti, dedica ampio spazio ai significati simbolici legati alla figura dell'orso. Significato che, nella costellazione, può mutare portando l'orsa – per via della forma che deriva unendo le sette stelle² che la compongono – a trasformarsi in altri oggetti e in animali direttamente connessi a questi ultimi.

«Le Orse celesti sono due, entrambe femmine, ed entrambe dotate di strane lunghe code» (Matti 2021: 15).

Queste protuberanze estreme già richiamate in precedenza, associabili a lunghe code, possono condurre l'immaginario a vedere nella volta celeste la forma che può ricordare quella di un “grande carro” e di un “piccolo carro”, così come le costellazioni venivano chiamate dai materialisti della Roma antica. Carri che sono trainati da buoi, andando così a trovare nelle stelle e nella misurazione dei moti cosmici anche un richiamo allo scandire dei ritmi dell'agricoltura e alle pratiche di allevamento (come il far strusciare o far girare il bestiame malato contro/attorno i *menhir* – megaliti eretti dagli antichi per tenere traccia dei movimenti dei corpi celesti, un cui classico esempio è il sito di *Stonhenge* in Inghilterra – affinché esso potesse guarire).

Il richiamo dei buoi è in stretta associazione all'immagine dell'orso, riconducibile anche alla costellazione del *Boote* (parola greca che significa “bovaro” o “custode dei buoi”), nota ai greci

¹ <https://www.youtube.com/watch?v=dZ9pGONJVM4>

² Si tratta solo di un primo riferimento al simbolismo legato al numero sette. Si ritroverà ancora nelle sette stelle che compaiono nella volta celeste poco prima delle *Iadi* (porcellini), stelle che compongono il muso della costellazione del Toro. Queste sono dette “le sette *Pleiadi*” o colombe celesti della primavera che precedono il sorgere del Sole quando questo si trova nella costellazione intitolata al possente bovino che, secondo Marija Gimbutas (2008: 325) è «epifania della Dea di rigenerazione», in stretta «relazione con l'immagine dell'utero, in ragione delle somiglianze morfologiche tra l'apparato riproduttivo femminile e la testa dell'animale» (Matti 2021: 93). Questa relazione accompagna da sempre anche la rappresentazione di alcuni famosi marchi automobilistici, in particolare Dogde (ariete) e Tesla. L'accostamento di animali selvatici o possenti è costantemente presente nelle logiche di marketing delle case automobilistiche: si pensi ad esempio all'uso dei cavalli per Ferrari e Ford Mustang, del toro per Lamborghini, del serpente per Viper e Alfa Romero, del Leone per Peugeot, o di insetti quali Vespa, Ape e Moscone per i veicoli di eccellenza della casa motoristica Piaggio.

come *Arctophylax* (guardiano dell'Orsa) poiché la sua stella più luminosa è chiamata *Arcturus* (dal greco *arktos*, orso) o *Shudun* in Mesopotamia (giogo)³.

«Nel mondo romano il *Boote* era immaginato come la guida dei sette buoi – le sette stelle principali dell'Orsa Maggiore – ovvero dei *septem triones*, i sette trascinatori che, tenuti al giogo dalla loro guida, trascinano il cielo nel suo eterno movimento circolare attorno al polo. Dai *septem triones* deriva il termine settentrione, che ancora oggi indica il punto cardinale Nord, dove si trovano questi buoi celesti [...]. Il *Boote* è quindi la guida dell'aratro, trascinato dai buoi, che traccia il confine della città celeste» (Matti 2021: 37).

Anche Infante (questo volume), in perfetta sintonia con quanto descritto da Matti, osserva come i buoi siano animali spesso presenti nei miti di fondazione, sia di città che di luoghi religiosi. Infante evidenzia la ricorrente presenza di animali, per lo più addomesticati, quali il toro, buoi, cavalli, ma anche dei più selvatici cervi, daini e caprioli, nelle leggende di fondazione di luoghi sacri. Egli infatti scrive: «Il tema degli animali guida o scopritori è un topos derivante tanto dalla tradizione biblico-patristica, quanto dal mondo classico [...] sarà un toro all'origine del culto micaelico, oppure, saranno altri animali (cerva, daino o buoi) a condurre i veggenti sul luogo dell'apparizione della Madonna Incoronata. Per manifestare la richiesta di essere venerata la Madonna si serve frequentemente di intermediari “non umani” che vedono prima degli uomini e quanto essi non sono in grado di vedere; inducono il cacciatore ad inseguirli, oppure si inginocchiano, altre volte si rifiutano di proseguire o camminano in maniera strana e rituale. E nel luogo in cui essi si arrestano dovrà essere edificato il nuovo luogo di culto».

In aggiunta a quanto riportato da Infante, si può citare la leggenda legata al ritrovamento, nel 1412, della statua lignea della Madonna della Libera di Cercemaggiore (CB), con successiva fondazione dell'omonimo santuario. Si narra infatti che un contadino, intento ad arare in un campo, avrebbe trovato un ostacolo in cui l'aratro si era incagliato. In quel punto i buoi che tiravano l'aratro si stesero al suolo, interrompendo il lavoro. Scavando con l'intento di disincagliare l'aratro, il contadino trovò uno ziro (un grande vaso di terracotta), e scoprì al suo interno la statua della Madonna. Dal fosso scavato per recuperare l'anfora, emerse una pozza d'acqua miracolosa.

Ma torniamo all'orso, animale associato nella mitologia alla dea Artemide e alle sue sacerdotesse chiamate, in Attica, *arktoi* (orse per l'appunto), nonché al mito di Callisto che, per vendetta della dea Era, viene tramutata in un'orsa e che, nella versione di Ovidio, viene posta in cielo sotto le sembianze dell'Orsa Maggiore. La lunga coda delle orse, secondo l'autore, potrebbe essere letta

³ Rogers, John H. 1998. *Origins of the ancient constellations: II. The Mediterranean traditions*, in *Journal of the British Astronomical Association*. Vol. 108 n. 2 : 86

come un riferimento al berretto frigio, copricapo rituale di pelle di animali con lunghe estremità posteriori, con cui la dea Artemide veniva spesso raffigurata. Quello dell'orso è forse uno dei culti più antichi del mondo, risalente secondo gli studi di Marija Gimbutas⁴ già al paleolitico, dove la divinità orso era considerata la suprema madre universale donatrice di vita, signora delle bestie selvatiche. Divinità che, in altre culture, sia europee che non, viene tramutata in una

«dea-uccello alata che [...] spesso tiene tra le mani un leopardo e un cervo, o un leopardo e un leone, ma anche due serpenti, uccelli o altri animali. Nella tarda antichità alla Dea venne associata l'immagine della Luna, identificata come femminile, ma il legame con la coppia di animali permane, tanto che anche nell'iconografia dei Tarocchi, la Luna è rappresentata accompagnata da due cani, una a destra e uno a sinistra» (Matti 2021: 26).

Anche in Italia, ad Aosta, sopravvive un tempio della dea Orsa, ribattezzato poi – sotto l'influenza del cattolicesimo – come chiesa collegiata di Sant'Orso:

«La Chiesa Cattolica nel corso dei secoli tentò di colonizzare l'immaginario popolare travestendo i culti pagani antichi con maschere nuove [...] e il dio orso divenne, con poca fantasia, Sant'Orso» (Matti 2021: 27-28).

Come detto in premessa, è dato ormai per scontato il come tanti animali trovino spazio nel simbolismo culturale, finanche del cattolicesimo: dall'indicazione di Cristo come “Agnello” di Dio, fino al serpente tentatore di Adamo ed Eva (rappresentazione animalesca del demonio, spesso raffigurato con la testa che viene schiacciata dal piede della Vergine Maria, Madre celeste), dalla colomba che porta a Noè sulla sua Arca (colma di coppie di animali di ogni specie) un ramoscello d'ulivo, fino agli animali associati alle figure dei quattro evangelisti (un leone a Marco, un bue a Luca, un'aquila a Giovanni ed un uomo – animale supremo – a Matteo), in relazione al tetramorfo riferimento agli elementi fondamentali rispettivamente di fuoco, terra, aria e acqua.

In un certo senso l'Orso è ancora “venerato” anche in alcune località italiane, così come il cervo (di cui si tratterà più avanti), in occasione dei riti carnevaleschi antropomorfi o zoomorfi della “ballata dell'uomo-orso” (o dell'uomo-cervo).

È importante citare la presenza nella chiesa di Sant'Orso ad Aosta di un mosaico del XII secolo che rappresenta Sansone mentre uccide il leone di *Timna*. Nelle lunette ai vertici del mosaico sono rappresentati un felino, un drago, un uccello con due corpi e una sola testa, e un serpentario, figura

⁴ Gimbutas, Marija. 2008. *Il linguaggio della Dea*. Roma: 116

metà uomo e metà pesce che regge un serpente. Il modo in cui viene rappresentato Sansone, secondo l'autore, potrebbe essere un diretto richiamo al dio solare persiano *Mithra*:

«tipicamente rappresentato con un berretto frigio, a cavallo di un toro, mentre lo trafigge con un pugnale sulla spalla destra, nell'atto di recidere la zampa dell'animale» (Matti 2021: 29).

Questa immagine della zampa anteriore del toro si ritrova, come indica Matti, nelle rappresentazioni egizie della volta celeste, associata alle sette stelle dell'Orsa Maggiore. In altre rappresentazioni egizie, l'arto reciso dell'animale viene tenuto da una femmina di ippopotamo gravida, immagine riconducibile alla dea Iside.

3. Uccelli

Un'altra famiglia di animali dall'alto valore simbolico a più livelli richiamata da Matti nel suo volume è quella degli uccelli.

«L'uccello è oggetto di culto idolatrico in virtù delle sue penne [...] (che), in quanto esseri alati, trasmettono i desideri e le preghiere [...] alle forze presenti in natura»⁵.

Tra le varie costellazioni del firmamento che portano il nome di un rappresentante di questa specie, figura senza dubbio la costellazione del Cigno (detta anche Croce del Nord, in contrapposizione alla Croce del Sud, punto di riferimento astronomico dell'emisfero meridionale), che – con la sua stella alfa *Deneb*, si estende lungo la Via Lattea estiva ed è rappresentata in volo verso sud. Altri riferimenti possono essere rinvenuti nelle costellazioni dell'Aquila, la cui stella più luminosa è *Altair*, e della Lira, detta anticamente “avvoltoio” per via della sua stella principale, *Vega* (la lira era inoltre lo strumento donato dal dio Apollo ad Orfeo capace di incantare le belve selvatiche, ed utilizzato dallo stesso per far addormentare il cane a tre teste Cerbero⁶, posto a

⁵ Warburg, A. 2011. *Il rituale del serpente*. Milano: 16

⁶ Un chiaro riferimento a questo mito, citando un prodotto mediatico moderno – prendendo spunto anche dall'intervento “*Critical Animal and Media Studies: il ruolo dei media nella rappresentazione della relazione uomo-animale*” di Rebeca Andreina Papa dell'Università del Molise durante il convegno “*La comunicazione interspecie*” (<https://www.youtube.com/watch?v=B4wReD6Bf0g>) – è presente nei testi, e nella relativa saga cinematografica, di Harry Potter quando, nel primo capitolo del successo letterario a firma di Joanne K. Rowling (*Harry Potter e la Pietra Filosofale*), il giovane mago in compagnia degli inseparabili Ron ed Ermione, utilizzano della dolce musica per addormentare “Fuffi”, il cane a tre teste che protegge la Pietra Filosofale al terzo piano della Scuola di Magia e Stregoneria di Hogwarts. Ma non è questo l'unico riferimento “animalesco” presente nella saga del maghetto più famoso dell'epoca moderna. Si potrebbe ad esempio citare l'incantesimo “*incanto patronus*”, chiaro riferimento agli spiriti guida incarnati da animali, o alla semplice presenza di “animali fantastici”, che tra l'altro rappresenta il più recente spin-off della saga.

guardia degli inferi, nel tentativo estremo di salvare la consorte Euridice, morta a causa del morso di un serpente).

A partire da queste costellazioni, è facile associare – secondo l'autore – il simbolismo del numero tre (Cigno, Aquila, Lira o *Deneb, Altair e Vega*) al culto delle rappresentazioni celesti delle divinità uccello come triplice Dea. Elemento, quest'ultimo, trasmutato nel cattolicesimo con l'indicazione della Trinità.

Le stelle Vega e Altair sono inoltre protagoniste di una leggenda tramandata in Cina, Giappone e Corea, che narra del loro amore impossibile.

Ricollegandoci alla già citata costellazione del *Boote*, si noti come nell'iconografia storica il “custode dei buoi” o “guardiano dell'orsa” viene anche rappresentato come il sacerdote che divinava il volere degli dèi osservando il volo degli uccelli. La via Lattea in alcune lingue dell'Europa settentrionale e orientale, è chiamata *la via degli uccelli*, accostandone il significato al percorso di migrazione annuale dei volatili che, secondo l'autore, sta a simboleggiare l'inizio e la fine della vita.

«Nelle mitologie ugro-finniche si riteneva infatti che fossero gli uccelli a portare l'anima al neonato al momento del parto (mito, forse, trasfigurato nell'immagine della cicogna che consegna i bambini che tutti noi oggi conosciamo. *Ndr.*), e che sempre gli uccelli la portassero via nell'istante della morte (simbologia, quest'ultima, che spesso viene associate a specifiche tipologie di volatili, come corvi⁷, civette o avvoltoi, ribattezzati anche come “uccelli del malaugurio”. *Ndr.*)» (Matti 2021: 44).

Il corvo, in particolare, era in Grecia:

«un uccello oracolare e si supposeva che ospitasse l'anima del re sacro dopo il suo sacrificio, e all'interno di santuari oracolari dedicati alla dea-Luna, si credeva che gli eroi si reincarnassero in serpenti, corvi o cornacchie» (Matti 2021: 120).

L'appellativo “corvo” o “cornacchia” era inoltre utilizzato per riferirsi alla dea Atena o alla principessa dei Lapiti che tradì l'amore di Apollo. Questo tradimento fu svelato proprio da un corvo. Come riporta sempre Matti:

⁷ Nella costellazione del Corso, sulla punta della coda dell'Idra, si trova la stella di *Adad* che prende il nome dal dio mesopotamico del tuono e delle tempeste. Anche il padre dell'olimpico greco, Zeus, era spesso associato a questo uccello, persino il dio Crono era spesso raffigurato con un corvo al fianco, al pari di Apollo, Asclepio, Saturno e l'antico dio britannico *Bran* (Cfr. Matti 2021: 120).

«Nella mitologia scandinava *Hugin* e *Muninn*, “pensiero” e “memoria” sono i due corvi, inviati da Odino, che viaggiano per il mondo per raccogliere informazioni [...]. In Cina un corvo con tre zampe è simbolo del Sole e nella mitologia giapponese un corvo difende *Amaterasu*, la dea del Sole, da una grande fiera che tenta di divorarla. Il corvo è in relazione al Sole anche nell’iconografia dei culti mitraici, in cui l’uccello compare, insieme al Cratere, associato al dio *Helios*. Nel mito il corvo appare dunque come aiutante, informatore o epifania del re solare, e si crede che quest’animale sostenga e rafforzi il sovrano. Ancora oggi nella Torre di Londra sono allevati corvi poiché, secondo un’antica superstizione, se essi fossero perduti o volassero via, la Corona inglese cadrebbe e con essa la Gran Bretagna» (Matti 2021: 121).

Sotto questa accezione, il Corvo, dunque, così come Leone, Idra, Cancro e Cratere, è una costellazione che celebra la regalità. Il significato degli uccelli come simbolo di vita può trovarsi anche nel modo più semplice e stilizzato di rappresentarli, ad esempio, in un disegno. Ovvero tracciando una semplice “V” che, tra l’altro, è il modo più rapido e diretto di rendere anche il triangolo pubico, l’utero femminile, simbolo di vita nonché «marchio definitivo della Dea Uccello»⁸, fonte di vita e reggitrice della morte, signora del fato, dispensatrice della buona e della cattiva sorte. L’immagine della V è stata spesso utilizzata anche per rappresentare le zampe di rapaci o, in generale, il becco degli uccelli. Vita e morte, nel simbolismo storico, sono associate, come anticipato, a determinate specie di uccelli. La morte, ad esempio, ai già citati civetta e avvoltoio (anche se, per quest’ultimo, nell’antico Egitto il significato è inverso in quanto la parola avvoltoio suonava come “madre”, quindi inizio della vita), mentre la vita ad uccelli acquatici come l’anatra, il cigno, la gru e l’ibis (questi ultimi sacri anche al dio greco *Hermes* e al dio egizio *Thot*) «manifestazione della Dea che dona fortuna e nutrimento»⁹, in quanto animale capace di unire cielo e terra in associazione alle sue capacità di saper sia nuotare sott’acqua che di volare.

Un ragionamento che può essere rapportato ad una figura carnevalesca più moderna, ovvero quella del Pulcinella. Pulcinella, maschera contadina, per via del suo naso allungato che ricorda il becco di un uccello, è di fatto l’antropomorfizzazione di un gallo, ruspante ed imprevedibile. Pulcinella è un personaggio vivo, ma al contempo anche morto. È un filo conduttore tra il regno dei vivi e quello dei morti spiegabile proprio attraverso l’associazione alla figura del gallo: è un animale terreno in quanto non vola, ma che essendo un volatile aspira ad una condizione aerea (condizione celeste) e, nutrendosi di vermi che abitano il sottosuolo, lega a sé anche l’aspetto dell’oltretomba (gli inferi)¹⁰.

⁸ Giumbutas, Marija. 2008. *Il linguaggio della Dea*. Roma: 3

⁹ Giumbutas, Marija. 2008. *Il linguaggio della Dea*. Roma: 322.

¹⁰ Di Palo, Giuseppe. 2017. *Il ricco puzzle de I Mesi di Cercepiccola*, in *NuovoMeridionalismoStudi*, Anno III n. 4/Aprile 2017: 101.

La maschera di Pulcinella offre un buon pretesto per citare l'importante presenza simbolica degli animali in moltissime manifestazioni carnevalesche, dalle già citate ballate dell'uomo-orso e uomo-cervo (maschere zoomorfe), che si svolgono in comuni quali, ad esempio, Castelnuovo a Volturno (IS) e Rocchetta al Volturno (IS), fino a rappresentazioni in cui gli animali sono presenti nella loro reale essenza, in veste non trasfigurata, ma non per questo il carico simbolico a loro collegato appare inferiore. Lo stesso Pulcinella, ad esempio, che come si è detto è una rappresentazione antropomorfizzata del gallo, nel tradizionale carnevale de "I Mesi" di Cercepiccola¹¹ (che nel 2023 ha compiuto 100 anni dalla prima messa in scena ufficialmente riconosciuta) viaggia in groppa ad un destriero nero, un frisone solitamente, cavallo nobile utilizzato in tempi antichi per trainare i "carri dell'ultimo viaggio terrestre", aprendo solenni cortei funebri. Figura che, accostata al Pulcinella, ricorda la condizione di quest'ultimo quale "morto-non morto".

I rituali carnevaleschi "animaleschi" sono una peculiarità della cultura umana, strascichi di antiche venerazioni pagane che sopravvivono nel folklore. Riti propiziatori che, nel 2023, precisamente dal 23 al 26 febbraio, sono stati protagonisti (almeno per il "settore zoomorfo") del Carnevale Europeo della Maschere Zoomorfe (CEMZ) svolto a Isernia¹². Un ruolo di primo piano per il Molise che vanta una ricca tradizione di manifestazioni carnevalesche di tale portata.

Tornando al volume di Matti, si noti come l'autore evidenzi che:

«L'uccello come principio cosmico è presente in numerosissime mitologie: nell'antico Egitto il mondo ha origine dal canto o dalla risata di *Thot*, dio ibis, nelle *Upanishad* e nel *Rigveda* vi sono diversi miti di creazione in cui i protagonisti sono uccelli e il mito greco dell'origine del mondo dall'uovo cosmico da cui per primo nasce Eros, dia alato, è forse eco di altri miti arcaici legati a immagini di volatili. Presso gli indiani Hopi un mito narra invece di come gli uccelli siano i primi esploratori che scoprono l'esistenza del mondo e tra gli eschimesi si tramanda un racconto in cui "Padre Corvo" dà vita ed origine ad ogni cosa, mentre in Cina il leggendario uccello femminile chiamato *fenghuang* è un'elaborata immagine simbolica dell'universo» (Matti 2021: 61).

Così come già detto in precedenza per la figura dell'orso, l'autore rimarca che anche i culti delle Dee uccello, nonostante secoli di censura ecclesiastica,

¹¹ *Ibidem*.

¹² <https://www.molisetabloid.it/2023/01/13/iseria-capital-europea-del-carnevale-delle-maschere-zoomorfe-dal-23-al-26-febbraio-sfilata-incontri-pubblici-e-gastronomia/>

«non scompaiono del tutto, ma resistono nelle superstizioni e nel folklore, ad esempio nei riti contro il malocchio che fino al XIX secolo si praticavano su trivi e quadrivi, dove venivano bruciate piume di uccelli, o nelle tre civette sul comò della nota filastrocca» (Matti 2021: 64).

4. Cervi e pantere

Come già osservato per i buoi, anche i cervi sono animali spesso presenti nei miti di fondazione di città e luoghi di culto. Ed anche nello sconfinato panorama della volta celeste ricoprono un ruolo primario fatto di miti, culture e leggende.

«Il cervo nel mondo antico è l'animale associato ad Artemide. In un mito greco il cacciatore *Atteone*, che sorprende la dea mentre fa il bagno insieme alle sue compagne, per punizione, viene tramutato in un cervo. In Mesopotamia la costellazione di *Cassiopea* era immaginata come un cervo» (Matti 2021: 52).

Il cervo, figura femminile associata nell'ultimo esempio a Cassiopea, viene spesso affiancato all'immagine della pantera, rappresentazione di *Cefeo*, marito di Cassiopea. Entrambi gli animali risultano essere le due fiere tenute nelle mani della signora degli animali *potnia theron*.

5. Serpenti

Anche i serpenti, comunemente associati ad accezioni negative, riconducibili soprattutto a culti religiosi, trovano nei disegni celesti (si pensi, ad esempio alla costellazione dell'Idra) un ruolo di primaria importanza.

«Il cielo dell'Europa antica non ruotava attorno alla stella Polare – sulla punta della coda dell'Orsa Minore – ma attorno alla stella *Thuban* – nella coda del Dragone – il cui nome in arabo significa “il basilisco”¹³, cioè “il re dei serpenti”» (Matti 2021: 76).

Il culto dei serpenti è un qualcosa di arcaico e presente in numerosi contesti, con molteplici riferimenti al simbolismo mitologico, culturale, ma anche storico, antropologico e religioso. Si pensi al suicidio di Cleopatra che si lascia mordere da un aspide, o alle Menadi dei riti dionisiaci che danzavano portando serpenti attorno alle braccia come dei monili. Oppure al folkloristico rito di Cocullo, in Abruzzo, ribattezzata come “la città dei serpenti”, legato al culto marsicano della dea Angizia che vedeva il veleno dei rettili utilizzato a scopi guaritori.

¹³ Figura ripresa nella già citata saga di Harry Potter, al secondo capitolo “La Camera dei Segreti”, ma che in generale accompagna costantemente la casata dei “Serpe Verde” talvolta in contrapposizione alle restanti tre casate del regno magico di Hogwarts, tutte contraddistinte da un animale (reale o mitologico): Grifon d'oro, Tasso Rosso, Corvo Nero.

Quest'ultimo elemento ci porta al serpente presente nel bastone di Asclepio, dio della medicina, capace di dosare il veleno per trasformarlo in antidoto e cura. Lo stesso Asclepio viene rappresentato nella costellazione del Serpentario.

«Porta tra le mani il Serpente, fonte del rinnovamento del mondo. [...] Il nome arabo dell'astro che indica la testa del Serpentario è *Ras Alhague*, ovvero "la testa dell'incantatore di serpenti". Il Serpentario è un incantatore di serpenti, un mago e medico, uno sciamano che comprende il linguaggio degli animali. [...] Vicina a *Ras Alhague* si trova un'altra stella che in arabo si chiama *Ras Algethi*, ovvero "la testa dell'Inginocchiato", e rappresenta la testa di un eroe che affronta l'immenso Dragone, schiacciandolo con il ginocchio. O forse si china ad onorare il Grande Serpente dell'asse del mondo, principio e fine di ogni cosa?» (Matti 2021: 130-133).

Ancora, nella mitologia greca, un Ercole bambino sconfigge due serpenti, mentre il dio Apollo:

«con frecce solari, uccide Pitone, un serpente posto a guardia del tempio di Delfi [...]. Alla sacerdotessa dell'oracolo delfico lo stesso Apollo imporrà il nome di Pizia, cioè colei che proviene dal pitone. L'Apollo arciere, più che un dio, somiglia ad un guerriero conquistatore che invade il tempio di Delfi, stermina i serpenti sacri, che lì erano venerati, e impone un violento ordine apollineo, cancellando il dionisiaco culto del serpente dell'Europa Antica» (Matti 2021: 104).

Non può mancare un richiamo alla triplice dea Gorgone Medusa, con serpenti al posto dei capelli, la cui testa decapitata è raffigurata nella costellazione di Perseo. I serpenti di Medusa, secondo l'autore, passano con l'essere «animali simbolo di vita indistruttibile nella cultura dell'Europa antica» a «immagine di terrore che pietrifica nella cultura indoeuropea degli dèi olimpici» (Matti 2021: 139). Nel mito greco, inoltre,

«dal collo decapitato di Medusa fuoriuscì il cavallo alato Pegaso [...]. Il cavallo alato del Sole nasce dalle acque nere di Medusa [...], dea della morte che rinnova» così come «l'acqua oscura dell'inverno feconda la terra, ed è necessaria alla rinascita della primavera» (Matti 2021: 141).

Il serpente, nei molteplici richiami simbolici di cui si è fatto cenno, come ricorda lo stesso Matti, è talvolta presente anche nella forma ibrida rettile-uccello:

«confine e mediatore tra cielo e terra, talvolta rappresentato mentre si morde la coda (il serpente che divorando se stesso, rinasce a nuova vita, in un cerchio di eterno rinnovamento, cfr. ivi: 59)

[...]. Esso è un simbolo circolare di eterna morte e rinascita, presente anche nello Zarathustra di Nietzsche, dove è immagine dell'eterno ritorno» (Matti 2021: 80).

Alla figura del serpente si associano dunque significati sia positivi che negativi, di «Morte e vita, rigenerazione, energia sessuale e creativa, trasformazione e rinnovamento» (Matti 2021: 81).

6. Lo Zodiaco

La seconda parte del testo di Carlo Matti si sofferma invece sulle rappresentazioni celesti dello zodiaco, al cui interno si possono rinvenire molteplici riferimenti e significati simbolici legati a taluni animali, in particolare: Ariete, Toro (riconducibile anche al mito di Minosse e del Minotauro), Cancro, Leone (associato alla regalità¹⁴, alla coscienza, alla forza dirompente del sole, all'imponenza delle sfingi egizie), Scorpione, Sagittario (ibrido uomo-cavallo, a mo' di centauro), Pesci.

Rientrano in tale ambito anche i segni dello zodiaco cinese: Topo, Bufalo (o Bue), Tigre, Coniglio, Drago, Serpente, Cavallo, Capra, Scimmia, Gallo, Cane e Maiale.

In questo variegato “gregge” si uniscono animali associati a stelle e costellazioni meno note come il Cane Maggiore (con Sirio – il cui nome, dal sanscrito, significa “cacciatore di cervi” – come stella alfa, la più luminosa di tutta la volta celeste) e il Cane Minore (la cui stella più luminosa si chiama Procione, da *pro kyon*, cioè “prima del cane”), che affiancano la costellazione del cacciatore Orione,¹⁵ fissa sul lato opposto a quella dello Scorpione in memoria della mitologica battaglia tra i due (quando l'una sorge, l'altra tramonta), mentre tende una freccia verso la stella *Aldebaran*, occhio del Toro.

L'appena citato Scorpione, fisso nella Via Lattea, è caratterizzato dalla stella rossa *Antares*, che ne rappresenta il cuore. Per gli egizi questa stella era immagine di *Selkis*, dea Scorpione della magia

¹⁴ Da qui l'appellativo del Leone quale “re della foresta” (ruolo di regnante, citando nuovamente l'intervento di Rebeca Andreina Papa al convegno “*La Comunicazione interspecie*”, ripreso anche dalla cinematografia d'animazione, come nel “*Re Leone*” della Disney o nella maestosa figura di Aslan, sovrano felino della saga de “*Le cronache di Narnia*”) e associato a doti quali il coraggio (“Cuor di leone”), soprattutto degli sfidanti di questa belva, come Ercole nella sua prima mitologica fatica. Il leone, o meglio la sua pelle, accompagnerà Ercole anche nella lotta contro l'Idra (prima di essere assalito da un immenso granchio, riferibile alla costellazione del Cancro, altro emblema di regalità che porta il sole alla sua massima altezza), servendolo a mo' di armatura, e gettando le basi ad una diffusa rappresentazione presente, per lo più, nelle chiese medioevali dell'eterna lotta tra bene e male, tra leoni e serpenti (o draghi), il cui esito conduce ad una nuova vita. Cfr. Matti 2021: 113-122.

¹⁵ Nella mitologia Orione viene associato anche come simbolo delle api in quanto suo padre Ireo era un umile apicoltore che, in cambio della propria ospitalità offerta agli dei Zeus e Hermes, ricevette in dono un figlio (cfr. Graves, Robert. 1983. *I miti greci*. Milano: 137). Da qui, forse, potrebbe trarsi l'origine della storiella di “come nascono i bambini” legata alle api, alla stregua della già citata e ben più famosa cicogna. Tuttavia la nascita di Orione parrebbe essere legata ad un'altra storia mitologica che vede Zeus ed Ermete chiedere a Ireo di «sacrificare un toro, urinare nella sua pelle e poi di seppellirla nella tomba di sua moglie» (cfr. *ibidem*). Questo mito si potrebbe riferire alle pratiche di scarnificazione nelle sepolture, dove dal ventre decomposto di defunte sacerdotesse o sovrane poteva rinvenirsi l'effigie di un toro (cfr. Matti 2021: 94).

e della medicina. Lo Scorpione è un animale dal duplice significato, è luce e ombra, vita e morte. Il suo veleno può essere un farmaco guaritore, quando offerto al già richiamato Serpentario Asclepio, o un qualcosa di letale. Su questa duplice anima dello Scorpione sono chiamati a vegliare due figure semiumane, il Sagittario e il Centauro. Entrambi:

«fanno parte del mondo animale, ma mantengono parziali sembianze umane, che impediscono loro di rimanere travolti dal divenire inconsapevole del tempo. Essi sono i difensori celesti della razionalità» (Matti 2021: 131).

Ancora, ci si può imbattere in *Capella* (capra), stella più luminosa della costellazione dell'Auriga rappresentata come un uomo – originariamente Hermes, dio, tra le varie cose, della pastorizia e della fertilità – che porta in braccio o sulle spalle un piccolo ariete, iconografia – questa – associata poi al buon pastore del mondo cristiano. Al dio sono sacri anche alcuni uccelli acquatici, come gru o ibis¹⁶, presenti nelle narrazioni mitologiche di quando egli riesce a impossessarsi con l'inganno del bestiame di Apollo donandogli poi una lira a quattro corde che lo stesso Hermes aveva inventato e nascosto sotto una pelle di capra. Lo stesso farà quando baratterà con Apollo uno zufolo per un bastone dorato utile per adunare le mandrie. «Questo bastone, in epoca tarda, venne sincretizzato con il caduceo, una verga su cui si attorcigliano due serpenti»¹⁷.

Altro riferimento, stavolta dalle vesti equine, è riscontrabile – contro ogni aspettativa – nella costellazione del Cancro. Tale disegno del firmamento, per alcune antiche civiltà di pastori, era letto come un asino celeste. «Due stelle della costellazione hanno conservato l'antico nome di origine pastorale, *asellus borealis* e *asellus australis*, i due asinelli boreale e australe» (ivi: 118).

Nel cielo abitano anche, nelle rispettive costellazioni, la Lince, la Giraffa, la Colomba, la Volpe, l'Unicorno, il Cavallo alato Pegaso, il Leone Minore, i Cani da Caccia, il Lupo, la Lucertola, la Lepre. Uno dei pochi esclusi, nonostante sia stato un animale sacro per taluni popoli (tra cui gli egizi) è il gatto. Non mancano neppure gli animali marini, a partire dai già citati Pesci e Capricorno (mezza capra e mezzo pesce), fino al Pesce Australe e alla Balena. Quest'ultima è protagonista di un mito che coinvolge anche la vicina costellazione di Perseo che salva Andromeda (altra costellazione vicina), fanciulla incatenata ad uno scoglio, dal mostro marino. Una simile storia nella mitologia si ritrova anche con Ercole che affronta e uccide un gigantesco pesce per salvare *Esione*. In

¹⁶ «La correlazione del dio con capre e uccelli (a partire dai sandali alati, *ndr.*) è rafforzata dal mito secondo cui Hermes sarebbe padre del satiro Pan. Secondo una versione del racconto, Hermes genera Pan unendosi alla capra *Amaltea*, la stessa che avrebbe allattato Zeus e che per tale ragione sarebbe stata posta in cielo con il nome di *Capella*. Secondo un'altra versione si sarebbe unito a Penelope, moglie di Ulisse, presentandosi a lei sotto forma di Ariete, ma è probabile che la Penelope di questo mito fosse in realtà l'*anas penelope*, o fischione, una specie d'anatra confusa poi con la consorte del re di Itaca» (Matti 2021: 99). Cfr. Graves, Robert. 1983. *I miti greci*. Milano: 89-91.

¹⁷ Cfr. Graves, Robert. 1983. *I miti greci*. Milano: 53-57

Mesopotamia la storia cambia leggermente con la sovrana della natura *Ishtar* che invoca dalle acque il mostro *Tiamat*. Dopo che il dio solare *Marduk*, trascorsi tre giorni nel ventre del mostro (come nel racconto biblico di Giona imprigionato nel ventre della Balena, o anche come una delle più note scene della fiaba di Pinocchio), uccide la bestia marina, punisce *Ishtar* incatenandola ad una roccia sul mare (cfr. *ivi*: 136-141). Nella mitologia orientale il mostro marino è stato poi associato alla figura del *kraken*.

La presenza di animali simbolici nello zodiaco è riscontrabile anche nell'etimologia della parola stessa:

«La parola Zodiaco deriva dalla radice greca *zoè*, vita, oppure *zòon*, animale, e dal termine *odòs*, via, strada. Significa quindi via o sentiero della vita, oppure sentiero degli animali [...]. Per una curiosa combinazione le due parole greche che compongono il termine Zodiaco compaiono insieme nel detto evangelico “io sono la via (*odòs*), la verità e la vita (*zoè*)”» (Matti 2021: 87).

Il circolo degli animali zodiacali proviene da una tradizione iconografica antichissima, in cui immagini di processioni o vortici di animali che ruotano attorno ad un centro erano utilizzate per stimolare i moti del tempo e il rinnovamento della natura¹⁸.

«La costellazione che in un dato periodo dell'anno sorge esattamente all'alba, appena prima del sole [...] è quella che nell'immaginario mitologico trasporta il grande astro. Immaginiamo ad esempio il grande Toro o l'Ariete che portano il Sole tra le corna o sulla schiena, il Leone che lo tiene tra la criniera, l'immenso Scorpione che lo trasporta tra le chele o l'Acquario che lo accompagna con il suo carico d'acqua e la forza archetipa di questi animali ci appare immediatamente, senza bisogno di interpretazione. [...] Solo gli animali celesti sono eterni, veri e perfetti come gli animali della terra» (Matti 2021: 88-89).

7. Conclusioni

In definitiva, il saggio di Carlo Matti ci parla di un cielo che è anche un grande bestiario in cui vi è ogni sorta d'animale. Animali che ci parlano una lingua dimenticata che, in un ricco agglomerato di archeologia, mito, astronomia, e scienze antro-socio-filosofiche, mostrano contenuti fatti di simboli, misteri ed enigmi.

«Le stelle sono il regno degli animali, e gli esseri umani possono comparire nel firmamento solo in relazione ad essi. Gli animali sono forze nascoste nell'inconscio, sono energie della mente,

¹⁸ Giumbutas, Marija. 2008. *Il linguaggio della Dea*. Roma: 302

ma non si esauriscono nello psicologismo [...], gli animali sono oltre la mente, sono più grandi di quello che può essere espresso con le parole, sono eterni, fuori dalla storia, immutabili e pur sempre nuovi, costanti e imprevedibili. Gli animali sono manifestazioni del divino che è nella natura. [...] Gli animali sono epifanie della divinità [...]. Gli animali sono il vero problema per la psicologia e hanno formato il massimo sistema simbolico della coscienza umana dai tempi di Altamira¹⁹» (Matti 2021: 125-126).

Volendo riprendere un modo di dire già precedentemente citato, ed in tema con il volume recensito, l'affermare "siamo tutti sotto lo stesso cielo" risulta estremamente esaustivo circa la condivisione, se pur con leggere variabili, di miti, leggende, credenze religiose, tradizioni e significati simbolici tra popoli e culture anche distanti tra loro.

Per concludere questo nostro contributo vogliamo riportare una asserzione di Infante (2023) che cita Donà (2016) e che afferma che «ci imbattiamo in un processo di conservazione dinamica e di riadattamento creativo del materiale mitico [...] un processo che avviene al livello della riflessione ecclesiastica dotta, ma soprattutto al livello della tradizione orale e popolare; e ciò si verifica perché [...] non perde quella che si potrebbe definire la percezione mitica e sacralizzata del mondo: gli dei hanno cambiato nome e natura, ma abitano ancora il cosmo, e dunque il mito resta ancora una modalità discorsiva adeguata e accettabile».

Se pur in situazioni leggermente difformi, o con animali protagonisti che non sempre finiscono con il coincidere, le diverse versioni di uno stesso mito/credenza (trasposte talvolta anche nella letteratura e nella cinematografia moderna) finiscono il più delle volte nel condividere la vera sostanza della narrazione stessa, ovvero la morale (così come il simbolismo originario) che ciascun custode della propria cultura e del proprio "credo" spera di poter tramandare, in maniera più o meno intatta, alle generazioni successive.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo (cur.). *Antropologia e società. Studi in onore di Vincenzo Spera*. Soveria Mannelli

Di Palo, Giuseppe. 2016. *Il carnevale per propiziare l'anno agricolo: I Mesi di Cercepiccola*, in *NuovoMeridionalismoStudi*. Anno II n. 3/Ottobre 2016

Di Palo, Giuseppe. 2017. *Il ricco puzzle de I Mesi di Cercepiccola*, in *NuovoMeridionalismoStudi*. Anno III n. 4/Aprile 2017

¹⁹ Cfr. Hillman, James. 2016. *Presenze animali*. Milano: 11

- Donà, Carlo. 2003. *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*. Soveria Mannelli
- Donà, Carlo. 2014/2016. *Il toro, il cielo e il re. La lunga vita dei motivi mitologici taurini, Sacer Bos I, Usi cerimoniali di bovini in Italia e nelle aree romanze occidentali*, in Spitilli, Giancarlo – Spera, Vincenzo (cur.). “ORMA” XXII: 2014. Cluj-Napoca 2016: 73-123
- Gioielli, Mauro (a cura di). 2008. *Carnevale a Cercepiccola*. EXTRA settimanale. Anno XV n. 4. Sabato 2 febbraio
- Graves, Robert. 1983. *I miti greci*. Milano
- Giumbutas, Marija. 2008. *Il linguaggio della Dea*. Roma
- Hillman, James. 2016. *Presenze animali*. Milano
- Infante, Renzo. 2023. *Animali nelle leggende di fondazione di santuari di Capitanata*, in NuovoMeridionalismoStudi. Numero monografico. Anno IX n. 17/Ottobre 2023: 198-210
- Matti, Carlo. 2021. *Bestiario del cielo. Il significato segreto delle costellazioni*. Cà del Monte
- Rogers, John H. 1998. *Origins of the ancient constellations: II. The Mediterranean traditions*, in *Journal of the British Astronomical Association*. Vol. 108 n. 2
- Warburg, A. 2011. *Il rituale del serpente*. Milano

AUTORI

Fabrizia Abbate è professore associato di Filosofia morale presso il Dipartimento di Medicina e Scienze della Salute dell'Università del Molise, membro del Consiglio Scientifico del *Centro di Ricerca Interdisciplinare su Governance e Public Policies* presso la stessa Università. Dal 2022 è componente del Consiglio Direttivo della Società Italiana di Filosofia Morale (di cui è membro dal 2017); dal 2013 è membro della Società Italiana di Estetica. Negli ultimi due anni è stata Visiting Professor presso la *Pädagogische Hochschule Wien (Austria)*, *Zentrum für Lerntechnologie und Innovation – Future Learning Lab*, e presso *Rijksuniversiteit Groningen (Olanda)*, *Faculty of Arts, Department of European Politics and Society*; nel 2014 è stata Visiting Scholar presso *The University of Chicago*, con un progetto di ricerca su “Etica narrativa e identità politiche”, supportato dalla filosofa statunitense Martha Nussbaum.

Letizia Bindi si è formata a Roma “La Sapienza”, all'EHESS di Parigi e alla Johns Hopkins University di Baltimora. È stata ed è docente di *Antropologia Culturale e Sociale* in diverse Università italiane (dal 2005 Università del Molise). Visiting Scholar in numerose Università internazionali. È membro di società antropologiche italiane ed europee e del Direttivo della SIAA (Soc. it. Antropologia Applicata) e di vari panel internazionali di valutazione e comitati scientifici di riviste specialistiche. Ha collaborato dal 1991 con la RAI-Radio Tre. Membro del comitato editoriale di *Voci. Rivista di scienze umane*. Nel 2009 è vincitrice del Premio Fondazione Tanturri per gli Studi Antropologici e sulle Tradizioni Popolari e nel 2022 ha ricevuto il Premio di Antropologia Italiana “Costantino Nigra” per l'Antropologia Visiva. Coordinatrice e staff member di numerosi progetti di ricerca e formazione nazionali e internazionali (PRIN, ERASMUS PLUS, HORIZON, CUIA/CONICET, PNRR MiC).

Marco Stefano Birtolo, abilitato alle funzioni di professore universitario di seconda fascia nei settori concorsuali 12/H3 – Filosofia del diritto e 14/A1 – Filosofia politica, ha conseguito il dottorato di ricerca in Relazioni e processi interculturali presso l'Università degli Studi del Molise, dove è assegnista di ricerca in Filosofia del diritto e docente a contratto di *Cultural Intelligence and Human Rights (IUS/20)*. È autore della monografia *I diritti umani tra Occidente e Oriente. Storicità di un'idea e tentativi di fondazione filosofica* (Rubbettino, 2023), di articoli in riviste scientifiche e di saggi in volume.

Ishvarananda Cucco, abilitato alle funzioni di professore universitario di seconda fascia nel settore concorsuale 12/H3 – Filosofia del diritto, ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia politica alla “Sapienza” Università di Roma. È assegnista di ricerca in Filosofia del diritto presso l'Università degli Studi del Molise. È autore della monografia *Attualità antropologico-filosofica di Lévi-Strauss. Un itinerario dalla politica al diritto* (Rubbettino 2022), di articoli in riviste scientifiche e di saggi in volume.

Giuseppe Di Palo è dottore di ricerca in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche – curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione – presso l'Università degli Studi del Molise, dove è docente a contratto del *Laboratorio di Organizzazione e gestione dell'ufficio stampa*, nonché Delegato alla Comunicazione e Tecnologie per il Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione. Lavora nell'ambito dell'informazione e della formazione professionale con “Oltremare - Servizi integrati per lo shipping”.

Giuliana Fiorentino insegna *Linguistica generale e Public speaking* all'Università degli Studi del Molise. È autrice di oltre 100 articoli apparsi su riviste nazionali e internazionali e di alcune monografie tra cui *La lingua nella comunicazione. Corso di linguistica generale*. Firenze, Le Monnier Università (2020); *Variabilità linguistica. Temi e metodi della ricerca*. Roma, Carocci (2018); *Frontiere della scrittura. Lineamenti di web writing* Roma, Carocci (2013). Ha contribuito con diverse voci di sintassi all'*Enciclopedia dell'Italiano* (a cura di Raffaele Simone, 2010) per l'Istituto dell'Enciclopedia italiana, Treccani.

Fabio Granato è dottore di ricerca in Dinamiche formative ed educazione alla politica e assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Bari. Tra le sue pubblicazioni: *Persona e democraticità* (Guerini, 2009); *Educare con gli asini* (Erickson, 2019); *La politica degli asini* (Erickson, 2022); *Incontro* (Morcelliana, 2023). È socio cooptato della SIPED (Società Italiana di Pedagogia), membro del comitato scientifico della collana Erickson sugli Interventi Assistiti con gli Animali e membro del Gruppo di Ricerca Interdisciplinare sulla Comunicazione Interspecie (GRICI) dell'Università degli Studi del Molise.

Renzo Infante è stato docente di *Storia del cristianesimo* presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Foggia e insegna attualmente *Filologia ed esegesi neotestamentaria* presso il medesimo Dipartimento. La sua attività di ricerca e la sua produzione scientifica spaziano dalla letteratura cristiana antica, nel cui ambito ha privilegiato gli studi giovannei, alla storia del cristianesimo nella Capitanata, con particolare attenzione al culto micaelico e ai santuari mariani più rilevanti: la Madonna Incoronata e la Madonna dei sette veli di Foggia.

Roberto Marchesini è etologo e filosofo. Autore di oltre un centinaio di pubblicazioni nel campo delle scienze cognitive e dell'etologia filosofica, dirige la rivista *Animal Studies* e la Scuola d'Interazione uomo-animale (SIUA). Ha pubblicato: *La fabbrica delle chimere* (1999, Bollati Boringhieri), *Intelligenze plurime* (2008, Perdisa), *Modelli cognitivi e comportamento animale* (2011, Eva), *Etologia filosofica* (2016, Mimesi), *Etologia cognitiva* (2018, Apeiron). Tra le pubblicazioni estere: *Philosophical Ethology* (2018 Routledge), *The Creative Animal* (Palgrave, 2022).

Matteo Luigi Napolitano insegna *Storia delle Relazioni Internazionali e Diplomacy and International Relations* all'Università degli Studi del Molise. È Ambassador for Peace dell'*Universal Peace Federation*. Fra i suoi saggi ricordiamo: *Mussolini e la Conferenza di Locarno, Trieste 1948*, *Pio XII tra Guerra e Pace*, *The Vatican Files* (tradotto in Polonia), *I Giusti di Budapest* (tradotto in Ungheria), *Il Secolo di Pio XII*. Delegato alla conferenza internazionale “Pope Pius XII and the Holocaust” allo Yad Vashem. Relatore all'ONU su “Wartime Networks to rescue Jews in Europe”.

Rebeca Andreina Papa ha conseguito il dottorato di ricerca in Sociologia e ricerca sociale presso l'Università degli Studi del Molise, dove è assegnista di ricerca in Sociologia dei processi culturali e comunicativi (SPS/08). Presso la stessa università è docente a contratto di *Media Education e competenze digitali*, del *Laboratorio di comunicazione pubblica e politica* e del *Laboratorio di*

scrittura giornalistica. È autrice di saggi e articoli scientifici, tra cui Serafini L., & Papa R. A., *New Models of Representing Reality in Digital Journalism: The Case of News Games - The European Conference on Media, Communication & Film: Official Conference Proceedings*, 2022.

Lorenzo Scilitani è professore ordinario di Filosofia del diritto e insegna *Geopolitica dei Diritti* all'Università degli Studi del Molise, dove afferisce al Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione. Nell'ambito del corso di laurea in Scienze della comunicazione, è titolare anche del *Laboratorio di comunicazione scientifica e filosofica*. Presso la stessa università è componente del Comitato Bioetico di Ateneo.

Giovanni Villone è medico, specialista in Oncologia, Dottore di Ricerca in Biologia e Patologia Molecolare, insegna Biologia cellulare e applicata e Storia della Medicina e Bioetica presso l'Università del Molise, in cui presiede il Comitato Bioetico di Ateneo e il Consiglio di Corso di Studi in Medicina e Chirurgia. Di recente ha partecipato con un suo contributo alla riflessione sui temi dell'intelligenza artificiale stimolata dal Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica, al quale dal 2023 aderisce anche l'Università del Molise, primo ateneo non campano.

A. Organi

1. Il **Consiglio scientifico** ha il compito di vigilare sugli standards di rilevanza scientifica di NMS. I componenti del Consiglio, nel proprio ambito, designano il Direttore Scientifico.
2. Il **Comitato editoriale** di *Nuovo Meridionalismo Studi* (NMS) è composto da professori universitari nominati dal Direttore di NMS. Tra di essi il Direttore designa il Coordinatore.
3. Il **Comitato di redazione** di NMS è composto da studiosi scelti dal Comitato editoriale. Tra di essi il Direttore di NMS nomina il Caporedattore.

B. Caratteristiche editoriali

1. NMS è una rivista on line a carattere interdisciplinare. Pubblica contributi originali e materiali di rilevanza storico-documentale, e traduzioni di estratti da opere scientifiche significative o articoli rilevanti per la comunità scientifica, aventi a oggetto studi e ricerche nei campi della storia, della sociologia, dell'antropologia, della filosofia, del diritto, della politica, della letteratura, dell'economia, delle religioni, del giornalismo, senza preclusione di alcun orientamento dottrinale o ideale, ma con un'attenzione che privilegia temi riguardanti il Mezzogiorno d'Italia e la "questione meridionale".
2. NMS pubblica articoli originali in lingua italiana, inglese, francese, spagnola tedesca o russa. Con l'invio di un articolo gli autori, implicitamente, si impegnano a garantire che lo stesso non è stato già pubblicato.
La collaborazione a NMS avviene a titolo gratuito.
3. Di norma NMS si compone di due sezioni: una Sezione "**Ricerche**", contenente articoli di argomenti vari, e una Sezione "**Documenti e interventi**", che riguarda scritti di carattere più informativo che innovativo, i cui contenuti non sono sottoposti a *peer review*. Di questa Sezione possono far parte testi di carattere storico-documentale. Sono previsti spazi a parte per le eventuali recensioni di testi.
Una selezione di articoli e documenti pubblicati su NMS potrà essere periodicamente pubblicata sulla collegata rivista stampata *Nuovo Meridionalismo* (NM) su proposta del Comitato editoriale al Direttore di quest'ultima.

C. Procedura per la valutazione degli articoli proposti

1. Il Coordinatore del Comitato editoriale riceve gli articoli inviati all'indirizzo elettronico indicato come riferimento redazionale di NMS. Gli indirizzi e-mail degli

autori non devono comparire nell'articolo ma devono essere indicati in un file a parte insieme alla dichiarazione preventiva di cui al punto B. 2.

2. L'autore, inviando l'articolo, accetta che lo stesso sia sottoposto a procedura di "revisione paritaria" (*double blind peer review*).
3. Il Coordinatore del Comitato editoriale, dopo una prima verifica dei requisiti indicati al punto C1e dei criteri descritti nelle norme redazionali per i collaboratori, trasmette i lavori al Caporedattore, questi a sua volta li invia ai valutatori (*referees*) esperti nel settore in argomento. Ogni articolo è sottoposto alla lettura di due valutatori. I loro pareri (*report*) sono in seguito comunicati in maniera anonima agli autori e, qualora giudicati idonei alla pubblicazione previa revisione, corredati da eventuali richieste di integrazione.

L'autore revisiona il suo articolo e invia al Caporedattore la nuova versione del testo o in alternativa le giustificazioni dell'elaborazione originale, innescando in questo modo un processo di definizione.

Se il parere dei vari *referees* dovesse risultare contrastante, la decisione finale di pubblicazione è lasciata al Comitato editoriale che può avvalersi di un ulteriore *referee* (*adjudicator*).

I redattori di NMS verificano le correzioni e le modifiche richieste all'autore prima di predisporre il testo da destinare alla pubblicazione.

4. Il referaggio è riservato. Revisori ed autori, attivando la procedura, si impegnano automaticamente a non divulgare le revisioni. Il giudizio dei valutatori è coperto da anonimato, così come resta coperta da anonimato, per i valutatori, l'identità degli autori degli articoli.
5. Il Coordinatore del Comitato editoriale comunicherà all'autore l'esito del referaggio entro sessanta giorni a far data dalla comunicazione di avvenuta accettazione
6. Contributi non sottoposti a valutazione potranno essere destinati all'apposita sezione di NMS denominata "*Documenti e interventi*", specificata al punto B.3.

D. Programmazione dei fascicoli di NMS

1. Il Caporedattore di NMS comunica all'autore in quale fascicolo di NMS avverrà la pubblicazione del contributo accettato.
2. È prevista una periodicità semestrale della Rivista.

Il Codice etico della «Rivista Nuovo meridionalismo Studi» risponde e si conforma alle vigenti linee- guida delineate dal Committee on Publication Ethics (COPE) per un approccio etico alla pubblicazione di opere scientifiche. L'intera Direzione della Rivista è in linea con lo spirito delle raccomandazioni del COPE al fine di adottare tutte le possibili misure contro le negligenze, e di assicurare buone pratiche, sotto il profilo etico, nel processo di pubblicazione. In particolare è previsto che tutte le parti coinvolte – Direzione, Comitato Editoriale, Redazione, Autori e Revisori – conoscano e condividano i seguenti principi etici.

Doveri della Direzione e del Comitato di Redazione

- **Decisioni sulla pubblicazione** Il Coordinatore del Comitato Editoriale (CCE) è responsabile, insieme con la Direzione scientifica, della decisione di pubblicare, o di non pubblicare, gli articoli proposti alla Rivista sulla base di una revisione anonima a doppio cieco (double blind peer review), fatta da un esperto revisore (referee). Nelle sue decisioni, il CCE è tenuto a rispettare le strategie e l'impostazione editoriale della Rivista. È inoltre vincolato dalle disposizioni di legge vigenti in materia di diffamazione, violazione del copyright e plagio.
- **Correttezza e non discriminazione** Il CCE decide esclusivamente in base al valore scientifico, alla rilevanza e all'originalità del contenuto dell'articolo senza discriminazioni di sesso, razza, genere, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento sessuale, identità di genere, età e orientamento politico degli autori.
- **Riservatezza, conflitto di interessi e divieto di utilizzazione o divulgazione** Il Comitato Editoriale e il Comitato di Redazione si impegnano a non rivelare informazioni sugli articoli proposti per la pubblicazione a persone diverse dall'autore e dai revisori, e si impegnano a non usare per ricerche dei loro membri i contenuti degli articoli non pubblicati senza l'espreso consenso scritto dell'autore. La Rivista adotta il procedimento di revisione tra pari a doppio cieco per assicurarsi che il materiale inviato rimanga strettamente confidenziale durante il processo di revisione. I Direttori individuano i referees sulla base della competenza e della fiducia per avere una valutazione adeguata dell'articolo al fine della pubblicazione.

Doveri degli Autori degli articoli inviati alla Rivista

- **Originalità scientifica** L'Autore garantisce che l'articolo sottoposto a valutazione sia inedito, scientificamente originale e non sottoposto contemporaneamente ad altre riviste, volumi o periodici, salvo espreso consenso del CCE. Se l'articolo sarà pubblicato in seguito in altri periodici o volumi, la Rivista dovrà esserne informata e acconsentirvi, fermo restando

l'espresso riferimento alla pubblicazione sulla stessa. L'Autore è tenuto altresì a citare adeguatamente i testi utilizzati seguendo le norme editoriali indicate per la pubblicazione sulla Rivista, avendo cura che il lavoro e/o le parole di altri autori siano adeguatamente parafrasate o citate letteralmente con opportuna evidenza delle fonti. Gli Autori sono tenuti a seguire le regole editoriali della Rivista.

- **Integrazione dell'opera** Il CCE potrà chiedere agli Autori le correzioni e le integrazioni ritenute opportune, anche a seguito della valutazione anonima dei revisori. In determinati casi, il CCE potrà portare a conoscenza dell'Autore il predetto giudizio anonimo. Gli Autori possono esprimere in proposito le loro osservazioni od obiezioni, sulle quali deciderà poi il CCE, sentito il Direttore scientifico. Il CCE si riserva di procedere a modifiche meramente editoriali dopo la prima correzione delle bozze, per l'omogeneità di pubblicazione della Rivista. A questo compito specifico attende, su delega del CCE, il CapoRedattore.

- **Paternità dell'opera** La paternità dell'opera deve risultare con chiarezza: devono apparire come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo alla realizzazione dell'articolo. Deve anche essere esplicitamente riconosciuto il contributo dato da altre persone in modo significativo ad alcune fasi della ricerca. Nel caso di contributi a più mani, deve risultare correttamente con chiarezza la quota-parte di ogni Autore.

- **Conflitto di interessi** L'Autore non deve avere conflitti d'interesse che potrebbero aver condizionato i risultati conseguiti, le tesi sostenute o le interpretazioni proposte. L'Autore deve inoltre indicare gli eventuali finanziatori della ricerca o del progetto da cui deriva l'articolo.

- **Rimedio a inesattezze dell'articolo** Se un Autore individua in un suo articolo un errore o un'inesattezza rilevante, deve informare con tempestività la Rivista e fornire tutte le indicazioni necessarie per segnalare in calce o in appendice dell'articolo le doverose modifiche. Egli deve inoltre provvedere alla correzione del manoscritto collaborando attivamente con il Comitato Editoriale e col CapoRedattore, anche qualora la segnalazione gli giunga dalla Direzione scientifica, o dalla Redazione della Rivista, salvo accordo con esse.

Doveri dei Referees

- **Contributo alla decisione editoriale** La peer-review è un procedimento che aiuta la Direzione della Rivista a valutare la qualità scientifica degli articoli proposti e consente anche all'Autore di migliorare il proprio contributo.

- **Rispetto dei tempi** Il Referee che non si senta adeguato o sufficientemente qualificato all'incarico richiesto per revisionare la ricerca riportata nel manoscritto, o che ritenga di essere impossibilitato a revisionarlo nei tempi indicati, è tenuto a comunicarlo con la massima tempestività al CapoRedattore, ritirandosi del processo di revisione.

- **Correttezza ed oggettività** La peer-review deve essere svolta in modo corretto e oggettivo. I Referees sono invitati a motivare le proprie valutazioni sull'articolo loro inviato in modo adeguato e argomentato. Ogni giudizio personale sull'autore è inopportuno: non è ammesso criticare o offendere personalmente un autore. Le osservazioni devono essere tecnicamente ben formulate, e non si possono configurare come critiche di natura ideologica o, comunque, contenenti presupposti scientifico-culturali di natura personale. E' opportuno che ogni dichiarazione, osservazione o argomentazione riportata venga accompagnata da una corrispondente citazione e/o documentazione.

- Eventuale indicazione di testi Il Referee è invitato ad indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere basilari trascurate dall'Autore nell'articolo. Egli deve inoltre segnalare eventuali somiglianze o sovrapposizioni del testo ricevuto in lettura con altre opere a lui note.

- Conflitto d'interessi e divulgazione I manoscritti ricevuti per la revisione devono essere trattati come documenti riservati. Essi non devono essere mostrati o discussi con chiunque non sia previamente autorizzato dal CCE, sentita la Direzione scientifica. Informazioni riservate o indicazioni ottenute durante il procedimento di peer-review devono essere ritenute fiduciarie e confidenziali: non possono essere usate a proprio vantaggio. I Referees sono tenuti a non accettare in lettura articoli per i quali emerga un conflitto di interessi dovuto a precedenti specifici rapporti di collaborazione o concorrenza con l'Autore (di per sé ignoto, ma comunque individuato per deduzione) e/o a connessioni con gli autori, gli enti o le istituzioni collegati al manoscritto.

A. **NuovoMeridionalismoStudi (NMS)** accetta proposte di contributi in italiano, in inglese, in francese o in spagnolo. Vengono presi in considerazione solo contributi originali aventi a oggetto studi e ricerche nei campi della storia, della sociologia, della filosofia, del diritto, della politica, delle religioni, del giornalismo, senza preclusione di alcun orientamento dottrinale o ideale, ma con un’attenzione che privilegia temi riguardanti il Mezzogiorno d’Italia e la “questione meridionale”.

B. Gli **articoli** devono essere inviati in allegato all’indirizzo del Coordinatore del Comitato editoriale (rosanna.alaggio@unimol.it) in formato .rtf o .doc (*non* .pdf).

L’autore, inviando l’articolo, implicitamente si impegna a garantire che lo stesso non è stato già pubblicato. Con l’invio accetta, inoltre, che lo stesso sia sottoposto a procedura di “revisione paritaria” (*double blind peer review*).

Il Coordinatore del Comitato editoriale, dopo una prima verifica dei criteri redazionali, descritti al successivo para. C., trasmette i lavori al Caporedattore, quest’ultimo invia i lavori ai valutatori (*referees*) esperti nel settore in argomento. Ogni articolo è sottoposto alla lettura di due valutatori. I loro pareri (*report*) sono in seguito comunicati in maniera anonima agli autori e corredati da eventuali richieste di integrazione. L’autore revisiona il suo articolo evidenziando in giallo le modifiche e in rosso le eliminazioni apportate al testo. Quindi l’autore invia al Caporedattore la nuova versione del testo o, in alternativa, le giustificazioni dell’elaborazione originale, innescando in questo modo un processo di definizione. Se il parere dei vari *referees* risulta contrastante, la decisione finale di pubblicazione è lasciata al Comitato editoriale che può avvalersi di un ulteriore *referee* (*adjudicator*). Il caporedattore di NMS verifica le correzioni e le modifiche richieste all’autore prima di predisporre il testo da destinare alla pubblicazione.

Il Caporedattore di NMS comunica all’autore in quale fascicolo di NMS avverrà la pubblicazione del contributo accettato.

C. Gli autori sono pregati di presentare gli articoli adottando i seguenti **criteri redazionali**:

1. Per assicurare l’**anonimato** dell’articolo, i nomi di tutti gli autori, gli indirizzi completi delle istituzioni di appartenenza e gli indirizzi e-mail non devono comparire nell’articolo, ma

essere indicati in un foglio (file) a parte. Per la stessa ragione, gli autori sono pregati di rendere anonimo il proprio articolo evitando riferimenti diretti alla propria persona o ai propri lavori. Gli autori, inoltre, forniranno, per la divulgazione sul numero della rivista dove verrà pubblicato l'articolo, su file word a parte, un breve file di presentazione del proprio curriculum vitae, non superiore ai 700 caratteri (spazi inclusi), assumendosi la responsabilità della veridicità delle notizie rese pubbliche.

2. Gli articoli non devono superare 80mila caratteri (spazi inclusi). Le note non devono superare preferibilmente i 20mila caratteri (spazi inclusi). I *files* devono essere salvati in formato Word, carattere Times new Roman, corpo 12 per il testo, 10 per le note a piè di pagina.

3. Ogni articolo dovrà avere un titolo, eventualmente essere corredato da un sottotitolo che abbia la forma di oggetto, cioè dovrà essere elaborato in modo da indicare in modo chiaro le informazioni in esso trattate.

4. Ogni articolo deve essere corredato della traduzione inglese del titolo, di un **abstract** in italiano e uno in inglese di 100 parole, che riassume le argomentazioni principali e i *findings* dell'articolo, oltre che di una lista in italiano e in inglese contenente, in ordine alfabetico, alcune parole-chiave (*key words*).

5. I rimandi di nota, in quantità minima indispensabile, vanno messi nel testo prima del segno di interpunzione, senza parentesi, e devono essere inseriti automaticamente (cioè usando il comando "Inserisci nota a piè di pagina"). Non si devono lasciare spazi tra la parola e il richiamo di nota. Per gli incisi utilizzare i trattini di lunghezza media (–).

6. Le citazioni tratte da altre opere sia in italiano sia in lingua straniera vanno tra caporali (« »). Il corsivo può essere usato solo per una o due parole. Le virgolette alte (“ ”) vanno usate solo per espressioni idiomatiche o per evidenziare un determinato termine.

7. **Riferimenti bibliografici e bibliografia.** I riferimenti bibliografici, da indicare espressamente con questa dicitura (analogamente agli eventuali riferimenti sitografici) vanno inseriti direttamente nel testo, utilizzando il “sistema all'americana”, ovvero riportando soltanto il cognome dell'autore, l'anno di pubblicazione del lavoro e – se necessario – le pagine cui ci si riferisce. Es. (Donno 2013) oppure (Donno 2013: 68-91). Alla fine del testo i riferimenti bibliografici vanno elencati in ordine alfabetico secondo il cognome degli autori e, per ciascun autore, nell'ordine cronologico di pubblicazione delle opere.

8. **Nome e cognome dell'autore:** nella fase di compilazione dei riferimenti bibliografici il cognome e il nome dell'autore vanno in tondo, separati da una virgola, seguiti da un punto e dall'indicazione dell'anno di edizione. Il titolo dell'opera è sempre in corsivo. Segue un punto e l'indicazione del luogo di edizione. Se gli autori sono più di uno, si registrano i loro nomi e cognomi nell'ordine in cui si trovano sul frontespizio, separati tra loro da un trattino; es.:

Donno, Gianni. 2013. *L'alibi meridionale. Sul Risorgimento e altri scritti*. Lecce

Viesti, G. 2019. *La secessione dei ricchi? Autonomie regionali e unità nazionale*. Bari-Roma

Fasolari, Andrea – Guglielmotti, Francesco. 2005. *Il contesto regionale della Puglia dopo l'Unità d'Italia*. Bari

9. **Nel caso di un articolo compreso in un volume miscelaneo o relazione apparsa negli atti di un congresso:** il titolo del contributo, in corsivo, è seguito da una virgola e dal titolo della miscellanea o degli atti del congresso in corsivo, preceduti da "in", quindi dal luogo e dalla data di edizione. Quando si tratti di atti di convegno è necessario indicare anche il luogo e la data dello svolgimento tra parentesi tonde separati tra loro da una virgola se indicati sul frontespizio. Se il volume fa parte di una collana o di una edizione monografica a carattere periodico, il titolo di questa va posto tra parentesi tonda seguito dal numero, subito dopo l'indicazione del luogo di edizione e prima del numero di pagine introdotto da due punti, es.:

Esposito, Antonio. 1972. *Vita religiosa e vita rurale nella Milano del Duecento*, in *La coscienza cittadina nei comuni italiani del Duecento*. Todi: 197-228

Federici, Ernesto. 2004. *Itinerari di pellegrinaggio*, in *Cristianità d'Oriente e Cristianità d'Occidente (secoli VI-XI)*. Settimane di studio della fondazione Centro italiano di studi sull'Alto medioevo (Lucca 24-30 aprile 2003). LI. Spoleto: 56-99

Zabbia, Marino. 1999. *I notai e la cronachistica italiana nel Trecento*. Roma (Nuovi Studi Storici, 49)

Simoni Balis, Federico – Crema, Antonio. 1974. *Antonio e l'economia della salvezza*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen*. Roma (Studi Storici, fasc. 83-92): 907- 926

10. **Nome del curatore di un'edizione critica o di un volume miscelaneo:** nome e cognome del curatore di un'edizione critica o di un volume miscelaneo sono seguiti rispettivamente dall'indicazione ed. o cur., posta tra parentesi tonda, seguita dall'anno di edizione e dal titolo dell'opera in corsivo; es.:

Cuozzo, Errico (ed.). 1981. *Commentario al Catalogus Baronum*. Roma (Fonti per la Storia d'Italia, 31)

Feniello, Elisabetta (cur.). 1999. *Studi in onore di Giosuè Musca*. Roma-Bari (Quaderni della Società di Studi sulla Civiltà Mediterranea, 5)

Alfieri, Giuseppina. 2003. *La psicologia dell'età evolutiva*, in *Dinamiche dell'apprendimento nel nuovo millennio*. Frale, Antonio (cur.). Bologna

11. **Articolo in periodico**: il titolo del contributo, in corsivo, è seguito da un punto e dall'intestazione del periodico tra caporali. Segue il numero del periodico, sempre in numeri arabi, e l'indicazione delle pagine; es.

Hennig, John. 1952. *The Irish Counterparts of the Anglo-Saxon Menologium*. «*Mediaeval Studies*». 14: 98-106

12. L'indicazione dei siti web può rimandare all'indirizzo completo di una pagina web o riportare titolo e autore del documento citato; es.

Per la storia dell'educazione nell'Italia Unita:

<http://www.djo.harvard.edu/meei/OA/Cruz/OA.html>

Roberti, Giorgio. 2003. *Il pensiero politico europeista*. Disponibile all'indirizzo: <http://www.pensiero.it/ecm>

13. I seguenti termini, se presenti nel testo, dovranno essere riportati come segue: *ibidem* (iniziale minuscola, corpo in tondo), *ivi* (iniziale minuscola, corpo in tondo), *et al.* (minuscolo, corpo in corsivo). Se i termini *ibidem* e *ivi* saranno presenti come nota a piè di pagina (inizio testo, vedi esempio) dovranno essere riportati con l'iniziale in maiuscolo e il corpo in tondo:

1 *Ibidem*.

2 *Ivi*: 54.