

Dario Martinelli

Dalla periferia al centro

La zoosemiotica tra antropocentrismo e biocentrismo

Di alcune questioni metodologiche riguardanti gli animali non umani non se ne può veramente più. Esiste una porzione di utenza scientifica che, ad esempio, sembra voler sentire all'infinito la lista delle prove a sostegno della capacità degli animali non umani di provare emozioni. Se l'ambigua storia dei rapporti tra l'essere umano e le altre specie rende questa coazione a ripetere piuttosto comprensibile, è altresì vero che non si può sempre chiedere a chiunque si occupi di animali non umani di riassumere (neanche tanto sinteticamente) la storia dell'etologia prima di candidarsi al diritto di arrivare al punto.

Essendo la semiotica una di queste insopportabili utenze, e dunque esasperato dall'attiva impossibilità di trattare qualunque argomento che *presupponesse* (invece di *dimostrarli* per l'ennesima volta) principi basilari che chi si occupa *veramente* di animali conosce già da almeno 30 anni, decisi, 5-6 anni fa, di dedicare buona parte della mia attività di zoosemiologo a descrivere le dinamiche del rapporto tra esseri umani ed altri animali, cercando di far luce su questa ambiguità e di mostrare l'intrinseca semioticità del problema¹.

Divenni presto una temutissima mina vagante tra i miei colleghi e i miei studenti per via di alcune terapie d'urto che gli somministravo per renderli subito consapevoli della distanza, filosofica ed empirica, tra le dinamiche socio-culturali e quelle scientifiche del rapporto interspecifico.

Terapie d'urto semiotiche

Ad esempio, nei miei corsi, prendo uno studente a caso e, con calma e serenità, gli dico che è un animale. Poi gli chiedo come si sente. Non benissimo, in genere. Eppure, rifletto con la classe, non abbiamo fatto altro che dichiarare una verità scientifica finora inconfutabile e cioè che il nostro amico, in quanto rappresentante della specie *Homo sapiens*, fa parte di quella categoria di esseri viventi nota come regno animale. Perché allora quel fastidio nel sentirsi chiamare così?

Gli studenti vengono così messi al corrente di una delle distinzioni fondamentali nella funzione del segno, almeno secondo Roland Barthes. Quello a cui il nostro

amico ha pensato, probabilmente, non è tanto il livello *denotativo* del segno "animale", ossia il suo reale significato, quanto il livello *connotativo*, ossia i significati associati. "Animale" è un termine che denota un qualunque membro della categoria semantica "Regno animale", dunque anche *Homo sapiens*. Però connota anche un essere umano con alcune caratteristiche che la morale comune qualifica come negative, quali l'essere poco civile, l'agire prevalentemente per istinto più che per ragione, l'essere violento, sessualmente poco ortodosso, e via dicendo. Naturalmente, esiste anche qualche connotazione positiva del segno. Sempre in termini di sessualità, il nostro amico sarebbe sì poco *gentleman*, ma contemporaneamente potrebbe vantare un certo vigore nelle sue prestazioni. Poi, più in generale, si potrebbe pensare a questi come a un individuo prestante fisicamente, e così via.

Un altro giochetto consiste nel chiedere ai miei interlocutori di nominare le prime cinque specie animali che vengono loro in mente. Risultato: cani a go-go, tantissimi gatti, curiosa abbondanza di grandi felini (leoni e tigri... e secondo me c'è da riflettere su questo) e varie altre scelte dettate – sospetto – da inclinazioni e gusti personali. Mai – ripeto: mai – uno che includa l'*Homo sapiens* nella selezione. Se pensate che questo fatto sia *normale*, allora spiegatemi perché ai violinisti cui si chiede di elencare 5 strumenti musicali, l'occorrenza "violino" appaia quasi nel 100% dei casi; a un tennista cui si chiede di elencare 5 sport viene subito in mente "tennis", eccetera. Detto altrimenti, sembra quasi istintivo nutrire senso di appartenenza a un dato insieme, eppure quando l'insieme si chiama "Regno animale" c'è una forte resistenza all'affiliazione.

Insomma, morettianamente, ci accorgiamo di quanto le parole siano importanti. Tendiamo a credere che sia la nostra percezione ad influenzare le parole con le quali descriviamo una certa esperienza e invece succede anche il contrario, succede anche che le parole influenzino la percezione. E le parole applicate agli animali non umani sono spesso confuse, demagogiche, convenzionalmente in buona fede, ma non di rado anche in cattiva fede. Quando diciamo "animali", tutti quanti pensiamo a specie animali non umane. Sembra niente, ma è un buon modo per prendere le distanze, e per auto-identificarci come differenti prima, e come migliori dopo, una volta che alla parola "animali", come abbiamo visto, associamo una connotazione per lo più negativa. Ma c'è di più.

Discutere della nostra idea di "animale" significa anche discutere del concetto di "altro". Oggi, gli animali sono gli *altri*, gli altri per eccellenza. Con la stessa enfasi che un tempo i romani usavano con i barbari, i bianchi con i neri, gli europei con i colonizzati, oggi noi umani siamo, abbiamo, facciamo essenzialmente quello che gli animali non sono, non hanno, non fanno. E viceversa. Oppure siamo, abbiamo, facciamo *di più* rispetto a loro. Ora: cos'altro è il dire cosa siamo e cosa non siamo, cosa facciamo e cosa non facciamo, se non *costruire* la nostra identità? Ci piaccia o no, molta della nostra identità come esseri umani è costruita a partire da ciò che riteniamo distinguerci dagli altri animali, o – per dirla con parole non mie – «gli animali ci hanno reso esseri umani»².

¹ Un'attività coronata dalla mia recente pubblicazione *A Critical Companion to Zoosemiotics*, Springer, New York 2010, cui buona parte di questo saggio si riferisce.

² Paul Shepard, *The Others: How Animals Made Us Human*, Island Press, Washington 1996.

Un esempio meno diretto sono i modi di dire. Non dovremmo trattare qualcuno «come una bestia», siamo di tanto in tanto soggetti a «un impulso animalesco», possiamo «litigare come cane e gatto», fuori può fare «un freddo cane», o «un caldo bestiale», ecc. Si tratta sempre di espressioni che definiscono un'identità, dopo averne sottolineato la momentanea assenza. Se trattiamo qualcuno come una bestia, qualcuno ci fa notare che non dovremmo, perché l'essere umano andrebbe trattato diversamente (elemento d'identità); se ci fanno notare che abbiamo un impulso animalesco è perché in realtà dovremmo agire per ragione, e non per impulsi, cosa che appartiene agli animali e non a noi (altro elemento di identità). E così via³.

La retorica dei casi estremi

Rimanendo in un ambito prettamente semiotico (legato cioè all'uso e alle dinamiche della comunicazione), è ancora più interessante discutere di situazioni nelle quali l'animale non umano è direttamente chiamato in causa, soprattutto quando qualcuno si azzarda a farci presente che, agendo in certi modi, non mostriamo molto rispetto verso la categoria. Dato che questo saggio è destinato ad un pubblico antispecista, o perlomeno simpatizzante verso la causa, sono sicuro che la maggior parte dei lettori si sia trovata, in più di una circostanza, nella scomoda posizione di dover ricordare (o rinfacciare) a qualcuno la quantità annua di animali uccisi nei laboratori scientifici, negli allevamenti intensivi, le ragioni etiche del proprio vegetarianismo, e via dicendo. E sono sicuro che anch'essi, come il sottoscritto, abbiano cominciato a prender nota della ripetitività di certi argomenti retorici utilizzati dall'interlocutore di turno per ribattere alle proprie invettive. Un argomento molto ricorrente è il seguente: tanti animali si ammazzano tra loro, perché questo devoto rispetto per la vita dovrebbe riguardare solo noi verso loro? Perché non impedire anche

³ Un altro esempio, meno diffuso ma forse più significativo, riguarda i lupi. I lupi, notoriamente, ululano. Non solo alla luna piena e non solo quando stanno per sbranare qualcuno nei film di John Landis. I lupi ululano anche – e soprattutto – quando sono eccitati ed euforici. Ed è uno dei motivi per cui, nella mia ricerca zoomusicologica, qualifico l'ululato come musica. In particolare, dopo una battuta di caccia dal buon esito, nella quale sono riusciti a trovare delle prede e nessuno di loro si è fatto particolarmente male, i lupi mettono in atto quello che Roman Jakobson chiamerebbe un uso «fático» della comunicazione. Ossia: celebrano, rinforzano lo spirito di gruppo. Si mettono ad ululare tutti contenti, e – nelle parole di Barry Lopez, uno dei più celebri studiosi di lupi (Barry Lopez, *Of Wolves and Men*, Scribner's, New York 1978) – la loro euforia è visibile da svariati indizi, dai movimenti frenetici e vagamente coreutici, dalla prossemica, dal fatto che si toccano tra loro, e così via. Ora, la lunga generazione di etologi precedenti alla svolta cognitivista – quella che in genere si identifica con la pubblicazione di *The Question of Animal Awareness* di Donald R. Griffin (Rockefeller University Press, New York 1976) tendeva – e tuttora tende – a definire questo comportamento con l'espressione *mood synchronization*, che significa «sincronizzazione umorale». Capito? Sincronizzazione umorale! Cosa significa sincronizzazione umorale? Significa che i lupi sono contenti e che sono contenti tutti assieme per la stessa cosa. Però non la chiamiamo festa, non la chiamiamo euforia collettiva, la chiamiamo sincronizzazione umorale, che è un'espressione fredda, che vira verso l'asettico proprio in un contesto che invece vuole sottolineare un forte carattere emozionale. Sembra niente, ma è un altro modo per prendere le distanze. Perché noi ci divertiamo da matti, invece loro sincronizzano l'umore.

al leone di ammazzare la gazzella (in altra sede, vorrei anche capire come mai si usano sempre il leone e la gazzella come esempio)?

Naturalmente, l'argomento non meriterebbe di essere controbattuto, in quanto è di per sé piuttosto puerile e non molto dissimile dal bambino che si lamenta con la madre perché il compagno di giochi ha più automobili di lui. Tuttavia, l'incredibile frequenza di argomenti di questo tipo (o varianti assimilabili) rende necessarie due precisazioni importanti.

In primo luogo, un qualunque discorso di etica (anche ambientale, e persino specificamente animalista) è – finora e fino a prova contraria – un discorso che riguarda il modo in cui l'essere umano deve comportarsi rispetto all'ambiente circostante e alle creature che lo popolano. Non è un discorso su come i funghi debbano comportarsi con le piante da cui traggono nutrimento, o su come i koala debbano comportarsi con le foglie di eucalipto. Qui si parla di come *Homo sapiens* debba interagire con le altre specie animali, in particolare quelle con cui esiste una relazione (semiotica, economica, affettiva o quant'altro). Il resto non conta e non costituisce argomento. Se a pallavolo non si può stratonare l'avversario, ogni eventuale opinione contraria dovrebbe essere circoscritta all'universo della pallavolo: non è un argomento sostenere che, invece, a rugby stratonarsi è regolare, e dunque lo si dovrebbe considerare lecito anche in altri sport di squadra dove si usa la palla. Cosa c'entra?

In secondo luogo, ammesso (e non concesso) di seguire questo percorso retorico, i suoi sostenitori dovrebbero però svolgere l'intero e coerente filo del proprio ragionamento, ricordandosi ad esempio che se siamo biologicamente destinati ad ammazzare altre specie (o, hai visto mai, esemplari della nostra) perché così avviene in generale, dovremmo anche seguire le regole di questo comportamento, così come appaiono nelle specie che prendiamo ad esempio, e tali regole includono il procacciamento personale (al massimo in gruppi) della preda, la messa in pratica di questo comportamento solo ed esclusivamente a fini di sopravvivenza e solo al momento del bisogno, e così via.

A questo si dovrà aggiungere un esame di coscienza piuttosto profondo: l'animale (inteso come individuo e non in prospettiva evolucionistica), che ammazza l'altro animale, ha alternative? La fisiologia dei carnivori, a differenza di quella degli onnivori, ci suggerisce che di alternative non ce ne sono, mentre l'anatomia non fa mistero del fatto che i primi sono naturalmente attrezzati per questa attività, laddove i secondi mancano di artigli, zanne e intestino sufficientemente corto per espellere la carne dal proprio organismo prima che vada in putrefazione.

Ma soprattutto: se il nostro secolare obiettivo è quello di *distinguerci* dagli animali, per etica e civiltà, perché dovremmo solo pensare di usare il "Io fanno anche loro" come giustificazione ai nostri comportamenti, proprio nel momento in cui si parla di una prospettiva etica e civile?

Chi sostiene argomenti di questo tipo ha in genere un altro cavallo di battaglia, che può prendere due diverse forme, una semplicemente masochistica, l'altra direttamente suicida. Si tratta di argomentazioni appena meno infantili, ma forse ancora più grossolane. Nel primo caso si sostiene che se si è contrari ad

uccidere gli altri animali, allora la regola dovrebbe valere sempre, anche nei casi meno convenienti, come quello – famigerato e abusatissimo – delle zanzare. L'animalista ideale, secondo i sostenitori di questo principio, è un signore totalmente votato alla causa entomologica, pieno di punture di api e zanzare, lentamente divorato dalle pulci, bonificato dalle zecche e *habitat* ospitale di qualunque bestiola abbia piacere o bisogno di frequentarlo.

Il secondo caso ha a che vedere con il grado più avanzato e irreversibile di incolumità personale. Qui l'animalista viene retoricamente posto dinanzi all'eterno leone inferocito ed affamato, a chiedersi se – in nome dei suoi principi etici – abbia diritto, se ne ha la possibilità, di uccidere il felino per impedire che quest'ultimo uccida lui. In questo caso, l'animalista ideale è un individuo dall'animo esploratore, innamorato dell'Africa e dalla vita molto breve.

Esistono, per questi due quesiti, risposte sia diverse che assimilabili. Cominciando da queste ultime, va prima di tutto notato, in termini di etichetta dell'argomentazione, che, in un qualunque discorso etico, i casi estremi dovrebbero essere sempre terreno di discussione ultimo, da battere solo quando tutti gli altri terreni sono stati già arati e seminati. Se si intavolasse un discorso etico sull'educazione musicale, non sarebbe una buona idea discutere dell'opportunità di insegnare ai bambini uno dei tanti sistemi di notazione della musica d'avanguardia, se prima non si è discusso sulla legittimità dell'insegnamento del sistema di notazione tradizionale, che riguarda ancora un buon 99% delle trascrizioni dei repertori musicali di questo pianeta.

In più, come regola generale, non è da considerarsi produttivo l'uso del caso estremo come contro-argomento, in quanto non fa altro che stabilire delle regole a partire da istanze isolate, rare, o comunque insolite. Come se un pilota di Formula 1 costruisse la propria strategia di gioco dando per scontato che ad ogni gara gli scoppi una gomma. In altre parole, se si parla di casi estremi (e finire davanti a un leone affamato lo è), si deve essere consapevoli del loro peso specifico, che è estremamente limitato, all'interno di una conversazione (e infatti sono pronto a scommettere che *tutti* i lettori di questo saggio *non* hanno avuto a che fare con un leone affamato e, allo stesso tempo, che una buona parte di loro è stata vittima di questo argomento retorico). Le chiacchiere tra amici, soprattutto quelle nelle quali uno degli interlocutori è il classico bastian contrario, si costruiscono e smontano quasi sempre con una procedura basata sui casi isolati. Sostieni che Renoir sia stato uno dei massimi rappresentanti dell'impressionismo francese (nozione accettata pressoché universalmente)? Ma cosa dici, proprio l'altro giorno ho letto un articolo di un tipo che collocava Renoir tra i precursori del surrealismo. Può essere (e non è detto) che il bastian contrario abbia realmente letto un articolo di questo tipo (scritto, evidentemente, da uno che di arte ne capisce poco), ma il punto è che il parere ivi espresso, per quanto da rispettare, non può costituire un reale contro-argomento, se si tratta di un caso isolato che contrasta con un'intera produzione letteraria della critica d'arte. Uno spunto di riflessione, questo sì, ma non qualcosa che possa, al presente stato di cose, mettere in dubbio l'appartenenza stilistica di Renoir (e, soprattutto, che la possa ricollocare proprio lì, in mezzo a Dalì e Magritte,

con Breton, a margine e disorientato, che va a rileggersi i propri scritti e non ne viene più a capo). Che si trovino almeno un altro paio di (autorevoli e competenti) saggi che risolvano la questione: allora se ne potrà riparlare.

Anche quello che realmente sottintendono questi contro-argomenti, e cioè che o si è coerenti al 100% o niente, è un punto fallace. La coerenza assoluta è una chimera, ma anche se non lo fosse, non si potrebbe biasimare una persona che si assesta su un rispettabilissimo 70% di azioni coerenti con le proprie idee, soprattutto se a criticarlo è uno che questa coerenza non la possiede nemmeno in misure minime. Un animalista al 70% (ma anche al 30, al 20%) ha tutti i diritti di discorrere di etica ambientale, anche se poi possiede una cintura di pelle e se d'estate passa metà del suo tempo a sopprimere mosche e zanzare con ogni mezzo, chimico o naturale. Il fatto che da piccolo io possa aver rubato matite e colori dal cassetto di mio fratello non costituisce un deterrente al mio diritto di arrabbiarmi con il presidente del consiglio del mio stato, se questi viene beccato ad utilizzare il denaro pubblico a scopi personali e vi sono qualcosa come ventidue procedimenti giudiziari a suo carico, che includono corruzione, falso in bilancio e concorso in strage. Se qualcuno (mio fratello ancora risentito?) venisse a ricordarmi che a suo tempo ho rubato delle matite, e che quindi dovrei piuttosto tacere e pensare alle mie malefatte, non potrei evitare di ridergli in faccia, dato che l'ordine dei problemi è così clamorosamente sbilanciato⁴.

Due interlocutori maturi dovrebbero dunque esimersi dall'utilizzare trucchetti retorici di questo tipo. Se si parla di mezzo miliardo di animali da laboratorio torturati e uccisi per testare un tonico struccante, si dovrà rispondere con la stessa valuta, non ricordando all'interlocutore di averlo visto mentre spruzzava un insetticida nella sua camera da letto.

Ostentare e nascondere

Anche (forse soprattutto) la componente visuale è rivelatrice di varie caratteristiche del nostro rapporto con gli animali non umani. Gli animali che vediamo (o che non vediamo) sono il risultato di quello che vogliamo o non vogliamo vedere. E quello che vogliamo o non vogliamo vedere è diretta conseguenza di quello che pensiamo o non vogliamo pensare.

Ipotizziamo un asse, i cui estremi nominerò "nascosto" ed "esibito", e lungo quest'asse segniamo una serie di punti intermedi, tipo "trasfigurato", "visibile", "mostrato", ecc. In tutti questi casi si tratta di categorie percettive sulla base delle quali fondiamo la nostra relazione visuale con gli animali non umani. Non sono interessato, in questa sede, ad un'analisi sistematica di queste categorie, per cui non fornirò esempi per ognuna di queste: quello che mi interessa è dare un'idea di quello che queste categorie rappresentano dal punto di vista

⁴ A scanso di equivoci, vorrei far presente che non ho mai rubato matite e colori a mio fratello, il quale, per altro, ha sempre detestato disegnare. Sono, al limite, disposto a confessare sui repentini abbassamenti del livello di nutella nei vasetti di volta in volta acquistati dai miei genitori.

interpretativo. In altre parole, vorrei dare l'idea che il modo in cui un animale viene mostrato (o confezionato, o trasformato, e così via) è fortemente indicatore di un'intera concezione legata all'animale in questione, e al modo in cui viene percepito in un determinato contesto.

Un esempio, al suo interno contraddittorio ma proprio per questo interessantissimo, è la carne (pesce incluso, naturalmente). Il modo in cui l'animale di cui ci ciberemo (anzi, si ciberanno) ci viene presentato è rappresentativo dell'intero asse.

Da un lato la massiccia mercificazione del prodotto pretende un distacco, soprattutto emotivo, tra forma e contenuto. Le bistecche che acquistiamo al supermercato non somigliano neanche un po' all'animale da cui sono state ricavate. Sono fette di una materia rosea o rossastra: nel nostro quotidiano e automatico processo di controllo del prezzo, del peso e della qualità di quell'oggetto, non c'è posto né tempo per una riflessione sul fatto che esso era non molto tempo prima qualcosa che respirava e camminava. Molti bambini provano orrore quando apprendono cosa *esattamente* sia una bistecca e tanti vegetariani dichiarano di essere diventati tali proprio dopo aver preso atto di questa relazione (alcuni di essi questa relazione l'hanno proprio vista, nel senso che hanno assistito a qualche macellazione o hanno visto la loro bistecca in uno degli stati precedenti a quello finale presentatogli in offerta speciale dalla macelleria sotto casa). Tanti genitori si lamentano di dover essere molto persuasivi con i loro figli affinché accettino di mangiare carne, dopo che essi si sono formati un'idea – anche vaga – che il *Babe* del film è ispirato a quella stessa cosa che gli è stata servita arrosto con le patate fritte. Esiste una ferrea convinzione culturale, da parte degli adulti, che la carne *vada mangiata*, e questo, unito a una certa cinica indifferenza che si raggiunge più facilmente con l'età, li porta a non considerare le lamentele dei figli come qualcosa di origine emotiva. Per molti di questi genitori è semplicemente troppo tardi: la quotidiana abitudine a riporre quelle fette rossastre nel proprio carrello ha completamente annullato la coscienza di quella relazione. Il processo di trasfigurazione si rivela così un successo per chi deve venderci animali morti: crea distacco ed indifferenza. La carne è un prodotto, non un'ex-vita (si vedano anche le già espresse considerazioni sulle scelte terminologiche). E non è questione di generare ignoranza nel cliente: non è che noi *non si sappia più* che la bistecca di vitello è ricavata da un vitello che un tempo era vivo. No, è piuttosto la *riflessione* su questa relazione, all'atto in cui questa ci si presenta dinanzi, ad essere fortemente scoraggiata attraverso questa trasfigurazione. Esistono anche casi estremi, come le scatolette di tonno, nelle quali in effetti il cliente perde direttamente la consapevolezza (in più di un caso, un'insalata di tonno mi è stata presentata come piatto vegetariano, in quanto i padroni di casa credevano – in perfetta buona fede – che il tonno non fosse un animale).

Eppure, dall'altro lato, esiste anche una dimensione visuale opposta, che è quella dell'ostentazione. Un'ostentazione che può essere sia strettamente strategico-commerciale che più finemente (finemente? Mah...) estetica. Soffermiamoci ancora sull'esempio degli animali *da mangiare*. Il primo caso

di ostentazione è ben rappresentato da quelle pescherie che esibiscono pesci vivi per dimostrare al cliente che quello che stanno per acquistare è pesce inesorabilmente fresco. In effetti, più fresco di un pesce vivo non ce n'è. Le tecniche di mantenimento in vita degli animali in questione possono variare per grado di crudeltà, da affollatissimi acquari a grosse bacinelle asciutte zeppe di pesci in fin di vita su cui di tanto in tanto il commesso spruzza dell'acqua per prolungarne l'agonia. Personalmente, non ho dubbi che questa strategia, se finalizzata alla vendita di cibo, sia possibile solo con gli animali morfologicamente ed etologicamente più distanti dall'essere umano: per intenderci, pesci, insetti e rettili, che sono o troppo piccoli, o troppo silenziosi, o in generale troppo "diversi". Il pesce agonizza in modo troppo poco drammatico, rispetto a come agonizzeremmo noi, per attivare un qualunque moto di empatia.

Eppure, se appena ci allontaniamo dalla sfera alimentare, notiamo subito che anche animali che questa empatia l'attivano eccome, non sono trattati tanto diversamente. I negozi che vendono animali d'affezione e/o da compagnia ne sono un perfetto esempio: quello che ci mostrano – in vetrina – sono animali mercificati rinchiusi in spazi sempre troppo piccoli e dall'aspetto palesemente triste ed annoiato, quando non patologicamente aggressivo. A mettere a posto la nostra coscienza c'è il fatto che ci piace credere che: a) quegli animali in fondo non soffrono perché sono comunque ben nutriti e si fanno compagnia e b) nessuno fa loro del male, e – altro che mangiati – presto arriverà qualcuno a comprarli e prendersi cura di loro. Forse noi stessi. Anzi, visto che ci siamo, andiamo a chiedere il *prezzo* di quel cucciolo!

Come dicevo, però, esistono altri esempi di ostentazione, legati più a un'esigenza estetica (che comunque rimane di tipo commerciale, almeno indirettamente): è il caso di quei sontuosi piatti di carne di certi ristoranti di alta cucina o di certe feste più o meno popolari presentati in modo da far apparire l'animale sacrificato in forma più o meno integra, con tutta una serie di decorazioni (interi rami di erbe aromatiche che fungono quasi da ali, frutti rotondeggianti piantati in bocca o sugli occhi, ecc.). Questo è un simbolo di *grandeur* pantagruelico, con le tipiche venature di arroganza e volgarità che ogni cosa *da ricchi* possiede per natura. E la parola *sacrificio* non è usata a caso, dato che, alla fine, molte delle relazioni descritte si rifanno a una mentalità – volontariamente o meno – religiosa⁵.

Sono, questi ultimi, tutti esempi di una carne (o altre forme di commercializzazione dell'animale non umano) ostentata, piuttosto che nascosta, come invece avevamo visto nel caso della grande distribuzione di un supermercato o di una macelleria moderna (quelle più vecchie, o – ancora oggi – quelle di certi paesi di campagna, più abituati alla rudezza di certe immagini, possono ancora esibire in vetrina cadaveri semi-integri appesi ai rispettivi

⁵ Ci sarebbe tanto da dire sulla valenza simbolica dell'idea di sacrificio nelle culture cristiane, ebraiche e musulmane, e di quanto ancora essa sia inconsciamente presente nelle interazioni quotidiane. C'è poco da fare: ancora oggi la carne è sinonimo di festa e di abbondanza, e il fatto di mangiare il tacchino a Natale e l'agnello a Pasqua, di effettuare le cosiddette *macellazioni rituali*, e via dicendo, rimane una chiara metafora dell'offerta agli dei, retaggio delle culture pagane prima e monoteistiche poi.

ganci). Quello che dobbiamo chiederci è se esiste una relazione tra forme tanto diverse di percezione e presentazione visuali dell'animale (non ho incluso, per ragioni di spazio, tutta una serie di altri esempi, dalla scimmietta vestita da clown nei circhi, al pesce rosso selezionato geneticamente per dotarsi di pinne più lunghe e sinuose, ma sono sicuro che il lettore potrà facilmente adoperarsi nell'immaginare un numero quasi infinito di casi).

Il problema dell'antropocentrismo

La domanda è: esiste un comune denominatore tra il cinghiale arrostito e decorato delle feste patronali e la fettina di petto di pollo impacchettata e incellofanata del supermercato? Beh, sì, almeno due:

1) In tutti i casi ci stiamo comportando in modo antropocentrico, ossia – letteralmente – con l'essere umano al centro. Il che è ovvio, naturalmente, perché siamo esseri umani. Ovvio sì, ma bisogna vedere quanto giusto.

2) In tutti i casi stiamo (idealmente e/o praticamente) classificando gli elementi in ballo secondo uno schema fortemente binario, con gli esseri umani da una parte e gli altri animali – tutti insieme – dall'altra. Questo ci sembra già meno ovvio, ma in un modo o nell'altro sappiamo che è del tutto consueto.

Allora è bene definirlo, l'antropocentrismo, capire cos'è. Di solito, l'antropocentrismo ci viene descritto come una dottrina (o più semplicemente un modo di pensare) che vede la natura come (a) entità esistente a parte, da e per il benessere dell'essere umano, in modo che (b) niente in natura va considerato in sé stesso, e in ogni caso (c) è eticamente accettabile un trattamento diverso tra esseri umani e non umani. In parole ancora più complicate, diremo che la natura non ci interessa perché possiede un chissà quale valore intrinseco, ma semplicemente perché possiede un valore strumentale, ossia funzionale a noi esseri umani.

La maggior parte delle critiche nei riguardi degli studi sugli animali effettivamente sottolinea che un'interpretazione totalmente imparziale del loro comportamento è impossibile, perché, in un modo o nell'altro, il fatto di far parte della specie *Homo sapiens* si metterebbe comunque di mezzo e la nostra interpretazione di quel comportamento sarebbe esterna e troppo condizionata dal modo in cui noi vediamo il mondo. E se noi non lo vediamo come loro, sapremo poco o niente di come lo vedono loro.

Ma possiamo veramente accontentarci di liquidare la questione in questo modo? Per dirla con Montalbano, non mi faccio persuaso. Primo, si tratta di una critica semplicistica, come sostanzialmente tutte quelle che tendono a relativizzare troppo. È una critica che semplicemente ci deresponsabilizza dall'occuparci più accuratamente di un problema che in realtà è molto più complesso. È chiaro che il nostro antropocentrismo ci si mette di mezzo, ma non possiamo riempire una tela che richiede tanti colori, con un'unica mano di un colore solo. Identifichiamo le componenti dell'antropocentrismo, interrogiamoci sulle loro dinamiche, cerchiamo delle soluzioni, e poi – solo

poi – vedremo cosa ne sarà venuto fuori.

Seconda contro-critica. Quelli che in genere dubitano della validità scientifica degli studi sugli animali in virtù di questo problema, in realtà pongono il suddetto problema solo in certi casi, mentre in altri fanno finta di niente. Fare gli scettici su Darwin è tornato di moda (almeno negli ambienti più religiosi e reazionari), ma perché non si taccia di antropocentrismo anche un Descartes⁶? Forse perché si tratta di un antropocentrismo che ha portato a conclusioni che oggi riconosciamo come sbagliate?

Terza contro-critica. Questo genere di commenti tende ad essere un po' disfattista. Per dirla brutalmente: va bene, non c'è modo di evitare completamente l'antropocentrismo, e allora? Siamo veramente di fronte ad un fatto così grave? Se non si può essere totalmente obiettivi scientificamente rispetto ad un determinato ambito di ricerca, questo non significa che non lo si è per niente. Si possono raggiungere diversi gradi di obiettività, quella assoluta non appartiene ai comuni mortali e soprattutto stiamo parlando di un problema condiviso da tutti i campi scientifici, non solo da quelli relativi allo studio degli animali. So che sembra un'osservazione scontata, però spesso si tende a dimenticarla.

Stratificare l'antropocentrismo

Per come la vedo io, la prima domanda da porsi è: è lecito parlare di un unico antropocentrismo? Detto altrimenti, quanti modi di osservare la realtà esistono secondo i nostri criteri? Solo uno? Possibile? Da quello che ho potuto appurare in questi anni, bisognerebbe stratificare l'antropocentrismo almeno su due livelli: **antropocentrismo di default** e **antropocentrismo binario**. Quest'ultimo, a sua volta, lo dividerei in **quantitativo** e **qualitativo**.

Nel caso dell'*antropocentrismo di default*, non facciamo altro che mettere in evidenza il fatto che chi osserva gli animali è evidentemente un essere umano, con le sue potenzialità, capacità, limiti, forme di categorizzazione, ecc. Quello che capiamo di una balena è ciò che *siamo capaci* di capire, ciò che i mezzi a nostra disposizione ci permettono di capire. In effetti, non siamo ancora in grado di capire di una balena quello che uno squalo ne capisce. Pensiamo alla frase: "Del Piero è un ottimo calciatore". È chiaro che chi pronuncia questa frase sta riportando una sua personale visione della realtà, fondata su esperienza personale, educazione, gusti, e così via. Ora, tutto ciò è ovvio, scontato, e niente affatto pericoloso dal punto di vista scientifico. Semmai è pericoloso il contrario, perché l'espressione di un giudizio senza il benché minimo riferimento percettivo, produrrebbe una sorta di anarchia che creerebbe più confusione che altro. Finché non si va oltre questo livello, non c'è veramente niente di cui preoccuparsi.

I problemi semmai cominciano con il cosiddetto *antropocentrismo binario*. In questo caso, il fatto che l'osservatore costituisca un'entità differente

⁶ Spero non sia più necessario chiamarlo Cartesio. I tristi tempi dell'autarchia linguistica dovrebbero essersi conclusi una settantina d'anni fa, anche se – da un punto di vista politico – alcuni sembrano non essersene accorti.

dall'osservato produce un'interpretazione dualistica della realtà, basata su criteri o di differenza o di identità per così dire gerarchica (nel senso che l'osservatore riconosce sì una somiglianza con l'osservato, ma tende a porsi in una posizione privilegiata rispetto ad esso). Allora, nel caso dell'antropocentrismo qualitativo, l'osservatore-essere umano si distingue dall'osservato-altro animale, su una base di qualità, ossia su una base di "sì e no" ("l'essere umano ha questo, l'animale no"). Rimanendo nel nostro esempio, sarebbe come dire "Del Piero è un ottimo calciatore, non Totti". Faccio questo esempio consapevole di perdere, da questo punto in poi, l'interesse e la simpatia dei tifosi romanisti.

Per quel che concerne l'*antropocentrismo quantitativo*, possiamo invece dire che si tratta di un antropocentrismo tendenzialmente darwiniano, che esprime la differenza osservatore-osservato in termini di quantità, di "più o meno" ("l'animale ha questo, ma l'essere umano ne ha di più"). Quindi, nell'esempio, "Totti è un bravo calciatore, ma Del Piero lo è di più". E so che ancora non basta per riguadagnarmi la fiducia dei tifosi giallorossi.

Chi tra le lettrici ed i lettori si occupa di psicologia sociale o di sociologia avrà sicuramente riconosciuto in queste prime nozioni relative all'antropocentrismo una certa somiglianza con le dinamiche di relazione intergrupuale, molto studiate in quei campi. Gordon Allport suggerisce che categorizzare è un'attività cosiddetta adattiva, perché riduce la quantità di informazioni con la quale avere a che fare e, quindi, riduce la complessità del mondo⁷.

Esiste un'interessante nozione in biosemiotica che va sotto il nome di «dualismo dei codici». Il concetto basilare è che nell'interazione di un essere vivente con il suo ambiente avvengono due fasi fondamentali, quella comportamentale-percettiva che è di tipo analogico e quella organizzativo-mnemonica che è invece di tipo digitale. Banalmente, se quando camminiamo ci spostiamo in modo continuo, quando classifichiamo l'atto del camminare nella nostra mente lo segmentiamo in unità discrete (come formato da fasi, da «avanti e indietro», da «lentamente e velocemente», ecc.). Questo aspetto si riflette in ogni momento della nostra esistenza e viene applicato indifferentemente ad oggetti, eventi, persone, gruppi di persone ed altro. La qual cosa è tra l'altro comprensibile, perché maneggiare delle informazioni analogiche, processandole altrettanto analogicamente, è un'impresa stratosferica. Nemmeno i computer lo fanno. È necessario digitalizzare l'informazione, scomporla e dividerla in fasi, piuttosto che gestirne il flusso continuo. Naturalmente, meno sono le unità in cui scomponiamo un'entità, più è facile gestire l'informazione. Pensiamo alla politica. Le opinioni politiche delle persone sono evidentemente un insieme analogico di elementi, perché ognuno ha la sua opinione, la stessa opinione ha diverse sfumature, e così via. Una prima digitalizzazione è quella di dividere le opinioni in gruppi politici o in correnti. Poi le dividiamo in partiti, secondo un principio proporzionale: Partito Comunista, Partito Radicale, Partito Sardo d'Azione, Partito Neofascista, ecc. Poi cerchiamo di arrivare agli schieramenti: estrema sinistra, sinistra, centro, destra, estrema destra. Infine arriviamo ai

⁷ Cfr. Gordon W. Allport, *La natura del pregiudizio*, trad. it. di M. Chiarenza, La Nuova Italia, Firenze 1973.

poli, destra e sinistra (qualcuno si spinge anche oltre, classificando i politici in un'unica categoria, quella dei ladri).

Inutile dire che di tutte le possibili digitalizzazioni quella binaria è la più adottata. Tutto si divide in due, male e bene, chiaro e scuro, dentro e fuori, grande e piccolo, bello e brutto. Ogni successiva specializzazione parte sempre e comunque da una classificazione binaria.

Ma torniamo ai gruppi, che è l'elemento che più ci interessa. Vediamo alcune delle conseguenze di questa strategia di semplificazione. Quando un tifoso di calcio identifica se stesso con – diciamo – l'Inter (o meglio, con quel gruppo di persone che tifa o che gioca per l'Inter), egli percepisce se stesso e i membri del suo gruppo come differenti dagli altri gruppi. Il tifoso dell'Inter, ad esempio, può lavorare con un tifoso del Milan, avere lo stesso ruolo nel posto di lavoro, condividere la medesima passione per i film gialli, vivere nella stessa città, e così via. Tuttavia, egli considererà il tifoso del Milan come appartenente ad un gruppo diverso. E allo stesso modo, un altro tifoso dell'Inter che lavora altrove, odia i film gialli e vive in un'altra città sarà percepito come più simile. In altre parole, i due tifosi dell'Inter sono membri del medesimo *ingroup*, mentre il tifoso del Milan appartiene ad un *outgroup*. Queste sono due parole importantissime in questo discorso, perché quello che intendo sottolineare è che nel nostro rapporto con gli altri animali, noi scegliamo la categoria "*Homo sapiens*" come *ingroup* e "tutti gli altri animali" come *outgroup*. La qual cosa è meno scontata di quanto sembri, per i motivi che vedremo.

In termini accettabili, la categorizzazione *ingroup-outgroup* porta alla credenza che il proprio gruppo sia *differente* dagli altri gruppi, in modo per così dire speciale. Caso tipico è quello dei quotidiani, le cui pagine sono divise, ad esempio, in "politica interna" e "politica estera": difficile che su «La Repubblica» si trovi una sezione chiamata "politica Venezuelana" o "politica Neozelandese". Ma fin qui, tutto sommato, niente di male. È normale essere più interessati a ciò che succede nelle proprie vicinanze, a persone che possono più facilmente influenzare la nostra esistenza, e così via (celebre è la regola: più è lontano il luogo del disastro, più morti devono esserci affinché la notizia sia rilevante).

In termini molto meno accettabili, la categorizzazione produce i cosiddetti *intergroup biases* (pregiudizi intergrupuali), cioè la convinzione che il proprio gruppo sia *miglior* degli altri, il che porta ad una crescente attrazione verso i membri dell'*ingroup* e ad una svalutazione di quelli dell'*outgroup*. Ciò è noto come *minimal intergroup paradigm* (paradigma intergrupuale minimale) ed è stato teorizzato da Henri Tajfel⁸. I membri dell'*ingroup* tendono a comportarsi in modo più socializzante e ad essere più cooperativi verso i propri co-membri, piuttosto che verso quelli dell'*outgroup*. Naturalmente la categorizzazione è trasversale e riguarda il tipo di argomento in ballo. Nel nostro caso, un classico esempio di *minimal intergroup paradigm* è la legislazione di molti stati che considera gli

⁸ Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories*, Cambridge University Press, Cambridge 1981. Per un'altra importante trattazione sulle dinamiche intergrupuali, cfr. Rupert Brown, *Group Processes: Dynamics within and between Groups*, Basil Blackwell, Oxford 1989.

esseri umani come soggetti di diritto e gli altri animali come oggetti.

Gli altri importanti *intergroup biases* sono:

1) *Outgroup homogeneity effect* (effetto di omogeneità dell'*outgroup*): i membri dell'*outgroup* non solo sono visti come differenti/inferiori, ma anche come intercambiabili, come dotati di caratteristiche simili ("visto uno, visti tutti"). "Sei selvaggio come un animale": quale animale? Quale specie? L'idea è che uno valga l'altro.

2) *Polarized appraisals of outgroup members* (valutazioni polarizzate dei membri dell'*outgroup*): i membri dell'*ingroup* tendono a valutare quelli dell'*outgroup* come più estremi rispetto a una serie di parametri negativi o positivi: creano, cioè, una maggiore distanza sociale tra *ingroup* e *outgroup*. Se litighiamo come cane e gatto, è proprio perché riteniamo che cane e gatto litighino in modo esagerato ed inaccettabile per noi esseri umani.

3) *Ingroup favouritism effect* (effetto di favoritismo verso l'*ingroup*): semplicemente, gli esseri umani tendono a favorire gli esseri umani rispetto agli altri animali ("ma come fai solo a paragonare la vita di un bambino con quella di un animale?": quante volte l'avremo sentita?).

4) *Differences in causal attributions across groups* (differenze nell'attribuzione causale tra gruppi): i membri dell'*ingroup* – a parità di evento – valutano più positivamente il comportamento dei co-membri, per cui comportamenti violenti e incivili sono più generalmente attribuiti agli animali che non agli esseri umani.

5) *Differences in information processing and retention across groups* (differenze nel trattamento e nella memorizzazione delle informazioni tra gruppi): i membri dell'*ingroup* processano le informazioni in modo più accurato se sono in ballo co-membri e in modo molto più sommario se non lo sono. La possibilità che un essere umano aggredisca un altro essere umano – pur essendo molto più probabile – viene prevenuta molto meno della possibilità – rara – che un cane aggredisca un essere umano. Per cui, museruola, guinzaglio, gabbia, catena, ecc.

6) *Illusory correlation* (correlazione illusoria): comportamenti infrequenti, distintivi, sono associati più agli *outgroup*, nonostante siano costanti in ogni gruppo (vedi la stessa aggressività).

Tutto questo sistema teorico funziona perfettamente nel caso dell'antropocentrismo e, in particolare, dell'antropocentrismo binario, che possiamo definire come un insieme di attitudini mentali che portano alla considerazione dell'essere umano come una parte distinta ed autonoma rispetto al Regno animale, o meglio proprio come entità differente dal Regno animale, una sorta di essere a sé stante, non classificabile in termini biologici. Per quanto semplicistico possa sembrare, l'essere umano è l'*ingroup* al quale noi esseri umani scegliamo di appartenere quando ci confrontiamo con la natura. Detto altrimenti, esseri umani e altri animali, e non ad esempio primati e altri animali, o mammiferi e altri animali, o – in una direzione più esclusiva – esseri umani messicani (o nigeriani, molisani, londinesi, ecc.) e altri animali.

Biocentrismo e *Umwelt*

Approdare così al cosiddetto *biocentrismo* (termine che – a scampo di equivoci – vorrei subito spogliare di ogni connotazione cosmico-energetico-zodiacal-newagistica) mi sembra una soluzione più ragionevole, anche perché ci permette – pur con dovuti ed evidenti limiti – di vagliare a fondo le dinamiche del rapporto antro-zoologico in senso espressamente semiotico. In estrema ed ingenerosa sintesi, approcciare gli animali non umani in senso biocentrico comporta una serie di importanti implicazioni.

Prima di tutto, il biocentrismo viene inteso come forma di *pluralismo*, nei modi e nei contenuti definiti da Jakob von Uexküll nella sua teoria dell'*Umwelt*⁹. Si chieda ad un soggetto umano di considerare un grande rettangolo di legno con quattro sottili e affusolati cilindri che lo sorreggono a circa un metro da terra sui quattro angoli. In genere, il soggetto umano chiamerà questo oggetto "tavolo". Si immagini ora di poter rivolgere la stessa domanda ad un tarlo. Molto probabilmente, il tarlo descriverà questo oggetto come una grande, estesa, immensa area di cibo. Il soggetto umano e il tarlo, di fronte allo stesso oggetto, stanno evidentemente condividendo lo stesso ambiente, si trovano nella stessa area di spazio della Terra, respirano la stessa aria e sono circondati dalla stessa quantità e qualità di materia e di ammassi di molecole. Eppure, l'essere umano e il tarlo non condividono la stessa *Umwelt*, ossia non condividono lo stesso ambiente fenomenico soggettivo. Il tarlo, in relazione alla sua costituzione fisica, alle sue possibilità di percezione, alla sua esperienza, a ciò che è "necessario", "interessante" per lui, percepisce, interpreta e – metaforicamente – "nomina" l'ambiente circostante in un modo del tutto diverso dall'essere umano, il quale a sua volta ha una determinata costituzione fisica, delle determinate possibilità percettive, ecc. In altre parole, pur avendo a disposizione lo stesso ambiente, l'essere umano e il tarlo stabiliscono con esso una relazione differente (una relazione che è molto evidentemente semiotica). Essere umano e tarlo vedono la stessa cosa come oggetti differenti.

Piuttosto erroneamente, il termine è stato spesso confuso con quello di "*nicchia ecologica*", altre volte con "*habitat*", nei casi più grossolani con quello di "*ambiente*". È però palese che *Umwelt* non designa una categoria palpabile e tangibile, quanto un insieme di elementi percettivi. Più in dettaglio, Uexküll considera la *Umwelt* come il risultato di due elementi principali: il *Merkwelt*, ossia la specifica area di percezione di un organismo e il *Wirkwelt*, ossia l'ambito di effettiva interazione, l'area operativa dell'organismo stesso. Fattori percettivi e operativi assieme contribuiscono a formare una specifica *Umwelt* che è unica per ogni specie, e – ragionando per livelli, e stabilendo alcune proporzioni¹⁰ – per ogni comunità, individuo, classe, famiglia, e via

⁹ Jakob von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Illustrazioni di Georg Kriszat, trad. it. di M. Mazzeo, Quodlibet, Macerata 2010.

¹⁰ Uexküll concepisce l'idea di *Umwelt* in termini biologici, dunque le sue conclusioni hanno a che vedere con le differenze di specie. Effettivamente, però, non si può fare a meno di reinterpretare – e molti lo hanno già fatto – questo concetto sotto diverse luci: culturale, psicologica, sociologica, ecc.

dicendo. Per meglio chiarirsi, si consideri un cerchio. Sulla sinistra è situato l'organismo, poniamo una rana, nel bel mezzo di un processo di semiosi, nel quale essa svolge il ruolo di *recettore di significato*. L'ambiente da cui è circondata funziona da "contro-struttura" e l'animale vi è legato sia dal punto di vista percettivo che da quello operativo. Nel primo caso entrano in gioco i vari recettori (i sensi), nel secondo caso gli organi (tipo le zampe) che "influiscono" sull'ambiente, piuttosto che riceverlo. L'ambiente funge dunque da *portatore di significato*, poiché indirizza alla rana dei messaggi sia recettivi che operativi.

Quali implicazioni ha tutto questo nell'ambito della tesi biocentrica? In primissimo luogo, concepire il regno animale alla luce della teoria della *Umwelt* significa, nello stesso tempo, riconoscere i tratti comuni e l'unicità tra le varie specie. Significa cioè sposare la causa di un pluralismo interpretativo che rende conto dei fondamenti biologici di alcuni comportamenti e degli sviluppi autonomi e particolari di altri. Con molta cautela, una visione del genere potrebbe essere definita relativista, a condizione che tale termine non connoti – come spesso fa – un tentativo di legittimare l'assenza di prese di posizione. Basi comuni e sviluppo specifico vanno entrambi tenuti in considerazione nell'approccio a qualsivoglia comportamento animale.

Secondariamente, grazie alla teoria della *Umwelt*, l'evoluzione non è più concepibile come un unico continuum, diviso unicamente per gradi. Posizionare un dato comportamento su un determinato livello piuttosto che su un altro significa cercare di capire *dove* esattamente si può considerare significativo un determinato pattern (Esseri umani? Primati? Mammiferi? Animali? Esseri viventi?...) e *da dove* si può cominciare ad analizzare certi tratti nella loro specifica autonomia.

Terzo, in un qualsiasi processo di semiosi tra organismo e ambiente, analizzato alla luce della teoria dell'*Umwelt*, si ha conferma di un principio fondamentale: un comportamento è sempre e continuamente il risultato di un'interazione tra un soggetto ed un oggetto, tra una struttura ed una contro-struttura, tra un recettore ed un portatore di significato. Queste due parti sono in costante interscambio, anzi è l'interscambio stesso il vero generatore del fenomeno, qualunque esso sia, in quanto non si porrebbe in essere se il soggetto contemporaneamente non subisse e non esercitasse un'influenza su di esso.

Una ricerca zoosemiotica (ed etologica in generale) non può prescindere da una concezione di questo tipo, se non con il minaccioso e fortissimo rischio di snaturare l'essenza stessa del fenomeno preso in esame.

Il biocentrismo è inteso anche come riconoscimento di un valore intrinseco¹¹

11 L'espressione "valore intrinseco" è suscettibile di almeno tre interpretazioni (cfr. anche Leena Vilkkä, *The Intrinsic Value of Nature, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1997*): a) come qualità o proprietà che, attribuita dalla coscienza umana a qualcosa, caratterizza questa cosa come depositaria di un valore o bene di per sé, non riducibile ai soli interessi o preferenze umane, anche se la cosa in questione non è suscettibile, essa stessa, di valutarsi come tale, b) come una proprietà emergente dall'incontro di un evento con una coscienza, al modo relazionale-fenomenologico e c) platonicamente, come sinonimo di valore oggettivo, a priori, iscritto nelle cose stesse e separato-indipendente anche dagli atti di valutazione umana.

alla natura (in questo caso al Regno animale). Rispetto all'antropocentrismo, questo significa che

la situazione di chi parla [...] non può essere confusa con il contenuto delle cose dette da chi parla, e un antropocentrismo può tranquillamente riconoscere che se da una parte è vero che non c'è valore senza valutanti [...], è altrettanto vero che il valore delle cose valutate non si riduce al solo valore che esse hanno per chi le valuta, né, tantomeno, al valore dei valutanti. Una cosa è insomma l'antropocentrismo come atteggiamento che nega l'esistenza di valori indipendenti dai valutanti e dagli atti (umani) di valutazione; altra cosa è il pregiudizio antropocentrico (l'idea che tutto, nel mondo, sia solo una funzione del valore degli esseri umani)¹².

Se è vero che non si può evitare al 100% l'antropocentrismo (nel senso di *antropocentrismo di default*) verso un'altra specie, è anche vero che la situazione non è così disperata come spesso la si descrive. Sono varie le risorse, tecnologiche, filosofiche e di metodo, che facilitano i processi interpretativi. Parzialmente o totalmente, a seconda dei casi, è ad esempio possibile configurare tecnologicamente lo spettro sensitivo di un dato esemplare. Non è poco. Perché questo ci permette anche di ricostruire con buon margine di approssimazione la *Umwelt* della specie in questione, anche a livello speculativo.

Universali zoosemiotici

Biocentrismo significa anche concentrarsi su tutti quegli aspetti psico-fisio-etologici condivisi con gli altri animali. E questo non solo è un passo importante, ma necessario, e a tutt'oggi mi sembra clamoroso che se ne faccia un riferimento così marginale. Se il problema semiotico (ossia il problema dello scambio di informazioni attraverso dei codici) è un problema universale, forse sarebbe salutare interrogarsi sui fondamenti universali di certi processi. E, magari, smetterla di pensare che tali fondamenti siano esclusivamente umani, illudendosi che altri animali arrivino a processare informazioni nello stesso modo, attraverso però altre vie (un commento, questo, che vorrei recapitare direttamente agli oltranzisti sostenitori della grande scatola nera chiamata "istinto"). Felice Cimatti¹³ ha proposto le seguenti categorie di universali zoosemiotici:

Socialità: per esistere, un sistema semiotico richiede una serie di interazioni all'interno di un gruppo, qualunque sia la finalità. Questo scambio è possibile quando emittente e ricevente sono in grado di rappresentarsi delle entità astratte nella propria mente, ossia di categorizzare l'ambiente circostante e distinguere gli elementi al suo interno. In più, per far questo, gli animali devono condividere la stessa forma di categorizzazione, ossia lo stesso codice.

Arbitrarietà nella categorizzazione: l'oggetto rappresentato da un segno non

12 Sergio Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 43-44.

13 Felice Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali*, Carrocci, Roma 1998, pp. 179-190.

è lo stesso da specie a specie. Quello che un animale “decide” di rappresentare attraverso un segno è qualcosa che ha senso solo nella sua *Umwelt*, nel suo universo di discorso.

Mente: perché lo si capisca, un segno va interpretato. Questo richiede la presa in considerazione di una serie di variabili. I segni possono anche non avere nessuna relazione con gli oggetti che rappresentano. Ci vuole dunque un sistema, che chiamiamo appunto mente, che permetta di gestire queste variabili.

Principio di complessità: solitamente, più è intenso o complesso lo stato interiore dell'emittente, più è sofisticata la conseguente espressione.

Ritualizzazione: attraverso forme di ritualizzazione, un comportamento non semiotico diventa comunicativo.

Auto- ed etero-percezione: l'uso dei segni – in quanto entità astratte – richiede una sorta di “fiducia” in ciò che essi rappresentano (me stesso, altri, cose, eventi, ecc.): perché questo avvenga è necessario che tali rappresentazioni siano prima di tutto percepite.

Sintassi nella percezione: gli animali percepiscono l'ambiente in forma gestaltica, ossia attraverso una struttura figura-sfondo. Di conseguenza, anche la comunicazione di questa esperienza è gestaltica. Tra le varie informazioni disponibili, un animale selezionerà innanzitutto quelle nelle quali egli/ella è maggiormente interessato. Questo è un elemento di sintassi basilare e importante dei linguaggi naturali.

A questi elementi, ne vorrei aggiungere altri suggeriti dalla ricerca fenomenologica. Nella fattispecie, vorrei riferirmi ad un contributo di Javier San Martín e María Luz Pintos Peñaranda¹⁴ e, più indirettamente, ad Edmund Husserl. Ora, la fenomenologia, come la maggior parte della filosofia occidentale, preferisce trattare gli animali come non-soggetti, concentrando le proprie attenzioni sulla vita e sulla cosiddetta *lived experience* umana¹⁵, e fin qui non ci è molto d'aiuto. Quello che però emerge, almeno nell'opera di Husserl (ma anche in quella di Merleau-Ponty, ad esempio) è un riguardo particolare per gli animali come soggetti con i quali noi umani siamo accomunati da un legame sostanzialmente corporeo, nel senso che uno status primario della nostra e della loro vita è l'esperienza del corpo animato. San Martín e Peñaranda, seguendo le indicazioni emerse dall'opera di Husserl, hanno tracciato un'interessante ontologia dei 10 punti comuni tra esseri umani ed altri animali, finendo in altre parole col costruire un decalogo del biocentrismo fenomenologico:

1) Ogni animale (da qui in poi mi riferisco ad animale umano e non umano indifferentemente) è un *Körper-Leib*, ossia un corpo somatico, animato dall'interno, un'entità corporea vivente, che, in quanto tale, è sensibile, “sente”, esperisce in modo intenzionale, ecc.

2) Ogni animale è *Ichlich* (da *Ich*, “io” e *-lich*, “al modo di”). L'animale è

dunque l'entità che muove il proprio corpo, che decide di muoversi.

3) Ogni animale esperisce una vita mentale che si articola per unità di tempo.

4) Ogni animale esperisce il proprio corpo in modo diretto. Indipendentemente dall'esserne consapevole o meno (che è un livello secondario di esperienza), l'animale “sente” il proprio corpo, il proprio cuore battere, la stanchezza, ecc.

5) Ogni animale – letteralmente – è vivo. In termini fenomenologici, questo significa che l'animale è collocato nel proprio corpo prima e nell'ambiente circostante poi. L'animale vive nell'ambiente in quanto vive in sé stesso. Di conseguenza:

6) Ogni animale è in relazione materiale con il mondo. Il suo corpo è fatto di materia, come l'ambiente circostante. Questa è un'oggettività di partenza che è alla base di ogni altra possibile oggettività. È su una base di materialità che si è – per così dire – aperti a qualcosa che non sia solo se stessi.

7) Ogni animale si auto-colloca percettivamente come il *punto zero* del mondo, a partire dal quale produce senso. L'idea è che ogni animale sia fondamentalmente egocentrico e percepisca il mondo a partire da sé stesso. Le cose “sono” rispetto a ciò che “io” sono. Il rapporto con il mondo è un rapporto basato sull'identità o sulla negazione dell'identità, quindi – in ogni caso – a partire da sé stessi.

8) Ogni animale percepisce il mondo a partire da un punto di vista. Banalmente, cambiando posizione, cambia il tipo di percezione, l'ordine delle cose, la loro angolazione, e così via.

9) Ogni animale esperisce un mondo animale comune e un orizzonte sociale della particolare categoria di cui si considera parte (comunità, stock, forse specie¹⁶, ecc.).

10) Ogni animale è semiotico. Vale a dire – come già Thomas Albert Sebeok ci ha insegnato – che ogni animale, nell'interazione con sé stesso e con il mondo, ha una serie di problemi semiotici da risolvere: si esprime, comunica, capisce, fraintende, significa, e così via.

Tirando le somme in senso greimasiano¹⁷: siamo partiti dall'antropocentrismo, ossia da un modello teorico e pratico che fonda la relazione tra esseri umani e altri animali secondo la dinamica *ingroup/outgroup*, cioè secondo i presupposti di un'identità (*noi*) contrapposta a una diversità (*loro*). Noi siamo, nell'economia di una relazione antropocentrica, allo stesso tempo *stessi* e *non-altri*, ossia riteniamo di possedere sia caratteri che ci accomunano all'interno dell'*ingroup* sia caratteri che ci distinguono dall'*outgroup*. Gli animali, invece, sono – per ragioni uguali e contrarie – *non-stessi* ed *altri*.

Siamo poi giunti al biocentrismo, che è una tattica diametralmente opposta, e che all'intra- e all'extragrupalità contrappone altre due soluzioni: la transgrupalità e l'intergrupalità. La transgrupalità si identifica con il concetto

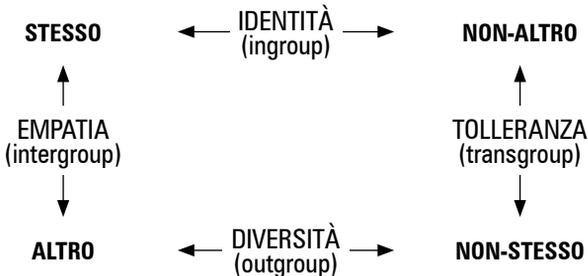
14 Javier San Martín e María Luz Pintos Peñaranda, «Animal Life and Phenomenology» in Steven Crowell, Lester Embree e Samuel J. Julian (a cura di), *The Reach of Reflection: The Future of Phenomenology*, Electronpress, Electronic Publication 2001.

15 Se usassi la traduzione letteraria in italiano dell'espressione, *esperienza vissuta*, sembrerebbe che, più che di biocentrismo, io stia discorrendo di amori e disavventure personali.

16 Dico “forse” perché il concetto di specie è una forma di categorizzazione umana. Non possiamo essere sicuri (anche se l'osservazione etologica ce lo suggerisce in molti casi) che anche altri animali percepiscano differenze di tipo specifico.

17 Cfr. Algirdas J. Greimas, *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, Frances Pinter, London 1987.

di **tolleranza**: la tolleranza è un'accezione intimamente e profondamente rispettosa della diversità, che però (ma non colpevolmente) esclude il coinvolgimento con quest'ultima. Nell'idea di tolleranza, gli esseri umani sono rispetto agli altri animali *non-altri* e *non-stessi*, ossia la loro diversità non è pertinente e la loro somiglianza non è rilevante: non esistono né le basi per una discriminazione, né quelle per un'integrazione. In questo senso, la tolleranza è transizionale. L'intergruppalità invece si identifica con l'**empatia** o **solidarietà**. Noi siamo *stessi* ed *altri* allo stesso tempo: è la filosofia dell'"*I care*", del "*Mi interessa*", e in questo senso è partecipativa, interventista. In pratica:



La scelta tra strategie di empatia o di tolleranza è naturalmente dettata dal contesto, sia esso scientifico o quotidiano, concettualmente complesso e pensato o operativamente semplice e spontaneo. L'antropomorfismo critico proposto da Luisella Battaglia¹⁸ è senz'altro una strategia empatica, come empatica è la banale decisione di dare un nome al proprio animale d'affezione, anche nella piena consapevolezza che egli/ella risponderà soprattutto a richiami onomatopeici (schiocco delle labbra, tipicamente). La cosiddetta *deep ecology* è una strategia scientifica di tolleranza, come tollerante è il proprietario della casa in campagna che non impedisce a una comunità di api di costruire un alveare proprio in prossimità di una finestra.

Rifiutare il biocentrismo sulla base di un'opposta concezione del rapporto essere umano-natura è ingiusto, ma comprensibile: è la storia dell'umanità, a ben guardare. Ma sostenere che sia chimerico e impraticabile è solo una scusa adottata quando non si può più far finta che non sia ingiusto. È la trasposizione, in ambito interspecifico, del concetto di "guerra necessaria". Come quest'ultimo, è altrettanto balordo.

18 Luisella Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Bari-Roma 1997.