

Eva Meijer

La comunicazione politica con gli animali

Introduzione

L'opinione secondo cui gli animali non umani¹ non possono essere considerati soggetti politici in quanto incapaci di parlare è diffusa tanto nella tradizione filosofica quanto nella prassi politica. Tale opinione è infondata per due motivi. Il primo perché si basa su una concezione errata dell'agire [*agency*] politico; il secondo perché si dimentica che gli animali sono assolutamente in grado di comunicare sia tra loro che con gli umani. Concepire gli animali come esseri privi della capacità di parlare non è un semplice fraintendimento, ma piuttosto qualcosa di intrinseco al modo in cui gli umani hanno definito il linguaggio e la politica², che è proprio quanto ha condotto a considerare gli animali come un gruppo politico silente. In *Zoopolis*³, Sue Donaldson e Will Kymlicka hanno sviluppato una teoria dei diritti animali che considera gli animali soggetti politici. Ciò rappresenta un importante passo in avanti nel pensare gli animali e i loro diritti e lancia una sfida al modo tradizionale in cui gli umani considerano gli animali e le relazioni (politiche) che intrattengono con loro. Donaldson e Kymlicka si concentrano da una parte sulle relazioni politiche tra gruppi di animali e dall'altra su quelle tra società e istituzioni umane, sostenendo che dovremmo considerare gli animali come cittadini, come stranieri naturalizzati e come comunità sovrane. Sebbene descrivano diverse forme di interazione e di relazione tra umani e animali, Donaldson e Kymlicka non forniscono tuttavia una teoria della comunicazione politica. Questo, a mio parere, comporta una serie di problemi concettuali e pratici.

In questo saggio, mi propongo di descrivere i contorni di una teoria della comunicazione tra umani e animali fondata su concetti che mutuo dagli ultimi lavori di Ludwig Wittgenstein e, in particolare, dalla sua teoria dei giochi linguistici. Considerare il linguaggio come un insieme di giochi linguistici costituisce un buon

1 Per semplicità utilizzerò in seguito il termine “animali” al posto di “animali non umani”.

2 Per un'analisi dettagliata di questo assetto della tradizione filosofica, cfr. Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2006; *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2009; e *La Bestia e il Sovrano. Volume II (2002-2003)*, trad. it. di G. Carbonelli, Jaca Book, Milano 2010.

3 Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011.

punto di partenza per riflettere sui linguaggi animali e su una comunicazione condivisa tra umani e animali, in quanto permette di cogliere e riflettere la moltitudine di interazioni (linguistiche) che esistono tra di loro. Esso è anche un modo per far affiorare quelle somiglianze che vengono occultate dal fatto che, di solito, gli animali non usano parole umane. La teoria della comunicazione che propongo può operare come una sorta di fondamento per sviluppare una comunicazione politica⁴ e quindi può essere considerata come un'integrazione alla teoria di Donaldson e Kymlicka, un'integrazione che però ci consente di compiere un ulteriore passo in avanti. Grazie alla comunicazione politica con gli umani, gli animali possono, infatti, esercitare un'influenza sui termini e sulle condizioni in cui avvengono le varie forme di interazione, un'influenza che evidenzia i limiti dei modelli politici liberal-democratici esistenti. Una teoria della comunicazione politica tra umani e animali che si basi su una molteplicità di interazioni che già hanno luogo può essere il punto di partenza per pensare a nuove forme di interazione democratica con gli animali.

Inizierò con un'analisi della teoria politica proposta da Donaldson e Kymlicka e, a partire da questa, sosterrò la necessità di pensare a una comunicazione politica tra umani e animali. Il passo successivo consisterà nell'esplorare il modo in cui la teoria dei giochi linguistici permetta di far luce sulla comunicazione tra umani e animali, sui linguaggi animali e sulle implicazioni che gli studi sui giochi linguistici tra umani e animali comportano per le teorie esistenti e per il linguaggio in generale. Basandomi sulla teoria dei giochi linguistici e sulla conversazione tra umani e animali, tratteggerò poi i lineamenti di un resoconto delle comunicazioni politiche nelle quali gli animali a stretto contatto con gli umani possono esercitare un agire politico diretto; introdurrò inoltre la figura dell'interprete (umano o non umano) che possa favorire tale dialogo tra le specie. Nella sezione finale, discuterò i limiti dell'utilizzo di un paradigma liberal-democratico squisitamente umano per la concettualizzazione di una comunicazione politica tra umani e animali e l'agire politico degli animali. Sosterrò che concetti come quello di "diritto" sono sì in grado di offrire un punto di partenza per pensare agli animali come soggetti attivi all'interno di un contesto democratico, ma anche che il significato di questi termini sarà destinato a cambiare quando, in diretta collaborazione con gli animali, lo scenario politico muterà. Infine, concluderò cercando di dimostrare che prendere sul serio gli animali come soggetti politici non solo comporta la necessità di studiare il loro comportamento e di estendere concetti e istituzioni esistenti al fine di poterli includere, ma anche quella di

4 Focalizzandomi sulla comunicazione politica, non intendo affatto sostenere che tutti gli atti politici siano atti di comunicazione o che l'agire politico degli animali possa essere ridotto unicamente a un problema di linguaggio. Non intendo inoltre sviluppare una teoria della deliberazione. Desidero invece oppormi a quell'immagine stereotipata che considera gli animali come esseri politicamente muti o silenziosi ed esplorare la possibilità di tradurre in una cornice politica le comunicazioni che sono già in corso.

ripensare il significato di tali concetti e istituzioni e, se necessario, di inventarne di nuovi, in collaborazione con loro.

I. Zoopolis

In filosofia politica, la capacità di parlare è di norma ritenuta condizione necessaria per essere considerato un soggetto politico e un membro della comunità politica. Il parlare viene concepito come un'attività umana chiaramente distinta dal modo in cui gli altri animali si esprimono e usano le loro voci. Nel primo volume de *La Bestia e il Sovrano*, Jacques Derrida analizza quanto Aristotele afferma in *Politica*, un testo che considera fondamentale nella genesi della visione indicata⁵. In *Politica*, Aristotele descrive il legame che esiste tra il parlare e l'essere un membro della comunità politica e spiega il motivo per cui vivere in comunità politiche sia il naturale destino degli umani:

È quindi manifesto che l'uomo è *animale socievole* in grado maggiore delle api e di ogni animale che vive in gregge. Niente infatti, secondo noi, la natura fa invano; solo l'uomo tra tutti gli animali ha la parola [...]. La voce [...] può esprimere dolore e piacere, perciò l'hanno anche gli altri animali (fin qui infatti giunge la loro natura, d'avere la sensazione del dolore e del piacere e significarlo [...]); la parola [...] poi ha il fine di manifestare ciò che è utile e ciò che è nocivo e per conseguenza anche ciò che è giusto e ciò che è ingiusto [...]. Questo infatti è il carattere proprio dell'uomo rispetto agli altri animali [...], che solo, ha la nozione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto [...] e di tutte le altre antitesi morali [...]. L'associazione degli esseri forniti di queste nozioni crea la famiglia e la città⁶.

Aristotele distingue la parola, guidata dalla ragione, da tutte le altre emissioni di suoni. Come ci mostra Derrida, tale distinzione è essenziale per stabilire i confini della comunità politica. Tuttavia, così facendo, non si definiscono solo tali confini, ma anche che cosa sia la parola (e il linguaggio). All'interno della definizione dell'uomo come essere politico, troviamo una definizione di parola come qualcosa che appartiene solo a lui. Gli altri animali possono esprimersi attraverso suoni e quindi non sono completamente muti, ma comunque non parlano e pertanto sono destinati a rimanere silenti in ambito politico. La maggior parte dei filosofi politici contemporanei ritiene tuttora che la capacità di parlare, così come è stata definita,

5 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, cit., pp. 389-390.

6 Aristotele, *Politica*, 1253a, cit. in J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, cit., pp. 427-428.

sia la condizione necessaria per essere un soggetto politico. E ciò per vari motivi: perché il parlare è considerato necessario per la deliberazione razionale⁷, per poter partecipare a un contratto sociale⁸, per l'agire democratico⁹, ecc. Ancora oggi, la filosofia politica non ha espresso una riflessione degna di questo nome riguardo agli altri animali¹⁰.

Anche le teorie dei diritti animali che sostengono l'inclusione degli animali nelle nostre decisioni morali e nei sistemi giuridici non si sono di fatto impegnate a mettere in discussione questa visione del soggetto e della comunità politici. Tali teorie sono state avanzate principalmente da filosofi morali e da scienziati del comportamento e della mente animali; tradizionalmente, ci si è così concentrati sulle capacità intrinseche degli animali e sui loro interessi, nonché sullo status e sui diritti morali che ne derivano¹¹. I progressi ottenuti in questi ambiti hanno portato a una migliore comprensione degli animali e dei loro diritti morali e a incrementare l'attenzione nei loro confronti nel dibattito pubblico e nel discorso legislativo. Tuttavia, questo approccio è esitato in una concezione degli animali come oggetti morali da studiare e non nella loro considerazione come soggetti dotati di idee proprie su come intendano vivere la loro vita; il che ha comportato la ben nota enfasi sui diritti negativi. Secondo Donaldson e Kymlicka, ciò ha spinto in secondo piano il problema di come ottenere giustizia (politica) per gli animali. Per questi autori, la filosofia politica è assolutamente appropriata per affrontare la questione animale, in quanto in grado di fornire gli strumenti concettuali utili per tradurre le intuizioni morali in un quadro istituzionale, nel quale concetti come democrazia e cittadinanza possono giocare un ruolo chiave.

Con la loro teoria politica dei diritti animali, Donaldson e Kymlicka lanciano una sfida alle attuali concezioni di comunità e di attori politici. Essi sostengono infatti che dovremmo considerare gli animali in generale come soggetti politici e gli animali domestici in particolare come membri di comunità democratiche formate da umani e animali in dialogo tra di loro. Questi autori condividono l'idea di garantire agli animali i diritti universali negativi, così come previsto dalle teorie correnti, e argomentano che i diritti negativi, come quelli a non essere uccisi, torturati o ridotti in schiavitù, sono rilevanti. La loro proposta è quella di estendere la nozione di

7 Cfr. Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, trad. it. di P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1986.

8 Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli Editore, Milano 2008.

9 Cfr. Jacques Rancière, *L'odio per la democrazia*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2011.

10 Con poche eccezioni, in particolare Robert Garner e Mark Rowlands.

11 Cfr., ad es., Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Il Saggiatore, Milano 2003; Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990; e Marc Bekoff, *La vita emozionale degli animali: un grande scienziato esplora la gioia, la tristezza e l'empatia negli animali*, trad. it. di M. C. Catalani, Alberto Perdisa, Bologna 2010.

diritti umani universali al fine di includervi anche gli animali non umani. Tuttavia, sebbene siano importanti i diritti negativi universali, non sono sufficienti, poiché è impossibile far cessare tutte le possibili forme di interazione tra umani e animali, dal momento che entrambi coabitano lo stesso pianeta. Inoltre, tale estensione non è neppure necessaria, dal momento che rapporti tra umani e animali basati sul rispetto sono comunque possibili e già in atto. Donaldson e Kymlicka dimostrano che le vite degli umani e quelle degli animali sono collegate in molti modi – storicamente, culturalmente e geograficamente – e che questo si traduce in diverse forme di relazione, di diritti e di responsabilità per entrambe le parti. Nel contesto umano, i diritti universali valgono per tutti, ma in aggiunta a questi, gli umani hanno diritti e doveri verso alcuni altri individui specifici sulla base di relazioni morali e politiche. Donaldson e Kymlicka utilizzano le modalità con cui le comunità umane si relazionano politicamente tra loro come punto di partenza per riflettere sulle relazioni politiche con gli animali. Essi sostengono che gli animali domestici dovrebbero essere considerati alla stregua di concittadini, gli animali selvatici come comunità sovrane e gli animali sinantropici, ossia quelli che vivono tra gli umani ma che non sono domestici, come stranieri naturalizzati¹². In relazione a ciascuno di questi gruppi di animali, gli umani hanno diritti e doveri differenti e altrettanto vale per gli animali appartenenti a questi gruppi.

Donaldson e Kymlicka analizzano in modo più approfondito la condizione degli animali domestici e sostengono che essi sono concittadini in grado di esercitare un agire politico e democratico¹³. Questi autori individuano tre caratteristiche necessarie a esercitare un'azione politica democratica che, a loro avviso, si applicano anche agli animali domestici: la possibilità di avere e di esprimere interessi soggettivi, la capacità di osservare le norme sociali nell'ambito delle relazioni e la capacità di contribuire alla natura delle interazioni¹⁴. Per sostenere questa tesi, fanno ricorso ai risultati di recenti ricerche sulla teoria delle disabilità¹⁵, in particolare a quegli

12 Il gruppo costituito dagli animali sinantropici è nuovo nell'ambito della letteratura dei diritti animali. Uno degli obiettivi di *Zoopolis* è quello di smantellare la dicotomia tra animali selvatici e animali domestici (o tra natura e cultura), sostituendola con una matrice nella quale le diverse tipologie di animali si incrociano con le possibili relazioni e interazioni che possono instaurare con gli umani (cfr. Jennifer Wolch, «Anima Urbis», in «Progress in Human Geography», vol. 26, n. 6, 2002, pp. 721-742). Donaldson e Kymlicka dimostrano in modo convincente che vi sono molti animali che non sono né selvatici né domestici e che i confini tra queste categorie non sono fissi (gli animali domestici possono diventare sinantropici o selvatici e viceversa). Tuttavia, se da un lato l'introduzione di questo nuovo gruppo è rilevante in quanto permette di chiarire i diritti e i doveri di e verso questi animali, dall'altro sembra alquanto paradossale creare una nuova categoria per quegli animali che non rientrano in quelle già esistenti, soprattutto perché si tratta di un raggruppamento estremamente eterogeneo.

13 In aggiunta alla nazionalità e alla sovranità popolare, sulla base delle quali, secondo Donaldson e Kymlicka, dovrebbero già essere considerati come cittadini.

14 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit., p. 104.

15 Cfr. Leslie Pickering Francis e Anita Silvers, «Liberalism and Individually Scripted Ideas of the

studi che si interrogano sul modo in cui gli umani affetti da gravi disabilità mentali possono esercitare la propria capacità di agire attraverso relazioni basate sulla fiducia, il cosiddetto “agire dipendente”¹⁶. Nel caso di animali domestici, l’esercizio di un agire dipendente si tradurrebbe nella comunicazione dei loro punti di vista a umani che conoscono bene (e che li conoscono bene) e di cui si fidano, i quali poi li comunicherebbero agli altri umani. Secondo Donaldson e Kymlicka, gli animali domestici hanno il diritto di essere rappresentati politicamente attraverso tale forma di mediazione¹⁷. Al contrario, le azioni politiche degli animali selvatici e sinantropici sono volte a mantenere una certa distanza dalle comunità umane (attraverso azioni di protesta e di dissenso¹⁸ oppure abbandonando i loro territori). Poiché non li abbiamo ancora considerati come cittadini, stranieri naturalizzati o comunità sovrane, non conosciamo le dimensioni e le forme esatte delle modalità in cui gli animali esercitano (possono esercitare) un agire politico. Spesso non conosciamo le loro capacità o ciò che essi vogliono. Nel relazionarsi con gli animali, gli umani dovrebbero riconoscere la capacità di agire e dovrebbero incoraggiarli a esprimersi. Chiaramente, non è possibile definire a priori come si evolveranno queste relazioni (in un mondo più sicuro per gli animali).

Comunicazione e istituzioni

La teoria politica dei diritti animali di Donaldson e di Kymlicka è importante sia perché ci permette di considerare gli animali in modo diverso, come soggetti politici, sia perché offre un nuovo paradigma concettuale per esplorare le questioni relative agli animali e alle relazioni che intrattengono con gli umani. Sebbene sia promettente, la teoria politica proposta da Donaldson e Kymlicka solleva tuttavia interrogativi riguardanti l’agire politico degli animali, la comunicazione tra umani e animali e la conseguente estensione di concetti e istituzioni liberal-democratici tipicamente umani agli altri animali.

Donaldson e Kymlicka hanno analizzato in maggior dettaglio la comunicazione e la rappresentanza nel caso di animali domestici arrivando a sostenere che questi animali possono esercitare un agire (politico) attraverso gli stretti rapporti che

Good: Meeting the Challenge of Dependent Agency», in «Social Theory and Practice», vol. 33, n. 2, 2007, pp. 311-334; Eva Feder Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», in «Ethics», n. 116, 2005, pp. 100-131.

16 S. Donaldson e W. Kymlicka, *Zoopolis*, cit., pp. 104-108.

17 La teoria dell’agire dipendente non ci offre solo una nuova prospettiva sull’agire politico nel contesto della cittadinanza animale. Donaldson e Kymlicka intendono infatti attirare la nostra attenzione anche sul ruolo che le relazioni giocano nell’ambito della cittadinanza umana: in determinate fasi della nostra esistenza dipendiamo dagli altri e le relazioni sono importanti in ogni forma di comunità politica. Nei rapporti tra umani e animali, anche questi ultimi esercitano la loro influenza.

18 Cfr. Jason Hribal, *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance*, AK Press, Oakland (CA) 2010.

intrattengono con gli umani. Questo potrebbe valere per alcuni animali domestici, ma non tutti saranno in grado di (o vorranno) comunicare con gli umani in questo modo, a causa di precedenti esperienze negative o semplicemente perché non amano gli umani a tal punto; inoltre, alcuni animali sono a rischio di sviluppare preferenze adattative. Infine, è necessaria una teoria della comunicazione politica che valga anche per gli animali selvatici e sinantropici. Gli umani e gli animali non domestici condividono habitat, si muovono intrecciando i rispettivi territori, cooperano¹⁹ e hanno conflitti²⁰; questi incontri non sono casuali, ma dovuti al fatto che umani e animali condividono il mondo. Sebbene Donaldson e Kymlicka elenchino molti esempi di relazioni e interazioni tra umani e animali, non offrono tuttavia una teoria della comunicazione politica. Se consideriamo gli animali come soggetti politici – siano essi cittadini, stranieri naturalizzati o membri di comunità sovrane – è necessario pensare al modo in cui possano aver voce nelle questioni che li riguardano, in relazione con e tra le comunità. Come Donaldson e Kymlicka ribadiscono, gli animali comunicano con gli umani (e tra loro). Non sono muti, anche se spesso sono rappresentati in tal modo. Attraverso la comunicazione, gli umani e gli animali si esprimono e vengono a conoscenza dell'altro. Oltre a imparare i linguaggi degli animali, dovremmo anche pensare a nuovi linguaggi condivisi, basati sulla comunicazione esistente tra umani e animali. In alcune situazioni questa comunicazione sarà simile alla comunicazione (politica) umana; in altre sarà molto diversa. A volte sarà di immediata comprensione per tutte le parti coinvolte; altre volte si avvertirà invece la necessità di un'interpretazione o di una traduzione.

Quanto detto si collega alle problematiche inerenti la traduzione dell'agire politico e delle voci degli animali, nonché delle interazioni tra umani e animali, nelle istituzioni politiche. Nella teoria di Donaldson e di Kymlicka, l'impegno maggiore è quello di estendere gli attuali concetti liberal-democratici umani e le relative istituzioni per comprendere gli altri animali. Sebbene il loro scopo sia quello di offrire una cornice teorica e non quello di analizzare in dettaglio specifiche istituzioni e forme di rappresentanza, nel modello che tratteggiano sono gli umani a decidere quali siano le istituzioni adeguate e il modo in cui gli animali dovrebbero esservi rappresentati. Le istituzioni e i concetti esistenti possono offrire un punto di partenza per pensare un nuovo modello politico, ma per essere in grado di rispondere alla miriade di modalità attraverso cui gli animali esercitano il proprio agire politico è necessario riflettere anche su nuove forme di rappresentanza e su nuove istituzioni. Ciò non significa soltanto che gli umani devono sviluppare nuove forme di interazione in cui gli animali

19 Cfr. Barbara Smuts, «Encounters With Animal Minds», in «Journal of Consciousness Studies», vol. 8, nn. 5-7, 2001, pp. 293-309.

20 Cfr. Clare Palmer, «Placing Animals in Urban Environmental Ethics», in «Journal of Social Philosophy», vol. 34, n. 1, 2003, pp. 64-78 e «Colonization, Urbanization and Animals», in «Philosophy & Geography», vol. 6, n. 1, 2003, pp. 47-58. Cfr. anche J. Wolch, *Animal Urbis*, cit.

possano collaborare, ma piuttosto che gli animali hanno un ruolo nel determinare le forme e i contenuti di tali interazioni. Le interazioni attuali possono rappresentare la base da cui iniziare a muoversi in direzione di nuove istituzioni giuridiche e politiche umano-animale.

Nei paragrafi che seguono, esplorerò la possibilità di forme condivise di linguaggio e di comunicazione tra umani e animali. A tale scopo, farò ricorso alle teorie di Wittgenstein sul linguaggio e in particolare alla nozione di giochi linguistici, per ampliarle fino a comprendere la comunicazione tra umani e animali, pur mantenendo l'attenzione sulle interazioni esistenti. Considerare il linguaggio come un insieme di giochi linguistici è un punto di partenza adeguato in quanto si tratta di un approccio flessibile che non discrimina le varie forme degli atti linguistici, aspetto questo necessario per pensare gli animali e il linguaggio, dal momento che gli umani e gli altri animali sono esposti a innumerevoli e differenti modalità di incontro e di rapporto e perché gli animali si esprimono in molti modi diversi. Inoltre, le idee di Wittgenstein su come i giochi linguistici sono collegati tra loro permettono di far luce sulle somiglianze e sulle relazioni dei linguaggi umani e animali. Il ricorso alla teoria dei giochi linguistici come base per il linguaggio umano-animale presenta un duplice vantaggio. Da un lato può chiarire o spiegare le interazioni tra umani e animali in relazione a concetti già acquisiti, dall'altro può porre le fondamenta per (ulteriori interpretazioni di) nuovi incontri (linguistici).

II. Giochi linguistici e conversazioni

In *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein sostiene che non possiamo dare un'unica definizione di linguaggio: esistono molti modi diversi in cui usiamo il linguaggio che, pur essendo collegati tra loro, non condividono un'unica caratteristica comune; per questa ragione, non esiste un singolo modo per descriverli²¹. Invece di cercare una definizione, dovremmo descrivere e analizzare questi diversi usi del linguaggio, che Wittgenstein chiama giochi linguistici. Egli non dà una definizione precisa di giochi linguistici, ma utilizza questo concetto per fare riferimento alle forme più primitive del linguaggio, così come a tutto il nostro linguaggio naturale in quanto composto da un insieme di giochi linguistici. Inoltre, utilizza questa espressione per riferirsi anche a esempi semplici di uso del linguaggio. I giochi linguistici sono infiniti, c'è sempre la possibilità di realizzarne di nuovi e ci sono molti giochi linguistici che non

21 Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, § 65, p. 46: «Invece di mostrare quello che è comune a tutto ciò che chiamiamo linguaggio, io dico che questi fenomeni non hanno affatto in comune qualcosa, in base al quale impieghiamo per tutti la stessa parola, ma che sono imparentati l'uno con l'altro in molti modi differenti. E grazie a questa parentela, o a queste parentele, li chiamiamo tutti “linguaggi”».

vengono più riconosciuti come tali²². Per comprendere ciò che il linguaggio è, dovremmo studiare i giochi linguistici, analizzando le situazioni in cui hanno luogo.

Alcuni giochi linguistici avvengono solo tra umani, ma esistono anche giochi linguistici tra umani e animali. Ciò è evidente se prendiamo in considerazione i giochi linguistici che chiamiamo “saluto”. Le persone si salutano in vari modi: possiamo, ad esempio, dire ciao, fare un cenno con la mano o con il capo, o scrivere ciao in una mail o in un sms. Salutiamo gli sconosciuti che incontriamo per strada in modo diverso rispetto a quello con cui salutiamo i familiari, i vicini di casa o le persone che amiamo. E tali differenze includono il tono della voce, i gesti, le espressioni facciali, e così via²³. Gli umani salutano anche gli animali e viceversa. Alcune forme di saluto possono valere solo per gli umani, ad esempio quando utilizziamo i computer (anche se è certo che alcuni animali non umani possono imparare a usarli); altre valgono sia per gli umani che per gli animali. Gli umani e gli animali possono dire ciao, avvicinarsi, toccarsi o mantenere una certa distanza, guardarsi negli occhi o evitare il contatto visivo. Il modo in cui gli umani e gli animali si salutano dipende dagli animali coinvolti e dal contesto. Inoltre, i rituali di saluto evolvono. Se un umano incontra un cane che conosce bene, il saluto è diverso rispetto a quello del primo incontro. Lo stesso vale per il cane che saluterà un umano che conosce bene camminandogli o correndogli incontro, scodinzolando, muovendosi in cerchi. Se l'umano è uno sconosciuto, di solito il cane andrà lo stesso a fare conoscenza, ma i movimenti del corpo, i suoni e le espressioni facciali saranno diversi. Allo stesso modo, un cane saluta cani sconosciuti in modo diverso rispetto a quelli con cui saluta gli amici o un gatto del quartiere.

Noi chiamiamo “saluto” le situazioni in cui gli umani salutano gli animali e chiamiamo allo stesso modo anche le situazioni in cui un animale risponde al saluto di un umano. I modi in cui gli animali salutano gli umani possono essere simili ai modi in cui gli umani salutano gli animali, ma ciò non esclude che possano anche essere diversi. Tuttavia, non esiste alcuna peculiarità condivisa da tutti i giochi linguistici umani che chiamiamo saluto che sia sempre assente nei giochi linguistici tra umani e animali.

Possiamo analizzare in modo analogo anche le conversazioni, un gruppo di giochi linguistici considerato di solito esclusivo degli umani. Nel contesto di rapporti tra umani, alcuni giochi linguistici possono essere considerati delle conversazioni.

22 *Ibidem*, p. 293: «Noi non siamo consapevoli dell'indicibile diversità di tutti i giuochi linguistici quotidiani, perché i panni con cui li riveste il nostro linguaggio li rendono tutti uguali. Ciò che è nuovo (spontaneo, “specifico”) è sempre un giuoco linguistico».

23 Secondo Wittgenstein, gli atti linguistici non sono necessariamente più complessi o di un livello superiore rispetto a quelli non linguistici. Nei giudizi estetici, che Wittgenstein considera come complessi, le espressioni gestuali sono spesso più importanti delle parole. Cfr. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967.

Lo stesso vale nell'ambito dei rapporti tra umani e animali. Tali conversazioni potrebbero non essere esattamente identiche a quelle umane, ma rassomigliarvi. Tra umani esistono svariati tipi di conversazioni con gli altri. Gli umani possono avere brevi scambi sul tempo con i vicini di casa, possono raccontare storie ai propri amici, storie a cui questi possono rispondere, possono conversare per spiegare il modo in cui qualcosa è accaduto, per confortare, per acquisire una diversa consapevolezza e per molte altre ragioni ancora. Le conversazioni tra umani e animali assumono anch'esse forme diverse. Gli umani possono dire ai loro compagni animali dove stanno andando e gli animali possono rispondere, gli animali possono insegnare agli umani come vogliono che si comportino in casa o al parco, e così via. In queste conversazioni, le opposizioni umano/non-umano, intenzionale/non-intenzionale e parlare/agire non sono decisive. Una conversazione tra un umano e il suo medico di famiglia sarà più simile alla conversazione tra un cane e il suo veterinario che a una conversazione tra due medici che discutono della cena della sera precedente. Quando un umano si reca dal medico potrebbe voler essere accompagnato da qualcuno che lo conosca bene per riceverne il sostegno o l'aiuto necessari durante la conversazione; allo stesso modo un umano che accompagna un cane dal veterinario può partecipare alla loro conversazione.

Un chiaro esempio di conversazione tra umani e animali è quello occorso tra Irene Pepperberg²⁴ e Alex, un pappagallo cinerino africano²⁵. I pappagalli parlano; sono in grado di pronunciare parole umane e di utilizzarle nell'interazione con gli umani, sebbene si sia spesso pensato che si limitassero meramente a ripeterle ("pappagal-lo" è usato come termine dispregiativo per indicare quegli umani che continuano a ripetere le stesse cose). Ripetere le parole è una forma di contatto, un gioco linguistico, ma non una conversazione. Alex e Pepperberg sono la dimostrazione che un linguaggio comune tra pappagalli e umani è possibile, se entrambe le parti sono disposte a imparare per potersi capire. Per questa ragione, Vinciane Despret definisce Pepperberg come la psicologa che è riuscita a far parlare i pappagalli.

Sebbene i pappagalli utilizzino parole umane da molto tempo, la comunicazione con gli umani si è sempre limitata all'uso di alcune parole semplici; i pappagalli e gli umani hanno idee differenti sul linguaggio e questo ha reso difficile lo sviluppo di conversazioni significative. Per i pappagalli (e gli uccelli in generale), l'apprendimento di un linguaggio è strettamente connesso all'agire²⁶. Perciò, per poter

24 Irene Pepperberg, «Grey Parrot Intelligence», in «Proceedings of the International Aviculturists Society», gennaio 1995, pp. 11-15.

25 Sebbene le conversazioni tra Alex e Pepperberg siano state caratterizzate dalla reciprocità ed entrambi vi abbiano partecipato in ugual misura, questo tipo di ricerche (in cui l'animale vive in cattività) non è ovviamente esente da problemi morali e politici. Analizzare tali aspetti problematici in maniera più approfondita richiederebbe lo sviluppo di nuove forme di ricerca.

26 Vinciane Despret, «The Becoming of Subjectivity in Animal Worlds», in «Subjectivity», n. 23, 2008, pp. 123-139. «Il linguaggio deve essere appreso/insegnato pragmaticamente: si tratta di un

conversare con Alex, Pepperberg gli permise di gestire le proprie ricompense: qualora avesse riconosciuto degli oggetti avrebbe potuto tenerli con sé o scegliere un'altra ricompensa (ad esempio, qualcosa da mangiare o una passeggiata all'aperto). In questo modo, Alex ha imparato non solo a riconoscere e a descrivere gli oggetti, ma anche a utilizzare concetti come "uguale" o "diverso" e parole volte a controllare il comportamento degli altri, ad esempio, "vieni qui", "vai via" e "voglio andare là". Nell'apprendimento di queste parole e di questi concetti, le incomprensioni hanno svolto un ruolo importante. Invece di cercare di evitarle, Pepperberg le ha usate per creare un significato condiviso tra i ricercatori e il pappagallo. Se Alex emetteva un suono a caso, provare a scoprire cosa potesse significare poteva contribuire a comprendere altri suoni.

Despret descrive il lavoro di Pepperberg come l'aver reso capace, l'aver messo in grado l'animale di parlare. Donna Haraway sostiene che questo "rendere capace" è reciproco:

Il risultato è che questo pappagallo e questa donna hanno inventato un'intensa conversazione che ha lasciato perplessi i linguisti più di quanto li abbia resi felici. Quel pappagallo e quella donna parlavano in continuazione tra loro utilizzando una lingua che, per nessuno dei due, era la lingua madre. Queste specie compagne si sono rese l'un l'altra capaci di conoscenze situate – di capacità situate, indipendentemente dal fatto che queste fossero o meno parte della natura di ciascuno di loro prima che imparassero a riconoscersi reciprocamente²⁷.

Oltre alla reciprocità e al carattere situato di questo linguaggio, Haraway richiama l'attenzione sul fatto che la lingua parlata da queste creature «per nessuno dei due era la lingua madre»; è una lingua nuova, quindi. Le parole che venivano utilizzate acquistavano significato nel corso della conversazione, nello spazio tra l'umano e il pappagallo.

Quanto avvenuto tra Pepperberg e Alex è un esempio evidente di conversazione perché sia il pappagallo sia l'umano usano parole umane. Questa non è sempre, e nemmeno spesso, la regola nelle conversazioni tra umani e animali e non è neppure qualcosa di necessario affinché si realizzi una conversazione. Un linguaggio condiviso consiste in ciò che è reso possibile dall'impegno reciproco, evitando che una parte imponga il proprio linguaggio all'altra. La comunicazione tra umani e animali assomiglia a volte all'uso del linguaggio umano, ma nella comunicazione tra umani e animali parole, suoni, gesti, linguaggio del corpo e il grado di contatto visivo

mezzo efficace per agire e per far agire gli altri» (p. 125).

27 Sandra Azeredo, «Multispecies Companions in Naturecultures: Donna Haraway and Sandra Azeredo in Conversation», in Maria Esther Maciel (a cura di) «Pensar/Escrever o Animal – Ensaios de Zoopoética e Biopolítica», EdUSC, Florianópolis 2011, pp. 2-29. La citazione si trova a p. 17.

possono essere tutti fattori importanti.

Un ulteriore esempio di comunicazione tra umani e animali che ricorda una conversazione tra umani è rappresentato da un fatto recente riportato dai quotidiani: uno scimpanzé del *Welsh Mountain Zoo* ha chiesto ai visitatori di aiutarlo a liberarsi utilizzando il linguaggio dei segni. Un visitatore dello zoo ha registrato un video nel quale si vede lo scimpanzé mentre chiede agli umani di sbloccare il chiavistello di una porta e di aprire il battente in modo da poter abbandonare la gabbia in cui è rinchiuso. Lo scimpanzé ha fatto ricorso al linguaggio dei segni per comunicare la sua richiesta ai visitatori. I segni che ha utilizzato ricordano il linguaggio umano dei segni e la sua richiesta è apparsa subito comprensibile alle persone che lo stavano osservando e che gli hanno risposto facendo a loro volta dei segni, a cui lo scimpanzé ha risposto. Peter Dickinson, un dipendente del *Welsh Mountain Zoo*, già in precedenza aveva osservato che gli scimpanzé cercavano di entrare in comunicazione con i visitatori:

Ho visto i nostri animali segnare in direzione dei visitatori, chiedendo loro di mettere in atto determinati comportamenti. La maggior parte delle volte i visitatori interagiscono e fanno esattamente quello che viene chiesto loro. Se un visitatore viene rimproverato da un membro del personale la scusa è sempre la stessa: «Ma è stato lo scimpanzé a chiedermi di farlo!».

Anche se in questo caso lo scimpanzé non ha usato parole umane e la comunicazione è stata meno complessa di quella avvenuta tra Alex e Pepperberg, questa interazione assomiglia molto a una semplice conversazione tra umani che utilizzano il linguaggio dei segni. In questa comunicazione (politica), lo scimpanzé e gli umani si sono capiti immediatamente.

Ridefinire i concetti

Finora ho sostenuto che considerare il linguaggio come un insieme di giochi linguistici costituisce un buon punto di partenza per pensare il linguaggio e la comunicazione tra umani e animali. L'analisi dei giochi linguistici tra umani e animali ci dice anche qualcosa sul linguaggio, inteso in senso più generale. Gli umani hanno definito il linguaggio in maniera angusta, come esclusivamente umano²⁸. Tuttavia, l'esame dei giochi linguistici tra umani e animali mette in luce che, mentre la comunicazione e l'uso del linguaggio tra umani e animali potrebbero non essere gli stessi di quelli della comunicazione tra umani, esistono comunque delle similitudini. Inoltre, se è

28 E gli umani hanno usato il linguaggio per tracciare una linea tra loro e tutti gli altri animali, chiamandoli appunto "animali", il che ha occultato sia le somiglianze tra gli umani e gli animali sia le differenze tra i diversi animali (e questo vale sia per le specie che per gli individui). Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.

vero che non tutti i giochi linguistici coinvolgono tutti gli animali non umani, è altrettanto vero che molti non coinvolgono neppure tutti gli umani. Ancora, è di fatto impossibile tracciare una linea netta che distingua tra ciò che è linguaggio e ciò che non lo è o definire un principio che accomuni tutti gli atti che sono considerati linguistici. Il linguaggio dei segni tra umani è simile alla lingua dei segni tra umani e primati non umani, i cani possono imparare i nomi degli umani²⁹ e viceversa, molte specie di animali cantano, salutano, chiacchierano, scherzano. Il contenuto di questi diversi giochi linguistici sovrapposti non è fisso; quando individui di specie diverse interagiscono possono essere creati nuovi giochi linguistici³⁰. Pertanto non è solo difficile, quanto piuttosto impossibile determinare con esattezza la sfera del linguaggio e perciò è altrettanto impossibile escludere da questa gli altri animali.

Tuttavia, per comprendere e sviluppare ulteriormente i linguaggi umano-animale non è sufficiente studiare l'interazione tra umani e animali per vedere se vi siano o meno atti riconducibili a giochi linguistici umani. Sarà infatti necessario riconsiderare anche la sfera e il significato dei concetti che utilizziamo, perché spesso sono definiti in maniera troppo restrittiva, il che può alterare l'interpretazione di determinate situazioni. Anche se abbiamo bisogno di pensare a nuovi concetti in cui anche gli atti animali siano compresi e di svilupparli insieme a loro, quelli esistenti possono comunque offrire una cornice di riferimento o fungere da ponte verso la direzione auspicata.

Sia il concetto di somiglianze di famiglia di Wittgenstein sia le sue opinioni circa la natura pubblica del linguaggio sono utili per gli scopi che ci siamo prefissi. Wittgenstein ha scritto che i cani non possono sperare³¹. Questo perché suppone che il loro senso del tempo e (di conseguenza) la loro visione del futuro siano limitati. Questioni empiriche a parte, tale affermazione appare problematica rispetto alla natura pubblica del linguaggio e all'enfasi da lui stesso posta sulla connessione tra l'uso e il significato delle parole. Raimond Gaita si riferisce a tale carattere pubblico del linguaggio nelle comunità costituite da umani e animali quando discute di antropomorfismo³². Egli fa l'esempio delle «intenzioni» e sostiene che noi non sviluppiamo

29 Quando Wittgenstein si domanda in *Della certezza*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, p. 88: «Un cane potrebbe imparare a correre verso N al grido “N” e verso M al grido “M” – ma per questo saprebbe forse come si chiamano queste due persone?», egli sembra suggerire che la risposta sia no; anche se siamo in grado di insegnare a un cane il nome di un umano, il cane non sa che questo è il modo in cui costui è chiamato, poiché i cani non possono cogliere che cosa sia un nome. Ma se M e N sono persone importanti nella vita di questo cane, il cane conosce i loro nomi. Per i cani, così come per gli umani, questi sono giochi linguistici differenti.

30 Cfr. Donna J. Haraway, *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, trad. it. di R. Marchesini, RCS Libri, Milano 2003; *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008; e Vicki Hearne, *Adam's Task: Calling Animals by Name*, Skyhorse Publishing, New York 2007.

31 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 229.

32 Raimond Gaita, *Il cane del filosofo*, trad. it. P. Ursino, Il nuovo nelangolo, Genova 2007.

il concetto di intenzione prima in relazione al comportamento umano per poi estenderlo agli animali, ma che impariamo a usare questo concetto in risposta a entrambi. Così un commento circa le intenzioni di un gatto o di un cane non è antropomorfo perché le intenzioni degli animali sono già parte di ciò che il termine “intenzione” significa (non perché più o meno corretto nel descrivere gli stati mentali di quel gatto o di quel cane). Allo stesso modo, gli umani che crescono in una comunità con altri umani e altri animali imparano il significato del termine “speranza” non solo entrando in relazione con i propri conspecifici, ma anche in molti altri modi, ad esempio osservando animali fiduciosi o leggendo delle speranze degli animali nei libri per l’infanzia. Il termine “speranza” può non avere lo stesso significato per tutti e in ogni momento: dirà cose diverse in contesti diversi – in giochi linguistici differenti che sono collegati dalla parola “speranza”. Gli altri animali non sono destinatari passivi del termine, ma giocano un ruolo nella forma che assumono le parole grazie al loro comportamento e attraverso l’interazione con gli umani.

Da un lato i concetti sono sviluppati dagli umani e dagli animali, ma dall’altro una parola, come speranza, può comprendere una moltitudine di atti che si assomigliano ma che hanno forme diverse. Nel descrivere la relazione tra giochi diversi e in particolare tra giochi linguistici, Wittgenstein introduce la nozione di somiglianze di famiglia. Egli osserva che vi sono somiglianze tra giochi diversi (nello stesso modo in cui i membri di una famiglia condividono tra loro alcune caratteristiche), ma che non siamo in grado di trovare una singola caratteristica comune che valga per tutti³³. Questo modo di mettere in relazione atti differenti³⁴ può aiutarci a comprendere il modo in cui potremmo ampliare i concetti per includervi anche gli animali sulla base della somiglianza e del rapporto tra atti animali e atti umani. E può anche indicarci la direzione da prendere per approfondire la riflessione sugli atti animali di natura politica. Se noi, ad esempio, consideriamo l’azione di protestare possiamo pensare a molti tipi diversi di atti che gli umani possono compiere. Se poi passiamo a considerare gli atti di protesta degli animali, possiamo (in assenza di una caratteristica comune o di una definizione generale) cercare somiglianze e differenze – questo non ci dà un progetto o una guida esaustiva per interpretare tutti gli atti che gli animali possono compiere, ma ci fornisce comunque una direzione di ricerca³⁵. Considerare

33 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 47: «Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l’espressione “somiglianze di famiglia”; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e si incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. - E dirò: i “giochi” formano una famiglia».

34 Niente è mai esattamente identico a qualcosa d’altro, le cose (atti, umani, animali, concetti) si possono assomigliare e gli umani utilizzano tali somiglianze per collegarle e classificarle, ma queste categorie sono sempre accidentali.

35 Wittgenstein sostiene che non esistono confini nel caso di concetti che sono collegati in questo modo; ad es., non possiamo delimitare precisamente il concetto di “gioco”. Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 48.

gli atti degli animali come atti politici potrebbe richiedere degli aggiustamenti dei nostri concetti. Inoltre, sebbene i concetti esistenti possano rivelarsi in grado di offrire delle linee-guida, dobbiamo anche essere disposti a inventarne di nuovi per progredire nella comprensione degli altri animali.

III. Comunicazione politica

Donaldson e Kymlicka sostengono che dovremmo estendere agli animali concetti come quello di cittadinanza e di sovranità. Ciò implica sia un cambiamento di *Gestalt* – gli altri animali vanno visti in modo diverso, ossia come attori politici – sia un'estensione delle istituzioni e dei concetti politici umani. Nella prima parte, ho sostenuto che, sebbene abbiano esaminato la comunicazione tra umani e animali e la rappresentanza politica per quanto concerne gli animali domestici – i quali dovrebbero essere in grado di esprimersi attraverso i rapporti che intrattengono con gli umani –, Donaldson e Kymlicka non paiono offrire alcuna teoria della comunicazione politica. Ciò è chiaramente un problema sia per quanto riguarda gli animali domestici che non possono o non vogliono avere rapporti con gli umani sia per quanto riguarda gli animali selvatici e sinantropici con cui gli umani altrettanto spesso comunicano (o ne sentono il bisogno).

Basandomi sulla concezione di Donaldson e Kymlicka secondo cui gli animali sono attori politici e sulla visione di Wittgenstein secondo cui il linguaggio è un insieme di giochi linguistici, vorrei ora proporre due modi in cui la voce politica degli animali e la comunicazione tra umani e animali possono essere concettualizzate meglio, interagendo dentro e tra comunità di umani e animali. In primo luogo, analizzerò la teoria delle conversazioni politiche tra umani e animali. In secondo luogo, introdurrò la figura dell'interprete, un animale umano o non umano in grado di parlare lingue diverse e perciò in grado di facilitare la comunicazione politica tra gruppi e individui che non condividono un linguaggio comune.

Conversazioni politiche

In un certo senso, tutte le conversazioni in cui gli animali sono presi sul serio come interlocutori sono politiche, perché mettono in crisi l'immagine stereotipata del mutismo degli animali non umani e perché ci indicano nuovi modi di pensare la comunicazione e, più in generale, di vivere con loro. Un buon esempio di questa forma di interazione è la comunicazione che Haraway intrattiene con Cayenne Pepper, il suo cane compagno. Nella descrizione di Haraway del programma di *agility* possiamo vedere come due soggetti di specie diverse comunicano e si incontrano in modi che sfidano apertamente le idee esistenti circa l'interazione tra umani e animali. Il cane e l'umano lavorano insieme per un obiettivo comune e, durante e attraverso questo

processo, arrivano a conoscersi, modificarsi l'un l'altro e a creare un mondo condiviso sulla base di una comprensione reciproca. Questa costruzione di mondo è politica perché sfida il concetto che postula un confine tra la nostra e le altre specie e perché ci dimostra che possiamo prendere seriamente gli altri animali come soggetti nonché il modo in cui possiamo farlo. Cayenne Pepper non è affatto muta, ma è in grado di esprimersi e di influenzare il corso della conversazione, nella quale vi è spazio anche per il nuovo.

Sebbene mettano in crisi gli assunti ontologico-politici e posseggano la capacità di insegnarci qualcosa sulla costruzione di mondi transpecifici, queste conversazioni (un altro buon esempio potrebbe essere la comunicazione di Vicki Hearne con cani e cavalli) sono comunque problematiche; è infatti difficile prendere sul serio gli animali e il loro agire se il quadro istituzionale più ampio in cui queste conversazioni hanno luogo rimane invariato. Nel caso di Cayenne Pepper e Haraway possiamo vedere l'importanza di quanto detto a diversi livelli. A livello individuale, in quanto è l'umano a decidere il perché, il quando e il come dell'*agility*. Lo stesso vale però anche a livello sociale e politico. L'interazione si svolge infatti in un mondo in cui i cani sono allevati dagli umani, in cui gli animali sono mangiati dagli umani, in cui gli animali sono utilizzati per esperimenti medici: un mondo in cui gli animali sono sfruttati dagli umani su larga scala³⁶. Non intendo suggerire che i cani non possano divertirsi facendo l'*agility* o che non vogliano mai giocare o lavorare con gli umani, o che tutti i rapporti possano, o addirittura debbano, essere completamente simmetrici dal punto di vista della distribuzione del potere. Se però il contesto generale rimane immutato, tali interazioni promettenti lasciano gli animali dipendenti dalla buona volontà di singoli umani senza permettere loro di realizzare appieno il loro potenziale (politico). Quindi, anche se questo modo di concettualizzare l'interazione è prezioso per poter pensare a una comunicazione interspecifica a livello individuale e per guardare verso nuove forme di coesistenza, sembra tuttavia necessario cercare modi in cui questi (e altri) tipi di incontri possano essere tradotti in un quadro istituzionale politico.

Tra gli umani, alcuni giochi linguistici possono essere visti come conversazioni e alcune di queste sono politiche. Questo vale anche per i giochi linguistici condivisi tra umani e animali; alcuni possono essere considerati come conversazioni e alcune di queste si svolgono in un contesto politico. I confini sono imprecisi, soprattutto perché ci troviamo di fronte a un territorio nuovo, ma le conversazioni politiche umane possono offrirci qualche indicazione per comprendere quelle animali. Le conversazioni politiche tra gli umani si svolgono in situazioni diverse: all'interno e

36 Per un'analisi dettagliata della problematicità del lavoro di Haraway, cfr. Zipporah Weisberg, «Le promesse disattese dei mostri. La Haraway, gli animali e l'eredità umanista», in Massimo Filippi e Filippo Trasatti (a cura di), *Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia*, Mimesis, Milano 2010, pp. 173-212.

tra comunità, tra individui e gruppi, in corso di conflitti, attraverso l'attivismo e così via. In generale, le conversazioni non determinano automaticamente comprensione o armonia; la possibilità di fraintendimento è intrinseca a ogni interazione e l'esito degli atti politici non può mai essere determinato in anticipo. Tuttavia, attraverso le conversazioni individui e gruppi differenti possono comunicare i propri punti di vista; pertanto, prestare più attenzione alle conversazioni tra umani e animali non potrà che promuovere le voci degli animali.

Un esempio di una situazione in cui conversazioni politiche tra umani e animali sono già in corso è lo studio di Jun-Han Yeo e Harvey Neo³⁷ sui conflitti territoriali nella città di Singapore tra macachi dalla coda lunga e umani. La popolazione di macachi nativi della *Bukit Timah Nature Reserve* di Singapore è messa sotto forte pressione dalla crescita urbana che sconfinava nel loro *habitat* e che distrugge i corridoi naturali. Il *National Parks Board* (l'ente che sovrintende alla conservazione delle riserve e della fauna selvatica) deve costantemente mediare tra le lamentele dei residenti e la salvaguardia della popolazione dei macachi. In questo conflitto, sia i macachi sia gli umani esercitano delle pressioni, anche se in misura diversa; solitamente sono i macachi a rimanere con il bastoncino più corto in mano.

I residenti sanno che i macachi abitavano in quella zona prima di loro e affermano che è stato proprio il desiderio di vivere a più stretto contatto con la natura uno dei motivi per cui hanno scelto di trasferirsi. Essi danno anche da mangiare ai macachi, il che ha indotto questi animali ad avvicinarsi ancora di più agli insediamenti umani, creando in tal modo i problemi a cui si accennava: i macachi rubano il cibo e fanno rumore e spesso accadono incontri che gli umani vivono come sgradevoli o terrorizzanti. Tuttavia, l'atteggiamento degli umani non è solo negativo: oltre a nutrirli, ad alcuni residenti piace il loro aspetto e i suoni che emettono; in molti pensano che non debbano essere uccisi.

Una possibile soluzione di questo conflitto potrebbe essere che gli umani si trasferiscano altrove; sapevano che i macachi erano lì prima del loro arrivo e spesso possono andare a vivere in altri posti. Dal momento che questo pare impossibile, è allora necessario pensare a nuove forme di comunicazione. Yeo e Neo descrivono diversi modi in cui i macachi e gli umani interagiscono tra loro, ad esempio attraverso il contatto visivo, leggendo reciprocamente il linguaggio dei corpi, mantenendosi distanza o, al contrario, tentando degli approcci. I macachi rispondono al linguaggio umano e al tono di voce usato³⁸; gli umani rispondono ai suoni emessi dai macachi. Nelle raccomandazioni che propongono alla fine del loro articolo, Yeo e Neo si

37 Jun-Han Yeo e Neo Harvey, «Monkey Business: Human-Animal Conflicts in Urban Singapore», in «Social and Cultural Geography», vol. 11, n. 7, 2010, pp. 681-700.

38 Così afferma Cindy, una residente: «Una volta ho rimproverato una scimmia per aver tentato di strapparmi la borsa. Mi è sembrato che capisse il significato della mia reazione – alzare la voce e l'indice puntato verso di lei – ed è indietreggiata», *ibidem*, p. 14.

concentrano principalmente su ciò che gli umani possono fare. Gli umani dovrebbero essere educati circa le conseguenze dei loro comportamenti (come, ad esempio, dare da mangiare ai macachi) e sul comportamento dei macachi in modo da sapere come tenerli a distanza. Da una prospettiva politica che tenga conto delle interazioni e che si concentri sui due *partner* della comunicazione, si potrebbe rafforzare la voce e la posizione dei macachi nell'ambito di questo conflitto. I macachi comunicano già con gli umani ed esercitano un agire politico mettendo in discussione i confini tra le comunità e sfidando la gerarchia umano-animale. Imparare a conoscere i rispettivi linguaggi, sviluppare un nuovo linguaggio condiviso e stabilire rituali (politici) potrebbe far sì che macachi e umani si comprendano meglio.

Anche se la proposta di nuove istituzioni in grado di facilitare una comunicazione politica interspecifica va oltre lo scopo di questo lavoro, un primo passo potrebbe essere quello di sviluppare forme di saluto con valenza di rituali politici. A prima vista, potrebbe sembrare che il saluto non possenga un contenuto politico esplicito, ma nel corso di conflitti come quello discusso potrebbe invece operare come un modo in cui gli umani riconoscono l'esistenza dei macachi (come individui, come soggetti) ed essere pertanto un atto politico³⁹. Inoltre, stabilire rituali di saluto potrebbe rivelarsi utile per definire i confini tra i due gruppi. In generale, l'apprendimento dei rituali di saluto degli altri animali e il coinvolgimento rispettoso in nuovi rituali che li coinvolgano potrebbero rappresentare una strada per ulteriori interazioni politiche e conversazioni più ampie. I macachi sono molto sensibili alle espressioni del viso e alla gestualità⁴⁰ e rispondere correttamente al modo in cui si esprimono potrebbe modificare significativamente l'evoluzione dell'interazione.

Interpreti

Sebbene non sia necessario capirsi completamente per potersi parlare, un certo grado di comprensione è necessario per rispondere in modo corretto. Gli animali domestici e gli umani hanno un'esperienza culturale a cui attingere; il linguaggio di molte specie animali (mammiferi, uccelli) è di facile comprensione per gli umani senza la necessità di una conoscenza a priori e viceversa. Ci troviamo di nuovo di fronte a una questione di grado: esistono molti tipi diversi di relazioni e di interazioni possibili. Alcuni animali (individui o specie) sono comunicativi, altri sono timidi; alcuni animali sono simili agli umani, altri sono di dimensioni troppo piccole o fisicamente troppo diversi perché gli umani li possano comprendere senza intraprenderne uno studio per un periodo di tempo sufficientemente lungo. L'istruzione può e deve

39 Iris Marion Young, in *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000, sostiene che il saluto è una condizione necessaria della comunicazione politica; nella situazione descritta il saluto è già un atto di comunicazione politica.

40 Cfr. Dario Maestripieri, «Gestural Communication in Human and Non-Human Primates», in «Evolution of Communication», n. 30, 1997, pp. 193-222.

svolgere un ruolo nelle comunità miste di umani e animali⁴¹ e tra le diverse comunità, ma è materialmente impossibile imparare le lingue di tutti gli altri animali per la stessa ragione per cui non è possibile imparare tutte le lingue umane. Per questa ragione, nella comunicazione politica tra umani le parti coinvolte o utilizzano una lingua comune (come l'inglese o lo spagnolo) o si avvalgono di un interprete per facilitare la conversazione. Anche nei rapporti e negli incontri tra umani e animali gli interpreti sono importanti.

Un interprete è una persona che sa come interagire con gli animali (o con alcuni di loro) e gli umani in modo significativo, che sa parlare o che almeno capisce le rispettive lingue e che può rendere chiara la posizione degli umani a un gruppo di animali e viceversa. Un interprete può essere un animale umano o non umano, oppure una coppia umano-animale (ad esempio, un umano e il suo compagno animale che agevolano la comunicazione tra un gruppo di animali e un gruppo di umani). Gli interpreti potrebbero rivelarsi utili nei rapporti con gli animali (comunità o individui) che preferiscono avere il minimo contatto possibile con gli umani e in quelli con gli animali che sono fisicamente o culturalmente molto diversi dagli umani e quindi più difficilmente decifrabili. Gli interpreti possono inoltre avere un ruolo fondamentale nella promozione delle voci degli animali in contesti umani culturali, giuridici e politici, specialmente nel facilitare il passaggio dalle comunità politiche attuali alle nuove comunità condivise.

Situazioni diverse richiedono interpreti diversi. È facile immaginare un animale che comprenda gli umani e che sia in grado di tradurre ciò che questi hanno da dire al suo gruppo (gli animali che hanno esperienza con gli umani già lo fanno con i loro conspecifici più giovani o meno esperti) o un umano che capisca bene un certo tipo di animali e che traduca ciò che un individuo o un gruppo di animali ha da dire a un gruppo di umani. Un esempio di un interprete umano che ha mostrato gli animali alla cultura umana sotto una luce diversa è Jane Goodall, che ha dato un nome e non un numero agli scimpanzé che ha studiato. Oltre agli etologi e ai biologi si può pensare che questa funzione possa essere esercitata anche da artisti, scrittori, politici e filosofi.

L'interpretazione solleva molte domande (fattuali e morali); ad esempio, se gli interpreti capiscano bene – e se esista un “bene” determinato, poiché agendo con e interpretando gli animali (umani) si modifica quel che succede –, se siano onesti e se siano in grado di mettere da parte i propri interessi personali. Queste considerazioni valgono anche per gli interpreti in contesti umani. Tuttavia, il vantaggio degli

41 Donaldson e Kymlicka sostengono che gli animali domestici che fanno parte di comunità di umani e animali dovrebbero avere il diritto a socializzare e il diritto a imparare come comportarsi in una comunità costituita da umani e altri animali. Allo stesso modo, gli umani appartenenti a comunità miste dovrebbero imparare come comportarsi verso gli altri animali che vivono nella medesima comunità.

interpreti rispetto ai collaboratori proposti da Donaldson e Kymlicka, i quali dovrebbero operare in stretta vicinanza con gli animali sulla base di un rapporto di fiducia, è dovuto al fatto che i primi sono personaggi pubblici che possono essere ritenuti responsabili delle loro azioni. Focalizzarsi sul linguaggio, invece che sulla fiducia e sulla dipendenza, contribuisce a prendere sul serio gli animali come attori politici, e, naturalmente, anche gli altri animali possono svolgere il ruolo di interpreti. Come sostenuto in precedenza, la possibilità di fraintendimento è intrinseca in ogni atto di comunicazione, ma gli equivoci possono rivelarsi utili (come nel caso di Alex e Pepperberg) per conoscere meglio l'altro o la propria posizione. Quindi, anche se potrebbe non essere la soluzione di tutti i problemi, far sì che le comunicazioni siano più esplicite e facilitarle in contesti diversi molto probabilmente potrebbe farci comprendere meglio le relazioni e renderne possibili di nuove.

IV. Democrazia animale

Finora ho sostenuto che se consideriamo gli animali come attori politici e se intendiamo ampliare le attuali cornici politiche al fine di includerli abbiamo bisogno di ripensare la comunicazione politica. Ho anche sostenuto che, sebbene siano spesso rappresentati come muti o silenziosi, gli animali in realtà non lo sono. Comunicano tra loro e con gli umani e questa comunicazione ha dato forma al significato di parole e di concetti, anche se il linguaggio è spesso presentato come prerogativa esclusivamente umana.

Donaldson e Kymlicka hanno proposto di estendere il sistema politico liberal-democratico esistente per includervi gli altri animali. Essi sottolineano in modo convincente le debolezze delle attuali teorie dei diritti animali, teorie che si concentrano solo sui diritti negativi, e sostengono che è necessario definire dei diritti positivi che permettano agli animali (o almeno ad alcuni di loro, come gli animali domestici che fanno parte di comunità condivise tra umani e animali) di partecipare alle procedure del processo decisionale. Tuttavia, l'architettura delle loro argomentazioni circa le ragioni per cui agli animali dovrebbero essere riconosciuti dei diritti è simile a quella delle altre teorie dei diritti animali che intendono includere gli animali nelle comunità morali ampliando concetti umani esistenti⁴².

Cary Wolfe⁴³, nella sua critica alle teorie dei diritti animali di Singer e Regan, prende in esame la proposta di estendere un concetto umano o umanistico, come i diritti umani universali, agli altri animali. Di solito si sostiene che è possibile estendere un

42 Donaldson e Kymlicka forniscono una chiara visione d'insieme sia degli argomenti delle attuali teorie dei diritti degli animali sia del loro punto di vista sulla questione in *Zoopolis*, cit., pp. 1-49.

43 Cary Wolfe, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago University Press, Chicago 2003.

concetto umano agli altri animali perché vale per loro nello stesso modo in cui vale per gli umani⁴⁴ e perché sarebbe ingiusto e arbitrario discriminare sulla base della specie di appartenenza. Un esempio di questa logica è il Progetto Grande Scimmia, nel quale filosofi (Cavaliere e Singer), etologi e altri scienziati propongono un insieme ristretto di diritti universali negativi – il diritto alla vita, alla tutela della libertà individuale e a non essere torturati – per le grandi scimmie, sulla base della loro somiglianza agli umani. I primati non umani possiedono personalità, formano comunità, sviluppano culture, usano strumenti e un linguaggio, ecc.: se queste caratteristiche sono moralmente rilevanti per gli umani, lo sono allo stesso modo per gli altri primati. Se pensiamo che agli umani debbano essere garantiti dei diritti sulla base del possesso di queste caratteristiche, ciò dovrebbe valere anche per gli altri animali che le possiedono. Una volta accettato questo per le grandi scimmie, l'argomento potrebbe e dovrebbe essere poi esteso ad altre specie in modo analogo. Sarebbe arbitrario estendere i diritti solo ai primati non umani dal momento che i diritti negativi proposti riguarderebbero molte altre specie. In tal modo, il risultato principale del percorso seguito dalle teorie dei diritti animali è che esse mostrano come la logica intrinseca ai diritti umani conduca necessariamente alla conclusione che di tali diritti debbano godere anche gli altri animali.

Tuttavia, sostiene Wolfe, estendere i diritti ad altri animali da un punto di vista umanista non affronta la logica dell'esclusione a essi sottesa. Istituzioni politiche e giuridiche, quali i diritti, si sono formati storicamente tramite l'esclusione degli altri animali (e di certi gruppi di umani). A livello teorico, tanto quanto a livello pratico, le società umane sono state letteralmente costruite sullo sfruttamento degli altri animali. Anche se formalmente vuoto, il soggetto proposto dal liberalismo è nei fatti materialmente e storicamente pieno. Ciò è ben visibile nello stesso Progetto Grande Scimmia che sostiene che i diritti universali debbano essere estesi sulla base di quanto una determinata specie assomigli agli umani e non perché ci troviamo di fronte a degli altri unici. Poiché non contesta esplicitamente le condizioni materiali e storiche che sono parte integrante della teoria dei diritti umani, il Progetto Grande Scimmia finisce per ripetere e rafforzare l'umanesimo su cui si fonda il sistema di sfruttamento⁴⁵:

Ora non è più umani contro grandi scimmie, è umani e grandi scimmie – la massa dei “come noi” – contro tutti gli altri⁴⁶.

44 Sia affermando che sono esseri senzienti (Singer) o che sono «soggetti di una vita» (Regan).

45 Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit.; Kelly Oliver, «Animal Ethics: Toward an Ethics of Responsiveness», in «Research in Phenomenology», vol. 40, n. 2, 2010, pp. 267-280.

46 C. Wolfe, *Animal Rites*, cit., p. 192.

Estendere i diritti a un certo gruppo senza mettere in discussione la struttura del sistema (storico, economico e materiale) che questi diritti simboleggiano, è insufficiente se vogliamo contrastare l'esclusione degli animali o la questione più generale di come pensare gli animali.

Poiché i diritti degli animali sono strumenti potenti sia da un punto di vista teorico che pratico e poiché la posta in gioco per molti animali non umani è molto alta, Wolfe adotta un approccio «pragmatico»⁴⁷ e afferma di aver deciso di sostenere i progetti che promuovono i diritti degli animali. Wolfe ritiene che questi progetti e il discorso cui attingono sono retoricamente potenti perché sono delle «vestigia»⁴⁸. Ma, prosegue,

offro tale supporto solo nella forma di una sospensione [...], solo in riconoscimento del fatto indubitabile che le teorie e le procedure operative che abbiamo a disposizione per articolare il rapporto sociale e giuridico tra etica e azione sono inadeguate [...] inadeguate per pensare l'etica della questione dell'umano così come quella dell'animale non umano⁴⁹.

Secondo Wolfe, fare ricorso ai modelli etici esistenti e sostenere che dovrebbero valere anche per gli altri animali è la parte facile del compito che ci sta di fronte. Quella più difficile, e per la quale dovremmo batterci, è sviluppare un diverso tipo di etica che affronti le complessità teoriche che circondano la questione dell'animale (umano) facendo ricorso a diversi registri.

Rispetto al Progetto Grande Scimmia e a iniziative simili, la teoria di Donaldson e Kymlicka può essere vista come un passo nella giusta direzione, poiché questi autori sostengono diritti per tutti gli animali e perché propongono un approccio relazionale in cui venga considerato l'agire animale. Essi, però, prendono ancora le mosse da una concezione umana della politica in cui una moltitudine di animali e di interazioni viene catturata e classificata secondo criteri liberal-democratici umani. In questa situazione, sono gli umani a mantenere il ruolo principale nella decisione dei termini e delle condizioni sia del discorso sia delle prassi a questo collegate. Ciò è evidente, ad esempio, nel caso dell'"agire dipendente", nell'ambito del quale un umano intrattiene una comunicazione con altri umani, ma anche nel progetto più ampio di classificazione degli animali (come cittadini, stranieri naturalizzati e comunità sovrane) e nella decisione di quali siano i rispettivi diritti e doveri. Anche se le loro molteplicità e differenze sono riconosciute, gli animali sono ancora mantenuti silenziosi quando si tratta di definire in che modo la situazione politica possa o debba

47 *Ibidem*, p. 191.

48 *Ibidem*, p. 192.

49 *Ibidem*.

evolvere. Nonostante la mia visione non sia scevra da problemi, non credo che si debba adottare un approccio pragmatico con cui affidarsi a concetti quali diritti e cittadinanza in quanto vestigia o per la loro potenza retorica. Vorrei piuttosto proporre un altro modo di guardare i significati dei concetti citati, un modo che ne incrementi le potenzialità di modificazione.

In primo luogo, gli umani hanno bisogno di concetti per pensare. I concetti esistenti possono servire da strumenti per immaginare in che modo il cambiamento sia possibile. Tuttavia, concetti come quello di diritti non sono solo vestigia che possono essere utilizzate solo strumentalmente. Oltre ad avere la potenzialità di cambiare le condizioni del mondo reale, le parole portano con sé la possibilità di cambiare il loro significato quando cambiano tali condizioni. Nel caso dei diritti animali possiamo vedere che il concetto di “diritti” può modificare il mondo e che se i diritti universali degli animali venissero adottati il significato del termine “diritti” cambierebbe. I grandi cambiamenti della nostra società si rifletteranno nel significato di questa parola.

Se prendiamo sul serio l'idea di intersoggettività tra umani e animali in politica, come propongono Donaldson e Kymlicka, noi (umani e animali non umani) dobbiamo impegnarci a delineare le modalità con cui gli animali non umani possono partecipare alla riformulazione dei significati dei concetti e alla definizione delle condizioni di interazione. Questo potrebbe essere l'inizio di un'interazione nuova, pluralista e democratica. Ciò non significa che gli umani debbano garantire agli animali l'accesso alle loro democrazie e alle loro comunità, perché gli animali sono già parte di queste, in molti modi. Gli umani dovrebbero piuttosto riconoscere e formalizzare la presenza degli animali, in modo che entrambi possano sviluppare ulteriormente e insieme i concetti e le istituzioni democratiche.

Conclusioni

Sia Donaldson e Kymlicka sia Wittgenstein si servono della filosofia per vedere le cose in modo differente. Per Wittgenstein questo è l'obiettivo stesso della filosofia; Donaldson e Kymlicka utilizzano la filosofia politica per mostrare gli animali non umani sotto una luce diversa, ossia come attori politici. La forza del loro resoconto sull'agire politico degli animali e sulle relazioni tra umani e animali sta proprio nel mostrarci ciò che è già in atto da una prospettiva nuova.

Il compito che ci aspetta ora sembra essere quello di analizzare la sfera e il significato dei concetti politici esistenti in relazione agli animali (e anche agli umani). Oltre a prestare maggior attenzione al comportamento animale e alle interazioni transpecifiche, dovremmo riconsiderare con attenzione i confini di ciò che conta come atto politico o linguistico e indagare il significato che concetti come democrazia,

agire politico e cittadinanza assumono una volta che si allarga il loro campo di applicazione.

Lo stesso doppio movimento vale anche per il linguaggio; indagare i giochi linguistici esistenti tra umani e animali dovrebbe muoversi di pari passo con la riconsiderazione della sfera e della definizione di linguaggio. L'idea del linguaggio come insieme di giochi linguistici e quella della somiglianze di famiglia possono contribuire a farci comprendere il modo in cui le parole e gli atti sono e possono essere correlati. Sebbene dobbiamo valutarli criticamente, i concetti esistenti possono anche fungere da collante tra le opinioni (per muoversi dall'una all'altra); possono aiutarci a capire come il cambiamento sia possibile e a immaginare ciò a cui miriamo. Anche la questione di ciò che conta come linguaggio è una questione politica. Studiare i giochi linguistici tra umani e animali ci mostra come una concezione angusta del linguaggio, inteso come prerogativa esclusivamente umana, sia arbitraria e insostenibile, oltre che gravata dal pregiudizio.

Jane Bennett⁵⁰ si riferisce a un simile intreccio di conoscenze, significati e concetti quando parla dell'agire politico dei vermi descritto da Charles Darwin e Bruno Latour⁵¹. Bennet sostiene che una nuova conoscenza degli animali e una migliore comprensione del loro comportamento hanno cambiato il modo in cui li vediamo e quello con cui valutiamo (o possiamo valutare) le loro azioni. Tuttavia, se vogliamo prendere davvero sul serio i vermi, il nostro compito non finisce con una rivalutazione delle loro attività, ma dovrebbe proseguire con il mettere in discussione l'unicità degli umani e dei concetti relativi alla visione attualmente dominante. Oltre a reinventare concetti, dovremmo pensare a nuove «procedure, tecnologie e regimi di percezione»⁵² che rendano possibile leggere con più attenzione gli altri animali e rispondere a ciò che hanno da dire in un modo migliore di quello attuale. Nella creazione di nuovi concetti politici e di nuove istituzioni più adatti a rispondere ai linguaggi e alle politiche umano-animale, gli animali non sono destinatari passivi a cui gli umani donano la parola. Essi possono e devono avere un ruolo attivo nella definizione dei termini di interazione e dei significati di tutto ciò che è coinvolto in tale processo.

Traduzione dall'inglese di Luca Carli e Massimo Filippi

50 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010.

51 Charles Darwin, *La formazione della terra vegetale per l'azione dei lombrichi con osservazioni intorno ai loro costumi*, trad. it. di M. Lessona, Il Portico, Casale Monferrato 1991; Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999.

52 J. Bennett, *Vibrant Matter*, cit., p. 108.