

ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

trimestrale

ANNO III NUMERO 8 LUGLIO 2014

zooantropologia

l'antropologia oltre l'umanità

Novalogos

ANIMAL STUDIES

Rivista italiana di antispecismo

TRIMESTRALE

8/2014 – Zooantropologia. L'antropologia oltre l'umanità

numero a cura di Roberto Marchesini, Eleonora Adorni

Direttore responsabile

Costanza Troini

Direttore editoriale

Roberto Marchesini

Comitato scientifico

Ralph R. Acampora (Hofstra University)

Carol Adams (Southern Methodist University)

Matthew Calarco (California State University Fullerton)

Felice Cimatti (Università della Calabria)

Enrico Giannetto (Università degli studi di Bergamo)

Oscar Horta (Universidade de Santiago de Compostela)

Andrew Linzey (University of Oxford)

Peter Singer (Princeton University)

Tzachi Zamir (The Hebrew University of Jerusalem)

Redazione

Eleonora Adorni, Matteo Andreozzi, Alessandro Arrigoni,

Serena Contardi, Maria Giovanna Devetag, Claudia Ghi-

slanzoni, Enrico Giannetto, Nausicaa Guerini, Alessandro

Lanfranchi, Marco Maurizi, Antonio Volpe

ISSN 2281-2288

ISBN 978-88-97339-36-6

Reg. Trib. Roma n. 232 del 27/7/2012

© 2014 NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop.

via Aldo Moro, 43/D - 04011 Aprilia

www.novalogos.it • info@novalogos.it

FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI LUGLIO 2014

PRESSO LA TIPOGRAFIA CITTÀ NUOVA DI ROMA

Sommario

- 5 Editoriale
Mai stati soli
R. Marchesini, E. Adorni

Articoli

- 9 L'antropologia oltre l'umanità
di *Tim Ingold*
- 32 Teriopoiesi. Categorie zoomimetiche nell'ecosistema culturale
di *Roberto Marchesini*
- 45 Gli universali zoomusicologici e il concetto di "esperienza musicale"
di *Dario Martinelli*
- 66 Zooantropologia della devianza. Quadro generale e aspetti critici della
realtà italiana
di *Francesca Sorcinelli, Rossano Tozzi, Roberto Monaco, Cinzia Mammoliti, Alessandra Zaccherini*

Editoriale

Mai stati soli

di Roberto Marchesini e Eleonora Adorni

La zooantropologia rappresenta un approccio totalmente innovativo all'interno della corrente che da una decina d'anni si è soliti definire come *Animal studies*, per una ragione molto semplice: il suo obiettivo statutario di passare da una condizione tematica, ossia multidisciplinare nell'analisi del rapporto tra l'essere umano e le altre specie, a una struttura epistemologicamente fondata, ossia propriamente disciplinare, basata cioè su una specifica focale di ricerca, una ben definita metodologia e soprattutto un complesso sfondo filosofico che parte dal presupposto che i due elementi dialettici non siano estranei l'uno all'altro.

La zooantropologia pertanto ha poco da spartire con l'antrozooologia (la tanto in voga *anthrozoology* dei paesi anglosassoni) e la bioetica animale, quantunque faccia propri i riscontri delle diverse discipline che in questi anni hanno cercato di gettare nuova luce sul piano d'incontro e confronto che si viene a creare quando l'essere umano si trova al cospetto di non umano. Per questo è indubbio il debito che la zooantropologia ha contratto con discipline come l'etologia, l'antropologia e la bioetica, ma è altresì evidente la sostanziale differenza epistemologica introdotta dalla focale zooantropologica. Come si è cercato di evidenziare nei due saggi riuniti sotto il titolo di *Fondamenti di zooantropologia* (Marchesini 2005; 2014), la zooantropologia introduce alcuni elementi concettuali come quelli di "referenza", di "epifania" (Marchesini 2014b) e di "dimensioni di relazione", che apportano notevoli slittamenti interpretativi nel modo di descrivere e spiegare l'incontro con l'altro di specie. Il punto di partenza sta nell'ammettere che tra l'essere umano e l'eterospecifico si realizzi un *incontro dialogico*, vale a dire un piano di reciproca influenza, capace non solo di apportare modifiche sul profilo dell'animale non umano ma altresì sull'uomo stesso.

Questo significa passare da un animale strumentalizzato, per l'appunto "buono-da" – poco importa se "da mangiare" come vuole il materialismo culturale (Harris 2006) o "da pensare" come nel formalismo logico di Claude Lévi-Strauss (1991) – a un non umano partner dialogico, capace cioè di fungere da centro referenziale. Si tratta di un passaggio non piccolo perché significa mettere in discussio-

ne l'autarchia della dimensione umana ovvero quell'idea solipsistica dell'antropopoesi – la costruzione dell'umano (Remotti 2002) – che fa parte della tradizione antropologica, dove al non umano viene esclusivamente riservato il compito di fungere da materiale di costruzione o di esplicitazione di un'espressione e di un *telos* che si presume inerente e proprio dell'essere umano. Ammettere una referenzialità al non umano significa in buona sostanza applicare all'identità umana gli stessi operatori poetici vigenti nella costruzione dell'identità individuale e in quella culturale, ossia ammettere che il non umano costituisca a tutti gli effetti un'alterità e non semplicemente un altro-da-sé.

Come sappiamo l'alterità contribuisce, ovvero è elemento cofattoriale, nell'edificazione del profilo identitario, per cui non può in alcun modo essere considerata come altro-*da-sé* bensì come altro-*con-sé*, vale a dire come elemento interno, dando vita a una dialettica frattalica dove l'animale non umano non è un'entità più o meno vicina secondo i parametri filogenetici dell'omologia e dell'analogia, vale a dire della somiglianza biologica o darwiniana: l'alterità animale partecipa alla dimensione ontopoietica dell'uomo, vale a dire alla sua condizione culturale. In questo senso parliamo di un'annunciazione e ispirazione che l'animale non umano determina sull'essere umano mostrandogli nuove e possibili dimensioni esistenziali. Questa ricerca che ha visto l'Italia in prima fila in questi ultimi vent'anni ha prodotto notevoli frutti sia teorici che applicativi, sviluppati in parecchi ambiti, dalla ricerca antropologica alla proposta artistica, dalle attività assistite dagli animali alle coordinate di relazione con i non umani con cui consuetudinarmente ci si rapporta. Tra i documenti che ci preme ricordare vanno sicuramente menzionati: *Carta Modena* del 2002 documento che sancisce i principi e i valori insiti nella relazione con gli animali non umani, il *Canone di Zooantropologia Applicata* (CZA) (2005*b*) che ha dato vita a un nuovo approccio a tutte le attività di relazione con gli animali, il *Manifesto della Zooantropologia* 2008 vero e proprio documento programmatico per una rivoluzione paradigmatica in tutte le aree di ricerca e non solo quelle riguardanti la relazione con i non umani, la nascita di una nuova rivista interamente dedicata a tutta la comunità di studiosi e ricercatori che intendano approfondire con analisi teoriche e sul campo le possibilità che la focale zooantropologica rendono possibili. Questo perché è evidente che l'approccio zooantropologico determina un cospicuo cambiamento di orizzonte non solo nel nostro modo di rapportarci con le altre specie ma altresì di considerare l'essere umano nella sua condizione antropopietica. Secondo la lettura zooantropologica, infatti, la specie umana non è più misura del mondo ma non è nemmeno misura di se stessa. I saggi qui raccolti offrono allora utili spunti di analisi per un'antropologia che riconosciuto quanto la cultura non sia mai stata solo "cosa nostra", ovvero "cosa umana, o troppo umana" (Lutti, Acerbi, Tonutti 2009) come vuole la tradizione disciplinare, ha deciso di superare la soglia dell'umanità, un territorio

– il campo etnografico multispecifico – oggi ancora troppo poco sondato ma dalle immense potenzialità per mettere sotto scacco l’antropocentrismo.

Letteratura

- Harris M. (2006), *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Einaudi, Torino.
- Lévi-Strauss C. (1991), *Il totemismo oggi*, Il Saggiatore, Milano.
- Lutti A., Acerbi A., Tonutti S. (2009), “*Umano, troppo umano*”. *Riflessioni sull’opposizione natura/cultura in antropologia*, Seid, Firenze.
- Marchesini R. (2014), *Fondamenti di zooantropologia. Vol. I. Zooantropologia teorica*, Apeiron, Bologna.
- Marchesini R. (2014b), *Epifania animale. L’oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano.
- Marchesini R. (2005), *Fondamenti di zooantropologia. Vol. II. Zooantropologia applicata*, Perdisa, Bologna.
- Marchesini R. (2005b), *Canone di zooantropologia applicata*, Apeiron, Bologna.
- Remotti F. (2002), *Forme di umanità*, Mondadori, Milano.

L'antropologia oltre l'umanità¹

di *Tim Ingold*

Professore di Antropologia Sociale all'Università di Aberdeen (Regno Unito)

1. Sulle renne e gli uomini

Più di cinquanta anni fa, l'antropologo sociale britannico Robert Paine intraprese un lavoro sul campo tra il popolo Saami di Kautokeino, nella Norvegia settentrionale. Questo luogo è una delle roccaforti della pastorizia delle renne nella regione e il lavoro sul campo di Paine lo vide seguire i pastori le greggi nella loro tradizionale migrazione annuale tra i pascoli invernali e quelli estivi. Ci volle molto tempo, tuttavia, prima che i risultati di questo lavoro vedessero la luce. A parte qualche articolo esplorativo pubblicato nei primi anni '70 (Paine 1970; 1971; 1972), non se ne sentì più parlare fino a una trentina d'anni dopo, quando Paine rivisitò i suoi diari di campo dell'epoca e stilò con occhio critico una retrospettiva sui profondi cambiamenti che erano avvenuti nel frattempo nelle politiche e nelle pratiche di allevamento delle renne. Il suo libro, intitolato *Herds of the Tundra (Allevamenti della Tundra)* (Paine 1994), presenta un resoconto straordinariamente dettagliato del ciclo stagionale dell'attività della pastorizia come rilevato durante la sua ricerca di campo, generosamente intervallato da stralci tratti dai suoi diari. In questi brani, Paine e i suoi compagni Saami sembrano continuamente trovare e perdere gli animali, speculando su dove possano trovarsi gli altri pastori con i *loro* animali e chiedendosi verso dove dirigersi. Forse la caratteristica più sorprendente dei diari, e quindi del libro, è proprio questa preoccupazione – che a volte diventa un'ossessione – per le renne, a scapito degli umani che se ne occupano. Queste persone, alcune delle quali evidentemente conosciute molto bene da Paine, rimangono nell'ombra nel suo racconto, che rimane saldamente incentrato sugli animali. I pastori Saami, insieme al loro etnografo, sembrano avere il “chiodo fisso” delle renne, un'afflizione familiare a chiunque abbia lavorato in una società di allevatori di questi animali. Ma questo è anche uno spunto di riflessione. Perché gli antropologi, tra tutti, dovrebbero prestare più attenzione agli animali piuttosto che agli esseri umani?

¹ Il presente articolo è stato originariamente pubblicato sulla rivista *Suomen Antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38, 3, Autunno 2013, pp. 5-23. Appare qui tradotto da Eleonora Adorni.

Questa è una domanda che anche io ho avuto occasione di pormi, e che altri mi hanno spesso fatto. «Si suppone che voi antropologi vi dedichiate allo studio delle persone» dicevano, «perché continuate a parlare di renne?». Da ricercatore sul campo tra gli Skolt Saami del nord-est della Finlandia, nei primi anni '70, avevo colto la stessa sofferenza. Rispetto ai loro vicini oltre il confine della Norvegia, gli Skolt possedevano molte meno renne, e le migrazioni a lunga distanza non erano mai state parte della loro tradizione. Per sbarcare il lunario dovevano cacciare, intrappolare e pescare, raccogliere frutti di bosco, e lavorare con i salari quando era possibile. Tuttavia, le loro vite e le loro ricchezze sembravano essere totalmente avvolte dal viavai delle loro mandrie. Raramente parlavano di un argomento diverso dalle renne. Così, i miei diari di campo, come quelli di Paine, parlano molto più di renne che di persone.

Peggio ancora, ho iniziato a parlare delle renne *come se* fossero persone – come se vivessero in delle comunità, con la propria organizzazione sociale, e come se prendessero le proprie decisioni su questioni relative alla loro vita, tra cui, la più importante, come rispondere alla presenza e alle esigenze degli esseri umani. In questo senso, in una delle mie prime pubblicazioni di ritorno dal campo, poco dopo il mio ritorno dal campo, ho sostenuto che gli esseri umani e le renne compongono due popolazioni che interagiscono: «entrambi formano gruppi sociali e sono guidati nel processo decisionale politico-economico, che prende l'altro in considerazione, da un insieme di obiettivi e valori molto diversi» (1974; pag. 523). I pastori vogliono allevamenti grandi e prosperi; gli animali vogliono protezione e sicurezza. Fintanto che gli animali trovano sicurezza nella collaborazione con gli esseri umani, continueranno a farlo, ma se – per qualsiasi ragione – gli uomini non saranno più in grado di mantenere la loro parte del patto, allora gli animali diserteranno, spingendo i pastori ad adottare mezzi sempre più forti nel tentativo di riconquistarne il controllo. La relazione tra gli uomini e gli animali si muove dal simbiotico al predatorio, come i pastori cercano di radunare le loro renne mentre esse tentano di fuggire. Questa la situazione che trovai durante il mio lavoro sul campo.

Il mio saggio “Sulle renne e sugli uomini” (*On Reindeer and Men*) pubblicato nel 1974 sul *Journal of the Royal Anthropological Institute*, a quel tempo ancora conosciuto come *Man*, ebbe una risposta incredula proveniente proprio dallo stesso Paine (1975; pp. 618-619). Infatti, in una lettera all'editore, l'antropologo mi accusò di presentare una “fantasia antropomorfa” tanto inutile quanto fuorviante. Una cosa è affermare che gli uomini intessono relazioni basate sulla comprensione condivisa e su interessi comuni, ed è perfettamente accettabile parlare di contratti sociali e obblighi reciproci. Ma estendere questo tipo di ragionamento sociologico alle renne, come avevo fatto io, è nel migliore dei casi una parodia indisciplinata, e nel peggiore invece è una parodia di buon senso.

Vogliamo davvero credere che le renne mettano in atto strategie nei termini di ciò che considerano come i loro migliori interessi? Naturalmente i pastori implementano la loro conoscenza accumulata riguardo alle abitudini degli animali nello svolgimento delle loro attività; e naturalmente, gli animali spaventati o infastiditi cercheranno di sfuggire ai loro inseguitori, se posti nelle possibilità di farlo. Ma è sicuramente assurdo affermare che le renne impieghino la *loro* conoscenza dei modi in cui gli esseri umani vivono, o che le renne potrebbero utilizzare tali conoscenze sia per cercare protezione sia per sottrarsi alla cattura. Paine (1975; pag. 619) chiese di spiegare «dove erano le prove per supporre che gli animali non abbiano nulla, avvicinandosi a un corpo reciproco di “conoscenza” sui pastori, dedotta dall’esperienza?».

Stranamente, le prove erano negli stessi diari di campo di Paine, anche se passarono altri due decenni prima che venissero alla luce nella pubblicazione di *Herds of the Tundra*. Nel libro, egli descrive a lungo il processo di “apprendimento reciproco”, come lo definisce lui, tra le renne e i loro pastori, nel quale ognuno impara il comportamento dell’altro (Paine 1994; pag. 29). Egli scrive (1994; pag. 31) «gli animali apprendono l’ordine delle cose dei loro pastori proprio come i pastori lo apprendono riguardo ai loro animali». Le renne, per esempio, familiarizzano con i suoni e gli odori del campo umano e imparano ad associarli alla sicurezza. Tuttavia, non tutti gli animali sono ugualmente coinvolti in questo processo di apprendimento. Quelli più strettamente coinvolti, e che per questo motivo potrebbero essere considerati addomesticati, continuano a “insegnare” agli altri animali nell’allevamento, fungendo da intermediari nel passaggio della conoscenza attraverso i confini di specie. Inoltre, ciò che viene appreso in una generazione di renne, probabilmente viene tramandato alla generazione successiva. Per i pastori umani, conoscere ciò che conosce la renna è essenziale per il successo di qualsiasi campagna; ma il peso delle conoscenze accumulate nella memoria collettiva di una mandria può essere anche un ostacolo se le circostanze richiedono un brusco cambiamento di piani. È difficile far sì che gli animali, soprattutto gli individui anziani, “disimparino” quello che già sanno (Paine 1994; pp. 29-32). Lo stesso si potrebbe dire, naturalmente, per gli esseri umani. Tuttavia, nonostante quest’apparente simmetria, Paine resta convinto che il rapporto uomo-animale nell’allevamento sia fondamentalmente asimmetrico. La differenza si riduce a ciò che lui chiama “codificazione culturale”. Come gli esseri umani di tutto il mondo, Paine (1994, pag. 4) insiste: «i Saami *codificano* la loro conoscenza». Grazie a questo, possono comunicare tra di loro con un’esattezza di cui nessuna renna – e nessun altro animale – è in grado, e allo stesso modo possono impostare i parametri per il comportamento e i criteri per le decisioni.

L’oltraggio da me fatto non è stato solamente quello di trattare le renne come creature intelligenti e capaci di prendere e comunicare decisioni su questioni ri-

guardanti la loro vita, ma di estendere loro una capacità di codificazione – e per estensione anche di cultura – che, secondo Paine, è caratteristica unica degli esseri umani. Secondo l’antropologia del tempo, la credenza in una capacità umana universale per la cultura era ampiamente condivisa. Come perfino Paine (1994; pag. 4) è stato costretto a riconoscere, tuttavia, il codice culturale «non è affatto sempre esplicito», e spesso deve essere dedotto dall’etnografo sulla base di ciò che le persone dicono e fanno. È davvero il caso di dire, allora, che i Saami codificano la loro conoscenza, o piuttosto dovremmo ammettere che è l’antropologo, in questo caso, a proporsi di codificare la conoscenza dei Saami? E se i Saami possono conoscere, senza dover codificare ciò che fanno – senza cioè articolarlo per mezzo di parole e simboli, in forme esplicite e propositive – allora questa conoscenza è molto diversa da quella degli animali che allevano? Le renne, come gli esseri umani, sono sicuramente esseri senzienti; hanno memoria a lungo termine, conoscono il territorio che li circonda, riconoscono e rispondono attraverso la voce e i gesti – in particolare con la testa e le corna – agli altri individui della loro specie e anche agli umani. Eppure, considerarli giocatori strategici, cui ogni mossa si basa su una valutazione razionale dei costi e dei benefici, forse è un passo troppo azzardato. Non solo potrebbe essere troppo azzardato per le renne, ma anche per gli uomini. E quando scrissi il mio saggio *Sulle renne e sugli uomini* ne ero ben consapevole.

Scrivendo al direttore di *Man*, in risposta alla denuncia fatta da Paine, fui costretto a confessare che si trattava effettivamente di una parodia, e che in parte era stata intesa come tale (Ingold 1975; pag. 619). Il mio scopo era prendere in giro una serie di teorie antropologiche note all’epoca come “transazionalismo”. Un approccio fondato sull’idea che le forme sociali non vengono strutturate in anticipo rispetto alla vita che scorre attraverso di loro, ma sono esse stesse generate di continuo nel corso della vita sociale, attraverso l’accumulo di innumerevoli scambi, o “transazioni”, tra i singoli attori, ognuno dei quali persegue ciò che sembra essere di suo interesse alla luce degli obiettivi, valori e impegni in quel luogo e in quel momento. Lanciato dalle opere influenti di Fredrik Barth (1966), si trattava di un approccio che lo stesso Paine aveva seguito e arricchito con contributi critici (1974). All’inizio della mia tesi di laurea, anche io ne ero stato sedotto: anzi, ero convinto che il transazionalismo fosse la chiave del futuro dell’antropologia sociale e prima di intraprendere la mia ricerca sul campo trascorsi qualche mese nel dipartimento di Barth, presso l’Università di Bergen, per godermi l’atmosfera inebriante che vi si era creata. Sedici mesi dopo, però, tornai dal campo e scoprii che il paradigma in cui avevo riposto tanta fiducia era sull’orlo del collasso. La parodia del mio saggio, poi, alimentò la mia stessa disillusione. Nell’affiancare la popolazione umana e quella delle renne, come se fossero sullo stesso campo di gioco, il mio scopo non era fingere che le renne *fossero* davvero dei giocatori strategici che effettuano o non effettuano transazioni con gli esseri umani in funzione di un

calcolo di profitto e perdita. Il mio scopo era invece quello di evidenziare l'assurdità di supporre che ciò potrebbe essere vero anche per gli esseri umani, eccetto per quelle situazioni che sono artificialmente limitate. La posta in gioco, insomma, erano i presupposti stessi, che riguardavano l'agentività (*agency*) individuale e la scelta razionale, su cui si basava la teoria transazionale.

2. Machiavelli tra i babbuini

Eppure, nello stesso tempo, in un altro ambito del mondo accademico, anche se queste ipotesi venivano screditate all'interno della disciplina dell'antropologia sociale, stavano tornando alla ribalta negli studi di psicologia e del comportamento animale. Il loro ritorno fu annunciato da un articolo influente intitolato "La funzione sociale dell'intelletto" (*The Social Function of Intellect*), dello psicologo Nicholas Humphrey (1976). La domanda a cui Humphrey cercò di rispondere era: perché gli esseri umani e gli altri primati sono così intelligenti? Si tratta una vecchia questione, alla quale – in seguito al precedente stabilito da Charles Darwin (1933; pp. 195-224) – le risposte sono state generalmente trovate nelle esigenze di procurarsi un sostentamento dall'ambiente. La tesi era che gli animali più intelligenti potrebbero progettare e implementare strategie di sussistenza più efficaci, tra cui la fabbricazione e l'uso di strumenti, e dunque questo fatto aumenterebbe il loro successo riproduttivo. Di conseguenza, le variazioni che migliorano l'intelligenza tenderebbero a essere conquistate nel corso della selezione naturale, raggiungendo il loro apice negli esseri umani. Il problema di questa argomentazione è che se sei una scimmia o un primate, o anche un cacciatore-raccoglitore umano che vive in un ambiente in cui si crede che i nostri primi antenati abbiano prosperato, allora il cibo è straordinariamente abbondante e facile da raccogliere se si sa dove trovarlo, e trovare il cibo non pone esigenze maggiori rispetto a quelle affrontate da altre creature che sembrano cavarsela pur senza l'alto livello di intelligenza dei primati. Tale intelligenza richiede cervelli grandi e complessi e i cervelli sono organi metabolicamente molto impegnativi da mantenere. Qual è il senso di avere un cervello di grandi dimensioni se, per gli scopi più pratici, ha poche necessità di essere utilizzato? La risposta di Humphrey è che l'intelligenza dei primati è al lavoro ma non nel campo pratico-tecnico per ottenere sussistenza, ma nel campo sociale di gestione delle operazioni con gli altri individui della propria specie.

Nello scenario di Humphrey, le piccole comitive di primati – siano esse scimmie, babbuini, scimpanzé o cacciatori-raccoglitori umani – sono un focolaio d'intrighi, manipolazioni, inganni e imbrogli. Infatti sembra esserci più di una somiglianza casuale con le riunioni degli studiosi, nell'ambito delle conferenze

accademiche e delle sale comuni, con tutti i loro complotti e calunnie fin troppo familiari. Non c'è da meravigliarsi che Humphrey, un docente di Cambridge, abbia scelto di modellare il gruppo sociale dei primati su ciò che egli ha definito una "comunità collegiale" (1976; pag. 310)! Proprio come l'università di Cambridge, si tratta di una comunità in cui nessun individuo potrà mai sentirsi al sicuro in una determinata posizione o rango e in cui la vita sociale comporta una spinta costante per ottenere attenzioni, influenza, un partner con cui accoppiarsi e perfino cibo. Per giocare è necessario avere fiducia in se stessi. Ed è proprio perché la vita sociale è un gioco di astuzia che Humphrey ha ipotizzato che i cervelli grandi si siano evoluti insieme all'intelligenza che supportano.

Questa idea ha ispirato una buona dose di lavoro sulle complesse dinamiche delle relazioni all'interno dei gruppi sociali di scimmie e primati. Un decennio più tardi, nell'introduzione di un collettaneo sull'argomento, gli psicologi Andrew Whiten e Richard Byrne annunciarono, con imperturbabile *aplomb*, che «l'idea dell'intelligenza sociale ha fatto il suo tempo». La rinominarono così «ipotesi dell'intelligenza machiavellica» (Whiten & Byrne 1988; pag. 1). Leggendo le prove fornite a sostegno dell'ipotesi, è difficile evitare che gli scienziati occidentali che li studiano pensino che le scimmie e i primati siano un buon affare, più intelligenti rispetto alla maggioranza degli esseri umani che non sono né occidentali né scienziati. Pur considerando che l'intelligenza dei primati non umani brilla se paragonata alla visione ricevuta dall'animale come altro, inteso come una creatura governata dall'istinto, l'altro non occidentale e non scientifico è degradato nella visione del mondo scientifico come uno la cui vita è governata dalla tradizione piuttosto che dalla ragione, e per la quale il libero gioco dell'intelligenza è inibito per forza di abitudine o di tradizione. Quindi, se un antropologo sociale come Paine potrebbe esitare all'idea di estendere l'approccio transazionale dagli esseri umani agli animali, per gli psicologi della persuasione machiavellica è proprio il contrario. Semmai, metterebbero in dubbio l'applicabilità dell'approccio agli esseri umani, per lo meno fintanto che Machiavelli non arrivi sul palco per dire loro come incentivare meglio il loro gioco.

Nel 1978, due anni dopo la pubblicazione dell'articolo di Humphrey, la primatologa Shirley Strum fu convocata a una conferenza per esaminare lo stato dell'arte negli studi del comportamento sociale dei babbuini. Alla conferenza presentò ciò che affermò essere niente di meno che un «nuovo quadro rivoluzionario della società dei babbuini» (Strum 1987; pag. 158). Mentre gli studi precedenti si erano concentrati sulle gerarchie di dominanza e subordinazione, mantenute ed eseguite attraverso manifestazioni di aggressività, Strum sostenne che in realtà non esiste una gerarchia stabile, ma piuttosto un costante processo di negoziazione, di dare e avere, in cui gli individui – sia maschi che femmine – mettono in atto strategie sofisticate di competizione e cooperazione. Qui, le capacità di manipolazione socia-

le, reciprocità e scambio calcolato di favori, finezza e decoro, hanno la precedenza su atteggiamenti agonistici o sull'uso aggressivo della forza. I babbuini di Strum erano intelligenti, più intelligenti di quanto chiunque avesse immaginato, e sembravano «non meno – e forse molto di più – consapevoli delle loro azioni rispetto alla maggior parte gli esseri umani» (1987; pag. 143, 156). Piuttosto che operare dall'interno di una struttura sociale, è come se gli animali fossero continuamente impegnati a plasmarla, ad accertare quale potesse essere la struttura e testarne la resistenza. Infatti i babbuini apparivano machiavellici in senso positivo. Anche se difficilmente rivoluzionarie come sosteneva lei, le scoperte della Strum erano in gran parte in linea con le speculazioni di Humphrey, e come quest'ultimo, erano state formulate nel linguaggio delle transazioni sociali.

Uno degli invitati alla “conferenza sui babbuini” di Strum, era un filosofo ancora poco conosciuto di nome Bruno Latour. Se le reazioni alle rivelazioni di Strum tra i “gorilla” della primatologia alla conferenza erano state tiepide, quella di Latour fu addirittura di ghiaccio. Strum (1987; pag. 162) ricorda che fu perfino proposto di non citarlo presente nel verbale! Da parte sua, però, Latour rimase molto impressionato da quello che aveva sentito e continuò a collaborare con Strum in un articolo presentato nel 1984 a un simposio sul “Comportamento politico come strategia sociale dei primati”, sostenevano che se esiste una sorta di “società dei babbuini”, essa esiste solo negli sforzi che gli animali stessi fanno per definire, attraverso le proprie prestazioni, di cosa si tratta. La loro società, per così dire, è perennemente in costruzione. Ma gli unici strumenti che hanno a disposizione in questo compito sono i loro stessi corpi. Si tratta di strumenti “deboli”, dicono Latour e Strum, con cui possono costruire solo società “deboli”. Con tali strumenti, le relazioni decadono altrettanto velocemente rispetto a come sono state costruite. Se le relazioni sono durature, devono essere riaffermate costantemente, giorno dopo giorno (Strum & Latour 1987; pp. 788-789 e pag. 795).

Come fa poi la socialità dei babbuini a essere diversa da quella degli esseri umani? La differenza fondamentale, secondo Strum e Latour (1987; pag. 791), è che le relazioni umane possono essere fissate o ancorate a risorse che vanno oltre il corpo, sotto forma di «linguaggio, simboli e oggetti materiali» – cose che sono almeno in un primo momento rimosse dal flusso e dall'arco delle attività fisiche e che forniscono un punto di riferimento parzialmente indipendente. Potremmo dire che nel mondo sociale dei babbuini ci sono solo prime e seconde persone, solo vari “io” e “tu”. Ma nel mondo degli esseri umani esistono esseri a cui sia “io” che “tu” possiamo fare riferimento e che sottendono entrambi: così facendo, conferiscono una solida base per le nostre relazioni. Un “esso” può essere concettuale o materiale – può essere un'idea o un oggetto – ma soprattutto, ha una certa fissità. Dove niente è fisso e tutto è da giocare, la vita può essere estremamente complessa, come del resto lo è tra i babbuini. Tuttavia, più i rapporti si fondano su cose esterne, tanto

più possono essere scomposti in fattori e i loro aspetti disaggregati. È possibile concentrarsi su una cosa alla volta senza andare alla deriva. Anche se questo semplifica notevolmente i compiti della vita sociale, rende anche possibile assemblare semplici operazioni chiare in strutture estremamente complesse. Quindi, nell'evoluzione sociale, la tendenza generale comporta un compromesso tra complessità e complicazione, ovvero quest'ultima emerge quando la prima decade.

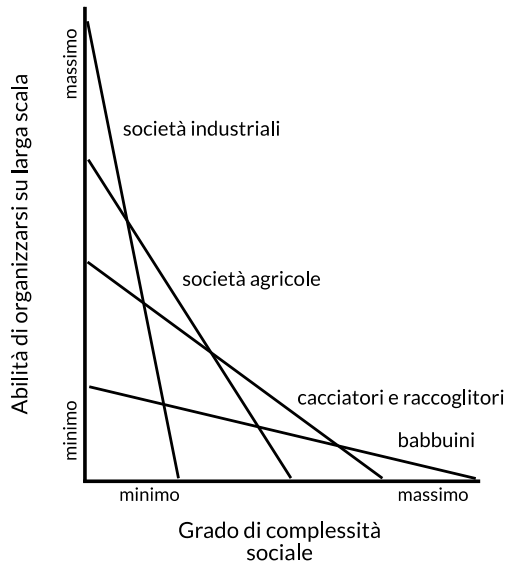


Fig. 1 - Il rapporto tra complessità e complicazione.
Riproduzione dello schema di Strum e Latour (1987; pag. 792).

Strum e Latour illustrano questa tendenza mediante un diagramma in quattro fasi (Figura 1). La prima, con la massima complessità e la minima complicazione, è esemplificata dai babbuini. La seconda fase è rappresentata dai cacciatori-raccoglitori umani. Anche per loro, quel poco di ordine sociale esiste e persiste soprattutto nella prestazione; tuttavia, il possesso del linguaggio e la tecnologia rudimentale consente loro una lieve riduzione della complessità e fa investire nei rapporti con maggior determinazione e durata. Nella terza fase, rappresentata dalle società agricole, i legami sociali sono ancora più duraturi, più radicati e meno dipendenti dalle prestazioni del corpo; e la società è corrispondentemente più complicata. E infine, con la società industriale moderna, un repertorio notevolmente ampliato di risorse extra-somatiche supporta una struttura sociale veramente complicata e allo stesso tempo riduce la complessità delle relazioni con i residui d'intimità che rimangono all'interno dei suoi interstizi, e che non sono stati dirottati nei domini istituzionali di politica, economia, diritto, religione, e così via.

3. Noi e loro

Nei decenni successivi alla pubblicazione della suo saggio con Strum, Latour è ritornato spesso sui babbuini. L'ha fatto come parte di una campagna per salvare ciò che egli chiama le “masse mancanti” (Latour, 1992) di oggetti e manufatti dall'oblio in cui sarebbero caduti nelle scienze sociali tradizionali. Senza oggetti, secondo lui, vivremmo come babbuini, e il grado in cui non lo facciamo è una misura della loro importanza. In un dialogo con il filosofo Michel Serres, risalente al 1991 (Serres & Latour 1995), lo studio sui babbuini è stato citato come un resoconto esemplare di ciò che la vita sociale sarebbe in un mondo privo di oggetti. Serres osservò che gli animali «stipulano contratti tra loro che sono (...) basati esclusivamente sul concetto di *noi*». Questi patti devono essere continuamente fatti e rifatti in tempo reale. Quindi non vi può essere una storia, ma solo l'infinito rinnovo di essa. Serres ha continuato dicendo che l'umanità, anzi, la stessa storia umana, «inizia con il peso dell'oggetto». Noi esseri umani non sopravvivremmo «senza tutti *loro*, senza questo universo che è stato disegnato al meglio da un pronome di terza persona» (Serres & Latour 1995, pag. 199-200).

Dunque una scienza sociale che si è limitata, nello stampo classico, a un ristretto dominio mappato nelle interazioni di esseri intenzionali con altri della loro specie – e solo del loro genere – sarebbe nella migliore delle ipotesi applicabile solo agli animali, non agli uomini (Serres & Latour 1995; pag. 200). O come dice Latour, ritornando ancora una volta sui babbuini nel suo libro *Reassembling the Social (Ricostruzione del Sociale)* (2005; pag. 70), una «sociologia del sociale» potrebbe funzionare per i babbuini ma sarebbe inutile per gli esseri umani. Suggestisce (2005; pag. 198) che «i gruppi di babbuini potrebbero davvero offrire l'esperimento naturale ideale per controllare cosa succede quando le connessioni sociali sono strettamente limitate alle competenze sociali». Vorremmo trovare una finestra all'interno delle complesse figure di interferenza che vengono impostate quando le vite e i corpi di consociati sono avvolte l'uno sull'altro. Ma Latour (2005; pag. 199) rivendica che «gli esseri umani complicati si sono piegati in entità molto più vaste, alcune delle quali hanno il grande vantaggio di rimanere al loro posto». E il loro studio richiede un approccio completamente diverso.

Ora, c'è qualcosa di estremamente strano in questa adunanza di noi e loro – di irrequieti, mutevoli, esseri animati e statiche, fisse, durevoli entità – che sia per Serres sia per Latour comprende una matrice per gli affari umani. Ogni essere vivente irrequieto e mutevole che non sia un essere umano sembra essere scomparso. Altrove, Latour (1999; pp. 174-215) presenta la convocazione come «un collettivo di esseri umani e non umani». Ma con la singolare eccezione degli animali domestici, non ci sono mammiferi viventi (non umani), uccelli, rettili, pesci o insetti nell'emergente collettivo. Secondo Latour (1999; pag. 208), per essere coinvolti,

gli animali dovrebbero in primo luogo essere dotati delle «caratteristiche sociali necessarie alla loro integrazione». In altre parole, dovrebbero essere rimodellati, attraverso un processo di addomesticamento, sullo stampo di un ordine artificiale. Quindi, gli animali non umani che non sono stati sottoposti al rimodellamento, e che non possiedono le caratteristiche richieste, non hanno alcun ruolo da svolgere nel collettivo e non vi appartengono. Dovrebbero, in poche parole, restarne fuori!

Gli esseri umani sono stati impegnati in comunità collettive con i non umani per «milioni di anni», dice Latour (1999; pag. 198) da quando i nostri antenati iniziarono a fabbricare utensili colpendo pietra su pietra. Ma erano le pietre a essere coinvolte nella comunità collettiva, e non gli animali che venivano cacciati con esse (1999; pp. 210-211). La preistoria della comunità collettiva inizia nelle mediazioni della tecnologia, non negli impegni verso altre forme di vita. È stata a lungo consuetudine, nel mondo nostro e loro, fare riferimento a noi come “soggetti” e a loro come “oggetti”. Nella conversazione con Latour, Serres fa lo stesso. Ma da parte sua, Latour (1999; pp. 193-194) ripudia questa distinzione tra soggetto e oggetto. Tutto ciò che fa è imporre, a priori, un’asimmetria totalmente spuria tra, da un lato, il mondo dell’azione umana intenzionale e, dall’altro, un mondo materiale di relazioni causali (Latour 2005; pag. 76). Convenzionalmente, al primo mondo è stato dato il nome di “società” e al secondo il nome di “natura”. Al posto dell’opposizione tra società e natura, Latour propugna un approccio simmetrico che porterebbe gli esseri umani e non umani al tavolo come parti che devono fare un accordo. Con questo non vuole dire che gli esseri umani e non umani sono *letteralmente* simmetrici, come se fossero uguali e opposti. Al contrario, vuole trovare un modo per parlare di persone e cose che permetta l’eterogeneità e che sia *non*-oppositiva. Per Latour è proprio perché sono diversi, ma comunque legati in un campo totalizzante di relazioni, che gli esseri umani e non umani possono scambiarsi proprietà e ruoli e ribadisce che: «oggetti e soggetti non possono mai essere associati l’uno con l’altro; gli esseri umani e non umani invece possono» (2004; pag. 76, corsivo originale).

Ma aspettate un momento! Se gli umani possono associarsi con i non umani, perché i babbuini non possono farlo con i non babbuini? Per quanto riguarda i babbuini, Latour si accontenta di seguire le orme dei teorici dell’intelligenza machiavellica e di limitare il campo delle interazioni sociali ai conspecifici. Latour (1999; pag. 211) scrive: «i primati machiavellici si manipolano l’un l’altro per sopravvivere in gruppi, dove ogni gruppo di conspecifici è in un costante stato di interferenza reciproca». Ancora una volta, sembra cercare supporto nello studio sui babbuini di Strum (1987). La società dei babbuini, apparentemente, è solo per i babbuini. Ma gli esseri umani, secondo Latour, sono diversi: fondamentalmente diversi. Ed è proprio ciò che distingue gli esseri umani dai non umani, in un certo senso, a gettare le basi per la loro associazione l’uno con l’altro. Infatti ciò

che è più notevole del principio di simmetria di Latour è una pretesa di unicità umana, oltre ad una teoria del progresso dagli animali agli umani e dalla caccia e raccolta dei nostri primi antenati, attraverso l'agricoltura, fino alla società industriale moderna, che sarebbe potuta sorgere direttamente dal XIX secolo (Ingold 2012; pag. 430). Come il filosofo Jeff Kochan osserva astutamente, la fase in cui Latour (1999; pag. 212) prese le armi per “combattere il modernismo” si rivela essere nientemeno che uno dei più potenti miti di origine (Kochan 2010). È il mito di come, milioni di anni fa, i lontani antenati degli esseri umani di oggi ruppero i vincoli della natura che tengono insieme tutti gli altri animali in cattività, e di come si siano avventurati lungo il sentiero della storia. Paradossalmente, un approccio che pretende di de-ontologizzare la distinzione tra l'umano e il non umano, e di costruire al suo posto un campo di gioco, è giustificato per il fatto che, nel loro modo di impegnarsi con cose materiali, e nella storia progressiva di tale impegno, gli esseri umani sono radicalmente differenti da tutte le altre specie viventi. Difficilmente un approccio simmetrico potrebbe appoggiarsi su una base più asimmetrica!

Ma torniamo alle renne. Sono certamente esseri non umani e sicuramente sono associate agli umani. Allora dove dovrebbero inserirsi nello schema di Latour? Da un lato, potremmo considerare la renna una risorsa extra-somatica che fornisce un punto di riferimento sociale stabile per le relazioni sociali umane. Per esempio ha un segno sull'orecchio. Il marchio non è di alcuna preoccupazione per la renna – a parte l'esperienza leggermente dolorosa di aver subito un taglio con il coltello. Tuttavia, tale questione è di grande preoccupazione per i pastori, poiché codifica le informazioni sul suo proprietario dato che i marchi sono stati elaborati in base alle linee famigliari e a seconda della discendenza genealogica degli animali. Dall'altra parte, potremmo trattare le renne nello stesso modo in cui Latour tratta i babbuini. Nonostante appartengano a un ordine di animali ben diverso, e abitino in ambienti che difficilmente potrebbero essere più diversi, le renne e i babbuini hanno alcune cose in comune. Vivono in gruppi sociali, i maschi competono per le femmine e le relazioni di dominanza e sottomissione, di vitale importanza per l'accesso al cibo e al sesso, devono essere costantemente negoziate e mantenute. Per i babbuini, la prestazione ruota intorno ai canini maschili e ai glutei femminili, mentre per le renne di entrambi i sessi ruota intorno alle corna. Quindi, nel mondo di Latour i non umani possono far sentire la loro presenza in due modi distinti: come mediatori e come entità “machiavelliche”. Possono fornire risorse materiali-semiotiche agli esseri umani; e possono portare avanti le loro stesse vite, tra di loro, senza dover essere in contatto con gli umani. Diciamo che ci sono dei portatori di codici personificati e degli abili esecutori. Come vettori di una codificazione simbolica – in terza persona – gli animali possono entrare in associazione con gli esseri umani. Ma in prima e seconda persona, come “io” e “tu”, possono

solo associarsi l'uno con l'altro e assolutamente non con gli umani. Ci possono essere umani e non umani, ma non ci possono essere renne e non renne. Questo per quanto riguarda la simmetria.

4. Il genere sbagliato di non umani

Vi ricorderete che è stato Michel Serres a insistere sul fatto che gli esseri umani non potrebbero sopravvivere, senza un universo di cose in terza persona. Ecco di nuovo, in uno stralcio di un saggio intitolato *Genesis*, scritto nel 1982.

L'unica differenza tra le società animali e le nostre risiede [...] nell'emergenza degli oggetti. Le nostre relazioni, i nostri vincoli sociali, sarebbero evanescenti come le nuvole se ci fossero solo contratti tra soggetti. Infatti l'oggetto, specifico per gli ominidi, stabilizza le nostre relazioni (Serres 1995, pag. 87).

Dunque, qualunque sia il caso per i babuini, semplicemente non è vero, come afferma Serres, che generalmente per i non umani le relazioni sociali fluttuano liberamente piuttosto che essere ancorate al mondo materiale. Gli uccelli marini migratori ritornano al nido per riprodursi, anno dopo anno, sulle stesse scogliere e con le stesse coppie – proprio come fanno le mandrie di renne che ritornano agli stessi campi per partorire. Qui, scogliere e terreni ricoprono un ruolo ben consolidato nello stabilizzare le relazioni tra, nel primo caso, le coppie nidificanti, e nel secondo, tra le madri e la prole. Forse si dirà che gli esseri umani sono ancora diversi, in quanto la capacità di ricordare un buon posto per nidificare o partorire non richiede all'animale di trattare il posto come un'entità a se stante, a parte le peregrinazioni che l'hanno portato lì. Forse siamo noi esseri umani, nei nostri studi sul comportamento animale, a oggettivare un luogo, e non gli animali stessi. Sia come sia, gli innumerevoli studi antropologici hanno dimostrato come i gruppi umani possano mantenere attaccamenti forti e duraturi per luoghi particolari, insieme ad alcune caratteristiche del paesaggio che prestano loro la caratteristica distintiva. Come nel paesaggio totemico degli aborigeni australiani (Myers 1986) o nella patria dei Koyukon dell'Alaska (Nelson 1983) – per citare solo due esempi ben documentati – ognuno di questi posti è tessuto come un insieme di storie, del passaggio di diversi esseri umani ed esseri altri. E nel suo studio classico del paesaggio degli Apache occidentali dell'Arizona, Keith Basso (1992; pag. 126) mostra come le montagne e i ruscelli prendono il posto delle nonne e degli zii nella formazione morale delle giovani generazioni. Sono giocatori attivi nel mondo Apache, ci si rivolge a loro come a esseri umani, in seconda persona. Se gli animali non oggettivano i posti che hanno così tanta importanza per loro e che ancorano le loro relazioni, allora non necessariamente lo faranno gli esseri umani.

Passando da luoghi e paesaggi a strumenti e attrezzature, si potrebbe pensare che, mentre gli animali sono essenzialmente limitati all'uso di ciò che il primatologo Hans Kummer (1995) ha definito "strumenti sociali", sotto forma del proprio corpo, gli uomini si circondano abitualmente di strumenti extra-somatici elaborati da loro stessi. Nell'introduzione a uno studio di ciò che egli chiama "la vita materiale degli esseri umani", l'archeologo Michael Schiffer ci chiede di immaginare che un gruppo di ricerca di scimpanzé abbia intrapreso uno studio sociologico su un gruppo umano (Schiffer & Miller 1999; pp. 2-3). Una delle prime cose che avrebbe notato è che le attività che loro sono abituati a svolgere direttamente l'uno con l'altro, come la toilette, sono caratterizzate dalla manipolazione di una serie di manufatti come pettini e spazzole. Avrebbero anche osservato che non sembra esserci alcun punto nella vita degli esseri umani, dalla culla alla tomba, in cui non siano "intimi con gli artefatti". Naturalmente è vero che molte specie di animali interagiscono abbastanza spesso con articoli di vario genere, alcuni dei quali si sono costruiti loro stessi. Ma nessun'altra specie si avvicina così tanto all'essere umano nella misura in cui lo fa. Schiffer sostiene che «l'interazione incessante con artefatti infinitamente vari è la realtà empirica della vita umana e ciò che la rende così singolare» (Schiffer & Miller 1999; pag. 2). Quindi, questi manufatti potrebbero fornire i tasselli che, come Serres deduce, fissano le relazioni umane a fondo, in un modo che è impossibile per gli animali? Ancora una volta, la risposta è: non necessariamente. Come hanno rivelato studi antropologici sulla caccia e sulla società di raccolta, molti, se non la maggior parte, dei manufatti utilizzati nella vita quotidiana sono prontamente fatti o improvvisati sul posto, a seconda delle materie prime disponibili localmente, e altrettanto prontamente scartati. Essi non hanno alcun peso sociale a prescindere (Woodburn 1982). E all'altra estremità della scala, i ricchi del mondo occidentale sono così sopraffatti dai beni di consumo effimeri tanto che si ritrovano in una situazione simile a quella dei babbuini di Strum, che cercano incessantemente di riparare i loro rapporti attraverso nuovi oggetti.

Riassumendo: abbiamo scoperto che, mentre da un lato i luoghi e i paesaggi possono stabilizzare i rapporti, tanto negli animali quanto negli umani, dall'altro lato utensili e altri manufatti, nonostante siano più diffusi tra gli esseri umani che tra gli animali, possono fare poco o nulla per stabilizzare le relazioni. Alla luce di queste osservazioni, che cosa ce ne facciamo delle seguenti osservazioni tratte da un recente libro intitolato *In Defense of Things (In difesa delle cose)* dell'archeologo Bjornar Olsen?

Se esiste una traiettoria storica che collega l'Olduvai Gorge al Post-modernismo, deve essere di grande ibridazione, in modo che sempre più compiti sono delegati agli attori non umani e sempre più azioni sono mediate dalle cose. Solo grazie alle cose di cui sono stati constatemente circondati, gli esseri umani han-

no potuto vivere “episodi” come l’avvento dell’agricoltura, l’urbanizzazione, la formazione degli stati, l’industrializzazione e la post-industrializzazione (2010; pp. 9-10).

Certamente, i cittadini postmoderni sono circondati da una ricchezza di artefatti infinitamente superiore a quella a disposizione del piccolo gruppo di creature, conosciute come *Homo habilis*, che si accamparono a Olduvai Gorge circa due milioni di anni fa, e i cui unici strumenti erano rozzi pezzi di pietra intagliati. Non sembra esserci alcuna ragione per dubitare che lungo il corso della storia, il numero e i tipi di manufatti che gli uomini hanno usato è aumentato in modo quasi esponenziale. Tuttavia, questo non implica necessariamente un aumento proporzionale del coinvolgimento di organismi non umani. Ciò che emerge in modo inequivocabile, sia dalle testimonianze della preistoria che dall’etnografia delle persone che non hanno seguito la strada per il post-modernismo, è che non c’è mai stato un momento in cui ogni sorta di non umano non sia stato coinvolto nel compito di “mantenersi” in vita. Non è che ci fossero meno non umani intorno agli ambienti frequentati dai cacciatori e dai raccoglitori, dai contadini o dai pastori, rispetto a quelli del mondo industriale e post-industriale. Ciò che è cambiato è la natura dei non umani. Complessivamente, la proporzione di portatori di codici personificati nell’ambiente umano è aumentata, mentre la percentuale di abili esecutori è corrispondentemente diminuita². Il primo esemplifica ciò che le teorie comunemente identificano come “cultura materiale”: sono il genere di cose che possono essere cooptate come mediatori extra-somatici negli sforzi umani. Il secondo, invece, sono forme di esseri viventi – esseri che seguono la propria vocazione mentre rispondono alle vite e alle chiamate degli esseri umani, proprio come gli umani rispondono reciprocamente alle loro. Potrebbe non essere in questa corrispondenza di entrambe le vite, umane e animali, che troviamo l’essenza della socialità?

Per quelli come me, con un passato di studio ecologico della caccia umana e della raccolta, della pastorizia e dell’allevamento, la domanda spesso ripetuta dai teorici della cultura materiale – ovvero che il “non umano” è stato emarginato o soppresso nelle scienze sociali – sembra assurda, poiché chiude gli occhi di fronte alla ricchezza degli studi, sia per gli antropologi che per gli archeologi, dei molteplici modi in cui le persone, in diverse parti del mondo e in diverse epoche storiche, hanno condiviso le loro vite con svariati animali e piante. Come possiamo

² Con le nuove tecnologie digitali si è verificata una crescita massiccia del numero dei cosiddetti “dispositivi intelligenti” nell’ambiente post-industriale. Tuttavia, questo non dovrebbe essere visto come un’inversione della tendenza storica globale. Al contrario, l’etichetta “intelligente”, se applicata ai dispositivi digitali, è uno stratagemma pubblicitario che annuncia a qualsiasi potenziale acquirente che con l’acquisto del dispositivo, la propria “intelligenza” sarà rafforzata.

spiegare questo vicolo cieco? C'è una sola risposta possibile: dal punto di vista dei nostri teorici, questi animali e queste piante sono il *genere sbagliato di non umani*. Non possiedono le caratteristiche di fissità, durata e collocazione che danno loro diritto di essere ammessi in una comunità collettiva. In quanto forme di vita animate, sono degli intrusi nella scena della storia mondiale e non dovrebbero trovarcisi. Si consideri, per esempio, la domanda con la quale Olsen lancia “la sua difesa delle cose” ovvero : «come fanno le cose e gli oggetti a “ibridarsi” con gli esseri umani per formare delle configurazioni che definiamo società e storia?» (2010; pag. 2). Qui, la *società* e la *storia* sono rappresentate come realizzazioni esclusivamente umane, indotte grazie al rilevamento degli oggetti e delle cose. Porre la questione in questi termini è, di per sé, come ammettere i non umani nei processi di vita sociale e storica solo in terza persona, come risorse ibride materiali-semiotiche per i progetti umani. Non sono tenuti a impegnarsi con gli esseri umani come esseri viventi nel loro diritto, né gli esseri umani sono tenuti a impegnarsi con loro. E dietro a questa supposizione si trova il presupposto – già incontrato nella nostra rivelazione della base asimmetrica per la presupposta simmetria degli esseri umani e non umani – che, durante la propria vita, ovvero in qualità di abili esecutori e non simboli impersonificati, gli esseri non umani dovrebbero associarsi solo con altri individui della loro specie: la renna con altre renne, i babbuini con altri babbuini. Per questo motivo, agli occhi umani, il non umano può essere *uno di noi*: questa renna potrebbe essere mia e portare il mio marchio; quel babbuino potrebbe essere un membro del gruppo che sto studiando. *Ma non può essere uno di noi* – non, almeno, senza essere considerato antropomorficamente come un membro onorario umano, come a volte trattiamo gli animali domestici.

Non possiamo fare a meno di chiederci da dove sia scaturita questa ipotesi. Perché qualcuno dovrebbe pensare che le relazioni sociali dovrebbero essere limitate agli individui della stessa specie? Perché la renna o il babbuino non dovrebbero essere uno di noi, o noi uno di loro? Le vite dei pastori non sono forse intrecciate con quelle degli animali che allevano, e le vite degli scienziati comportamentalisti non sono intrecciate con quelle degli animali che studiano? E questi non sono intrecci tra le specie, queste corrispondenze non sono sociali tanto quanto lo sono gli intrecci umani o animali con quelli delle loro rispettive specie? Come riconoscono Strum e Latour (1987; pag. 795), i racconti sulle origini della società nelle scienze comportamentali tendono a partire dall'idea che la parola “sociale” si riferisca, in primo luogo, ad “aggregazioni di conspecifici”, e da qui continuano a considerare come gli animali adattano il loro comportamento ad un ambiente in gran parte composto da altri della loro specie, diventando “più intelligenti a manipolarsi e manovrarsi l'uno con l'altro”. Tuttavia, come la maggior parte degli animali, i babbuini vivono in un ambiente in cui, tra le altre cose, devono fare i conti con predatori potenzialmente pericolosi. Anche questi predatori devono

essere superati in astuzia. Così, perfino i babbuini, come Latour (2005; pag. 199) ha ammesso ripetutamente seppur mal volentieri, scoprono che le loro vite sono mescolate o intrecciate con l'ambiente e i predatori oltre che con i conspecifici. Se sei un babbuino, non devi preoccuparti solo degli altri babbuini. E se sei una renna, non devi preoccuparti solo delle altre renne. Ci sono predatori come i lupi e i ghiottoni, per non parlare di esseri con intenti meno comprensibili, come gli umani. Se è sociale preoccuparsi di esseri appartenenti alla propria specie, perché non dovrebbe essere sociale preoccuparsi anche di esseri di specie diverse?

Ciò che mi accingo a dimostrare è che la limitazione della socialità a relazioni tra conspecifici affonda le radici nella stessa pretesa di unicità che altrimenti la società e la storia riserverebbero soltanto all'uomo. Si tratta, in altre parole, di un riflesso diretto della credenza nell'eccezionale totalità della natura dell'essere umano.

5. L'essere-specie

Come per tante questioni, il dibattito risale a Karl Marx. Nei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 Marx aveva dichiarato che «l'uomo è un essere-specie» (1980; pag. 75). Qui stava seguendo le orme del filosofo Ludwig Feuerbach. Nel suo lavoro classico *L'essenza del Cristianesimo*, Feuerbach sosteneva che non era la coscienza in quanto tale a distinguere gli esseri umani dalle altre creature, ma un particolare tipo di coscienza – quello che rende possibile agli uomini e alle donne di riconoscersi tra loro non solo come individui ma come membri di una specie, apprendendo così in loro stessi una «essenza umana» che condividono con gli altri membri della loro specie (Feuerbach 1987; pag. 1-2). Così, dire “io sono un uomo” o “sono una donna” è un'affermazione di individualità, ma è possibile solo perché è fatta in relazione a una base di una umanità riconosciuta in quanto comune a tutti. A questo proposito, l'essere-specie è completamente diverso dalla vita-specie. Come Marx (1980; pag. 75-76) ha continuato a spiegare, la vita di una specie, sia essa umana o animale, è portata avanti per mezzo del rapporto che il corpo ha con gli oggetti del mondo materiale. Il suo dominio appropriato è il mondo della natura. Ma mentre l'animale, nella sua attività, *esemplifica* il modo di vivere tipico della specie a cui appartiene, non è a conoscenza del fatto, non ha consapevolezza delle sue caratteristiche esemplari. L'animale e la vita della sua specie sono una cosa sola. Gli esseri umani, al contrario, sono in grado di rendere la vita della propria specie l'oggetto della loro volontà e della loro coscienza. Sono consapevoli di ciò che stanno facendo, e sono consapevoli del fatto che sono loro a farlo. Come agenti, possono separarsi dalla loro attività e, allo stesso modo, possono immaginarsi mentre stanno facendo molte cose diverse, tra cui anche le cose che fanno gli altri animali.

Marx (1980; pag. 76) scrisse: «un animale crea cose a seconda degli standard e delle necessità della specie a cui appartiene, mentre l'uomo sa come produrle a seconda degli standard di ogni specie». Ed è precisamente in questo potenziale produttivo, e nella libertà che conferisce, che l'essere-specie si realizza.

Eppure, per Marx, l'essere-specie non è solo alla base dell'individualità umana. È anche equivalente all'essere sociale. Marx insisteva che la vita individuale e quella sociale sono una sola. Per vita sociale non intendeva la vita di alcune macro-entità ipostatizzate, cioè delle “società”, contro le molteplici vite degli individui che le costituiscono. Infatti, Marx (1980; pag. 86) aveva esplicitamente messo in guardia dal postulare la “società” come un'astrazione *vis-à-vis* dell'individuo. Nella vita sociale, gli uomini e le donne non fanno le società, né le società fanno gli uomini e le donne. Piuttosto, la vita sociale è il processo in cui uomini e donne si fanno reciprocamente, stabilendo, attraverso le proprie attività, una matrice relazionale entro cui loro e i loro successori nascono, crescono, e fanno ciò che fanno (Ingold 1986; pag. 247). Come Marx ha sottolineato, «l'individuo è l'essere sociale» (1980; pag. 86). Ne consegue che l'essere-specie non è fisso per sempre, come una parte immutabile della nostra natura. È piuttosto una conquista storica e relazionale, realizzata nella *trascendenza* progressiva della natura. Quindi, l'essere-specie è qualcosa su cui gli esseri umani, in quanto animali che si auto-sviluppano e auto-trasformano, devono sempre lavorare: si tratta di un compito. Paradossalmente tuttavia, è un compito aperto solo a quella specie i cui membri hanno un'attività vitale non completamente determinata dalla loro identità di specie (Mulhall 1998; pag. 14). Così, l'essere-specie è anche limitato alla specie. Questo umano – questo essere straordinario che, come dice Marx, è in grado di riprodurre lo standard di qualsiasi specie che desideri emulare – è inestricabilmente legato alla costituzione della propria specie, la sua trascendenza della natura è legata alla vera natura umana che trascende. Guardando l'universalità della propria specie nello specchio della natura, ciò che questo umano vede è la peculiarità propria della sua specie. Per lo stesso motivo, la vita oltre la specie si riflette nello specchio come vita all'interno della specie. In questa inversione, ciò che era un aspetto contingente delle relazioni sociali – la loro specificità di specie – diventa la loro caratteristica distintiva.

In un linguaggio più semplice, l'argomento può essere riformulato come segue. Se il tratto del sociale sta nelle proprietà di libertà, agentività (*agency*) e auto-consapevolezza, che sono portati a sopportare negli sforzi relazionali, e se queste proprietà sono limitate al tipo di esseri che chiamiamo “umani”, allora le relazioni sociali *sono* relazioni umane. Da qui, tuttavia, il passo è breve per concludere che i rapporti sociali sono rapporti umani perché sono intrattenuti con le persone che per caso appartengono alla stessa specie, come facciamo noi stessi. Una volta compiuto questo passo, il percorso è chiaro per estendere il concetto di sociale fino a coprire le interazioni che ogni tipo di creatura – umana o non umana – potrebbe

avere con i suoi conspecifici (Ingold 1997; pag. 240-241). A mio avviso, i rapporti sociali sono rapporti umani perché sono io a essere un umano. Se io fossi un babuino, o una renna, allora i miei rapporti sociali sarebbero con altri babuini, o con altre renne, e non con gli esseri umani. Se fossi una formica, sarebbero con altre formiche. Ed è questo che connota i rapporti tra conspecifici, e senza alcuna implicazione di coscienza o consapevolezza di sé, che la nozione di società è stata ripresa nella letteratura sul comportamento animale. Si consideri la seguente definizione, dal testo di Edward Wilson, che diede vita alla sociobiologia: «*Società*: un gruppo di individui appartenenti alla stessa specie e organizzati in modo cooperativo» (1980; pag. 322). Seguendo le orme di Wilson, i sociobiologi hanno preso a modello tale definizione per descrivere e spiegare le varietà di comportamento sociale attraverso ogni ramo del regno animale, dagli insetti ai primati. L'ironia dell'impresa, naturalmente, è che la stessa identificazione della società con il dominio delle interazioni intraspecifiche è arrivata solo grazie ad una congettura originale, che i sociobiologi rifiutano categoricamente, ovvero che l'essere sociale è una condizione riservata esclusivamente all'umanità.

6. "Umanare" come verbo

Se vogliamo riconsegnare ai non umani, un ruolo non solo di mediatori materiali-semiotici per l'azione umana, ma di soggetti a se stanti, e se vogliamo consentire loro di svolgere un ruolo sociale e storico accanto agli esseri umani nel creare le condizioni per la vita futura, allora questa ipotesi dovrà essere accettata. Non sarà accettata, tuttavia, attraverso un appello "alla moda", di quello che attualmente sfilava sotto il marchio di "etnografia multi-specie". Lanciato con molto clamore dagli antropologi Eben Kirksey e Stefan Helmreich nel 2010, l'etnografia multispecie è stata introdotta come «un nuovo genere di scrittura e una nuova modalità di ricerca [che] si è affacciata sulla scena antropologica» (Kirksey & Helmreich 2010; pag. 545). Questi autori ci dicono che le creature, apparse in precedenza come niente più che tasselli materiali o simbolici per i progetti umani, stanno iniziando ad apparire accanto agli esseri umani come esseri viventi con biografie e vite politiche proprie. Non c'è veramente nulla di nuovo in questo. Il tipo sbagliato di non umani, anche se a lungo ignorato nelle opere dei teorici della cultura materiale, non è mai veramente andato via e ha continuato a inseguire le pagine della letteratura sui cacciatori e raccoglitori, sugli agricoltori e sui pastori per generazioni. Dopo tutto, era la loro intrusione nella mia opera del 1974, quasi quaranta anni fa, dalla quale Paine prese l'eccezione.

Tuttavia, il problema con l'etnografia multi-specie non è solo il suo anacronismo. È piuttosto il suo appello alla molteplicità delle specie. Solo nella competen-

za di un'umanità universale – cioè, dal punto di vista dell'essere-specie – il mondo degli esseri viventi appare come un catalogo di biodiversità, come una pluralità di specie. Se abbandoniamo questa prospettiva radicata, allora la nozione che le creature possono essere raggruppate sulla base di similarità e divise sulla base delle differenze, e con essa il concetto di specie in sé, dovrà essere rielaborata. Ad essere onesti, Kirksey e Helmreich sono poco consapevoli del problema, perché si nota nella conclusione che un'analisi che spazia tra le forme di vita, dagli animali e le piante fino ai funghi e ai microbi, «rischia di reinstallare “l'umano” come punto di riferimento centrale» (Kirksey & Helmreich 2010; pag. 562). Quindi, suggeriscono che parte del progetto dell'etnografia multispecie debba essere «puntare alla “specie” come concetto basilare per definire la differenza e la somiglianza biologica» (2010; pag. 563). E per fare ciò, come sottolineano, è anche necessario porre in questione la nozione marxiana di “essere-specie”.

Sono d'accordo con loro, e questo in effetti fa parte di ciò che ho cercato di fare in questa sede. Tuttavia, il ripensamento che Kirksey e Helmreich richiedono, in una certa misura, è già stato fatto, in un lavoro al quale non hanno fatto neanche un accenno, dal filosofo Dominique Lestel e i suoi colleghi, svolto presso un luogo dal nome meraviglioso: *Laboratorio di Ecoantropologia e Etnobiologia* a Parigi (Lestel 2002; Lestel, Brunois, Gaunet 2006). Lestel parte dal presupposto che ogni società umana è anche una società fatta di animali, o meglio che nessuna società può essere preceduta dal nome di una specie – come nella “società dei babbuini” o nella “società umana” – poiché non ci può essere una comunità di esseri viventi che non sia ibrida in termini di composizione delle specie. Sebbene comprenda sia gli esseri umani che i non umani, la comunità ibrida di Lestel non potrebbe essere più diversa dalla comunità collettiva di Latour. Infatti la prima comprende precisamente ciò che la seconda lascia fuori: tutti quegli esseri inquieti, mutevoli e vagabondi con i quali le nostre vite sono necessariamente intrecciate, per quanto siano intrecciate l'una con l'altra. Questo intreccio comporta una condivisione di significati, interessi e affetti (Lestel, Brunois, Gaunet 2006; pag. 161). Così, piuttosto che guardare gli animali come se fossero esseri umani, o guardare gli esseri umani come se fossero animali, dobbiamo trovare il modo di modellare la vita sociale che permetta che ci siano le loro differenze. Secondo Lestel la domanda che dovremmo porci è: «come fanno gli esseri umani e gli animali a consentirsi a vicenda di essere *diversamente* intelligenti?» (2002; pag. 56, corsivo originale).

Questa enfasi sulla differenza è fondamentale. Come abbiamo visto, secondo i teorici dell'intelligenza machiavellica, l'autonomia dell'individuo è fondamentale, e ogni abile esecutore che svolge la sua parte nella società fa il possibile per proteggerla. In una comunità di conspecifici, ci si deve guardare le spalle! Tuttavia, in una comunità ibrida il soggetto animale non è un'entità vincolata, impostata al di sopra e contro gli altri del suo genere, ma è solo un percorso di crescita e sviluppo

in un settore eterogeneo di interessi e affetti. Oppure, per dirla con le parole di Lestel: «non è tanto il soggetto di una autonomia difensiva come di una eteronomia aperta» (2002: 53). E la sua intelligenza non è una capacità cognitiva interiore, di cui le sue azioni sono gli effetti, ma giace nel suo modo di percepire e agire nel mondo. Ogni animale è diverso, ma queste differenze sono costituite attraverso il suo coinvolgimento nel processo generativo della vita sociale, e non malgrado esso. Contrariamente alla logica delle multispecie, che associa gli individui sulla base della somiglianza e li divide lungo le linee di diversificazione, nella comunità ibrida – come ho già detto altrove – «è la differenza che unisce, mentre la similarità divide» (Ingold 1996; pag. 6)³.

Nell'*etno-etologia* e nell'*eto-etnologia* di cui Lestel e i suoi colleghi sono fautori, tutti gli esseri viventi sono concepiti come soggetti fundamentalmente relazionali. Questo per dire che ogni essere è quello che è, e fa quello che fa, a seconda della sua posizione all'interno di una comunità. A questo proposito, il loro approccio non è così lontano da quello recentemente propugnato dall'antropologo Eduardo Kohn nella sua ricerca che definisce come *un'antropologia della vita*, un'antropologia – scrive – «che non è solo limitata all'essere umano, ma si occupa degli effetti dei nostri "coinvolgimenti" (...) con altri tipi di esseri viventi» (Kohn 2007; pag. 4). Riecheggiando la teorica culturale Donna Haraway (2003; pag. 5), Kohn sostiene che non si deve solo *pensare* a questi esseri viventi ma vivere *con* essi. I suoi non umani non sono come quelli di Latour, dal momento che non hanno bisogno di un portavoce che parli per loro conto (Latour 2004; pag. 64). Essi parlano, anzi comunicano, semplicemente in virtù della loro presenza e della loro attività, attraverso modalità di riferimento che possono essere indicali o iconiche, se non simboliche. Quindi, secondo l'antropologia, non dobbiamo limitarci a esseri viventi in grado di comunicare per mezzo di simboli, o di codificare le proprie conoscenze. Anche le renne possono farlo, forse non come gli strateghi machiavellici della mia precedente parodia, ma sicuramente a pieno titolo nella comunità ibrida di renne e umani.

Allora, che come dovrebbe essere questa "antropologia oltre l'umanità"? Concludo con due proposte. La prima è che fundamentalmente ogni essere animato è *un andare nel mondo*. O per essere più precisi, essere animati – *essere vivi* – è un divenire. E come Haraway sottolinea «il divenire è sempre un diventare con – in

³ Eduardo Viveiros de Castro (2012; pp. 92-93) fa esattamente lo stesso ragionamento. Dibatendo contro l'ipotesi che il «modo fondamentale o prototipo della relazione è l'identità o identità», e contro la tendenza a leggere la differenza come opposizione e l'opposizione come assenza di relazione, egli insiste sul fatto che «l'identità o l'identità [è] la negazione della parentela». Io sono d'accordo. Curiosamente, però, Viveiros de Castro mi induce al compito di sostenere la tesi opposta, anche se non l'ho mai condivisa. Infatti anche io l'ho confutata vigorosamente (Ingold 1993; pp. 225-227).

una zona di contatto dove il risultato, dove chi è nel mondo, è in gioco» (2008, pag. 244). Così, sia che stiamo parlando di umani che di altri animali, essi sono in ogni momento quello che sono diventati, e quello che sono diventati dipende da *con* chi si relazionano o si sono relazionati. Se i Saami hanno le renne come chiodo fisso, è perché sono cresciuti con loro, proprio come le renne, da parte loro, sono cresciute con i suoni e gli odori del campo. Strum (1987; pag. 159), allo stesso modo, confessa che i babbuini erano diventati il centro emotivo della sua vita, e che si sentiva se stessa solo vicino a loro. Nel rapporto dei pastori con le renne, o dei ricercatori con i primati, potremmo dire che «gli esseri umani e gli animali subiscono una sorta di rinascita perpetua, che avvolge nella sua costituzione interna il principio della relazione tra l'uno e l'altro» (Ingold 2000; pag. 143). Allora come dovremmo riferirci agli animali? Lestel preferisce parlare di loro come se fossero soggetti; Kohn come Sé. Per entrambi, il pronome di prima o di seconda persona sarebbe appropriato. La forma pronominale, però, separa l'agente dall'azione, colui che fa l'atto dall'atto. La mia preferenza, al contrario, sarebbe quella di pensare all'essere animato in una forma grammaticale del *verbo*. Così, “umanare” è un verbo, come lo è “babbuinare” e “rennare”. Ovunque e ogni volta che li incontriamo, gli esseri umani stanno umanando, i babbuini stanno babbuinando, le renne stanno rennando. Gli umani, i babbuini e le renne non esistono, ma umanare, babbuinare e rennare si *verificano*, sono modi di condurre le proprie vite (Ingold 2011; pp. 174-175).

In secondo luogo, la mia proposta per un' “antropologia oltre l'umano” potrebbe essere proprio questa: un'antropologia, non un'etnografia, e sarebbe oltre l'umano, non multispecie. Abbiamo già visto che un approccio relazionale al divenire dell'uomo e dell'animale confuta la logica del multispecie. Ma ci dice anche che nelle nostre ricerche ci uniamo *a*, e impariamo *da*, dal divenire dell'umano e dell'animale (Ingold 2013; pag. 6-9) che ci accompagna nelle nostre vite. Non c'è nulla di cui vergognarsi, poi, nella scoperta che, come i pastori Saami che accompagnai tanto tempo fa, i miei pensieri e le mie azioni erano più incentrate sulle renne che sulle persone. L'antropologia si distingue non dal suo oggetto, come se brillasse un riflettore sugli esseri umani mentre tutto il resto viene lasciato in ombra, ma dal suo modo di lavorare, che è quello di imparare attraverso la partecipazione in altre vite. Così in antropologia noi non facciamo studi *sulle* persone, o neanche *sugli* animali. Noi studiamo *con* loro (Ingold 2013*b*; pag. 2-4). Lo scopo di tale studio non è fare un resoconto retrospettivo, si tratta piuttosto di andare avanti, in tempo reale, insieme ai divenire molteplici ed eterogenei con cui condividiamo il mondo, in un'esplorazione attiva e continua delle possibilità che la nostra vita comune può aprire. E proprio come nella vita, il divenire sorpassa costantemente l'essere, così nello studio accademico lo scopo dell'antropologia deve sempre superare la soglia dell'umanità.

Letteratura

- Barth F. (1966), *Models of Social Organizations. Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute*, 23, Royal Anthropological Institute, London.
- Basso K. (1992), *Western Apache Language and Culture*, University of Arizona Press, Tucson.
- Darwin C. (1933), *Darwin l'origine dell'uomo e la scelta in rapporto con il sesso*, Edizioni Popolari, Milano.
- Feuerbach L. (1987), *L'essenza del Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari.
- Haraway D. (2003), *Compagni di specie. Affinità e diversità tra esseri umani e cani*, Sansoni, Firenze.
- Haraway D. (2008), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Humphrey N. (1976), "The Social Functions of Intellect", in Bateson P. P. G., Hinde R. A. (a cura di), *Growing Points in Ethology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold T. (1974), "On Reindeer and Men", in *Man*, 9, 4, pp. 523-538.
- Ingold T. (1975), "Reindeer and Men" (Letter to the Editor), in *Man*, 10, 4, pp. 619-620.
- Ingold T. (1986), *Evolution and Social Life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold T. (1993), "The Art of Translation in a Continuous World", in Pálsson G. (a cura di), *Beyond Boundaries, Understanding. Translation and Anthropological Discourse*, Berg, Oxford.
- Ingold T. (1996), "General Introduction", in Ingold T. (a cura di), *Key Debates in Anthropology*, Routledge, London.
- Ingold T. (1997), "Life Beyond the Edge of Nature? Or, the Mirage of Society", in Greenwood J.B. (a cura di), *The Mark of the Social*, Rowman & Litfield, Lanham.
- Ingold T. (2000), *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.
- Ingold T. (2011), *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, Abingdon.
- Ingold T. (2012), "Toward an Ecology of Materials", in *Annual Review of Anthropology*, 41, pp. 427-442.
- Ingold T. (2013), "Prospect", in Ingold T., Pálsson (a cura di), *Biosocial Becomings. Integrating Social and Biological Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ingold T. (2013*b*), *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Routledge, Abingdon.
- Kirksey S.E., Helmreich S. (2010), "The Emergence of Multispecies Ethnography", in *Cultural Anthropology*, 25, 4, pp. 545-576.
- Kochan J. (2010), "Latour's Heidegger", in *Social Studies of Science*, 40, 4, pp. 579-598.
- Kohn E. (2007), "How Dogs Dream. Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement", in *American Ethnologist*, 34, 1, pp. 3-24.
- Kummer H. (1995), *In Quest of the Sacred Baboon*, Princeton University Press, Princeton.
- Latour B. (1992), "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artefacts", in Bijker W.E. Law J. (a cura di), *Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change*, MIT Press, Cambridge.
- Latour B. (1999), *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge.
- Latour B. (2004), *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Harvard University Press, Cambridge.
- Latour B. (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford.

- Lestel D. (2002), "The Biosemiotics and Phylogenesis of Culture", in *Social Science Information* 41,1, pp. 35-68.
- Lestel D. Brunois F., Gaunet F. (2006), "Etho-Ethnology and Ethno-Ethology", in *Social Science Information*, 45, 2, pp. 155-177.
- Marx K. (1980), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino.
- Mulhall S. (1998), "Species-Being, Teleology and Individuality Part I. Marx on Species-Being", in *Angelaki. Journal of Theoretical Humanities*, 3, 1, pp. 9-27.
- Myers F. R. (1986), *Pintupi Country, Pintupi Self Sentiment. Piace and Politics Among Western Desert Aborigines*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Nelson R. K. (1983), *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*, University of Chicago Press, Chicago.
- Olsen B. (2010), *In Defence of Things*, Altarnira Press, Plymouth.
- Paine R. (1970), "Lappish Decisions, Partnerships. Information Management, and Sanctions. A Nomadic Pastoral Adaptation", in *Ethnology*, 9, 1, pp. 52-67.
- Paine R. (1971), "Animals as Capital. Comparisons among Northern Nomadic Herders and Hunters", in *Anthropological Quarterly*, 44, 3, pp. 157-172.
- Paine R. (1972), "The Herd Management of Lapp Reindeer Pastoralists", in *Journal of Asian and African Studies*, 7, 1-2, pp. 76-87.
- Paine R. (1974), "Second Thoughts About Barth's Models", in *Occasional Papers of the Royal Anthropological Institute*, 32, Royal Anthropological Institute, London.
- Paine R. (1975) "Reindeer and Men (Letter to the Editor)", in *Man*, 10, 4, pp. 618-619.
- Paine R. (1994) *Herd of the Tundra. A Portrait of Saami Reindeer Pastoralism*, Smithsonian Institution, Washington and London.
- Schiffer B. Miller A. R. (1999), *The Material Lift of Human Beings. Artifacts, Behaviour and Communication*, Routledge, London.
- Serres M. (1995), *Genesis*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Serres M. Latour B. (1995), *Conversation on Science, Culture and Time*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Strum S. (1987), *Almost Human. A Journey into the World of Baboons*, Elm Tree, London.
- Strum S. Latour B. (1987), "Redefining the Social Link. From Baboons to Humans", in *Social Science Information*, 26, 4, pp. 783-802.
- Viveiros de Castro E. (2012), *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, Hau Masterclass Series, Volume 1.
- Whiten, A. Byrne R.W. (1988), "The Machiavellian Intelligence Hypothesis. Editorial", in Byrne R.W., Whiten A. (a cura di), *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Clarendon, Oxford.
- Wilson E.O. (1980), *Sociobiologia*, Einaudi, Torino.
- Woodburn J. (1982), "Egalitarian Societies", in *Man*, 17, 3, pp. 431-451.

Teriopoiesi

Categorie zoomimetiche nell'ecosistema culturale

di *Roberto Marchesini*

Direttore del Centro Studi Filosofia Postumanista e di Siua (Scuola di Interazione Uomo-Animale)

Analizzando le diverse espressioni della cultura umana non si può che restare meravigliati di fronte alla moltitudine di forme che la caratterizzano ed è perlomeno impossibile farne una catalogazione, vale a dire tracciarne una mappa tipologica, perché ci si trova innanzi a un *continuum* di materiali e di stili, dove tracciare dei confini risulta di fatto un'operazione arbitraria. Di certo è utile individuare degli ambiti espressivi – come i rituali, le danze, le musiche, i costumi, gli strumenti, le suppellettili, gli usi, le icone, le raffigurazioni, i tabù, le gastronomie, le coltivazioni, gli allevamenti, le architetture, le cosmologie – e tuttavia da situazione a situazione, piuttosto che da popolazione a popolazione lo stesso “morfema culturale” può assumere ambiti e declinazioni differenti. Inoltre è evidente che tale pluralità espressiva debba essere ricondotta a particolari predicati dell'essere umano anche perché la nostra specie indubbiamente si caratterizza per questo e ne ha fatto un carattere vincente sotto il profilo adattativo. È impensabile pertanto tracciare una spiegazione antropologica bypassando un'analisi approfondita su tali caratteri o negligenza il fattore filogenetico. Perché le stesse manifestazioni non si osservano, perlomeno non in modo così conclamato, nelle altre specie? Non sono con questo a negare forme di emergenza culturale e processi zoomimetiche nelle specie non umane, poiché la ricerca sul campo – soprattutto in primatologia – ha dimostrato la presenza di tradizioni che diversificano abitudini, stili e costumi tra le diverse popolazioni di scimpanzé, bonobo, gorilla e via dicendo. D'altro canto sono ben consapevole del bias prospettico che tende ad azzerare le differenze nelle alterità, aspetto con cui la ricerca antropologica si è dovuta confrontare, passando dal concetto di primitivo o primigenio a quello di *diversamente-culturale*.

Si tratta di capire se tali predicati presi nella loro autonomia performativa siano in grado di spiegare l'esito culturale o se, come io credo, si debbano intendere come motori dialogici ovvero performativamente utili a costruire ponti ibridativi con le alterità. Di certo, oggi appaiono obsolete quelle teorie che leggevano il fenotipo come pura traduzione del genotipo, considerando come semplice variabile interveniente il contesto evolutivo, e che pertanto si trovavano a ricondurre forzatamente l'identità ontogenetica al retaggio filogenetico. Gran parte del darwi-

nismo sociale e dell'eugenetica d'inizio Novecento poggiano sulla falsa idea della pergamena da svolgere e quindi sul carattere deterministico del retaggio ereditario. Anche l'interpretazione psicoenergetica dell'etologia classica, peccava in tal senso, nell'idea pulsionale del carattere motivazionale, che inevitabilmente portava a considerare le pulsioni innate come entità da "consumare" e semmai da ridirigere per averne un controllo sociale. Ritenerne ancora che il retaggio ereditario possa essere considerato responsabile del fenotipo, cozza non solo con la spiegazione dell'emergenza culturale, ma altresì – perlomeno nei mammiferi e negli uccelli – con le attuali conoscenze circa l'acquisizione del canone di specie.

Per contro, le teorie ambientaliste sbagliavano in direzione contraria, nel considerare l'uomo un'entità totalmente plastica, priva di caratterizzazioni filogenetiche, da piegare o pronta a essere piegata per aderire a qualunque progetto sociale. L'uomo non è un foglio bianco, una tabula rasa, ma un'entità filogenetica ben precisa, con una sua storia adattativa e con prossimità tassonomiche altrettanto definite-definibili. Nei primati antropomorfi inutilmente stigmatizziamo la bestialità, cercando sciovinisticamente di perpetuare la categoria animale come oppositiva, rinvenendo al contrario molti dei predicati che ci caratterizzano. Tali predicati, che oggi definiamo "umani" – come l'altruismo, l'empatia, l'amore materno, l'utilizzo di strumenti, la collaborazione sociale, l'utilizzo di fonemi dotati di significato specifico – sono comparsi sulla Terra milioni di anni prima che la nostra specie facesse il suo ingresso nel proscenio dei viventi. Nella qualità di prodotto-artefatto filogenetico la nostra specie presenta tendenze, vulnerabilità, idiosincrasie, parzialità, punti nevralgici di resistenza al cambiamento, ma soprattutto "organizzazioni evolutive", vale a dire modalità ben precise di costruire la chioma adattativa ontogenetica. La natura umana esiste e non può essere negletta.

La storia del Novecento ha smentito entrambe queste teorie, ma la loro fallacia ha consegnato al secolo breve milioni di morti. Qui si tratta di comprendere come la nostra specie con i suoi predicati filogenetici influenzi il processo antropopoietico non facendo emergere in modo emanativo o esonerativo i predicati culturali, ma favorendo i processi ibridativi. D'altro canto per comprendere, anche solo per grandi linee, le caratteristiche della nostra specie è utile la ricerca sul campo, ma non basta. È importante comprendere le distorsioni nella percezione identitaria, prima di tutto nell'analisi compositiva tra i diversi fattori d'intervenienza. Uno dei capitoli che merita una particolare attenzione in tal senso è la percezione di carenza che l'essere umano ha sempre manifestato allorquando si è confrontato con la performatività animale. In fondo le teorie antropologiche tradizionali, pur nella diversità delle varie proposte, ci appaiono tutte figlie di un presupposto fondativo: l'idea che l'essere umano sia stato condannato a esonerare – attraverso il lavoro, la sofferenza, lo sforzo – una pressoché totale incompetenza adattativa. Questo presupposto rappresenta di fatto lo snodo della critica zooantropologica.

1. L'evoluzione teriopoietica

Ciò che mi preme sottolineare è l'idea che le forme di cultura che caratterizzano il dimensionamento umano non sono il frutto autarchico di un'azione creativa che ha nell'uomo l'unico artefice, bensì che siano il risultato di un dialogo intrapreso dall'essere umano con le alterità non umane, un dialogo nel vero senso della parola, caratterizzato cioè da un incontro intersoggettivo, da un piano dimensionali di ruoli reciprocitati, da un decentramento rispetto alla prospettiva specie-specifica che solo un'altra specie poteva imprimere all'ontogenesi umana. In quest'ottica la cultura viene interpretata come deviazione o eccentramento dal canone di specie, un processo che richiede il riconoscimento di un protagonismo dell'alterità non umana e non semplicemente il consegnarsi come materiale utile per pensare. Questa lettura pertanto non solo vuole modificare l'interpretazione genealogica della cultura, passando da una concezione di creatività solipsistica a una creatività dialogica, ma altresì vuole sottolineare il significato della cultura, che da una visione di espressività antropocentrata o di esonero ontopoietico passa a una visione decentrativa: *la cultura antropodecentra*. È evidente che in ossequio a questo, diviene importante considerare le relazioni transpecifiche – ovvero condotte sul piano del dialogo intersoggettivo – che l'essere umano ha instaurato con le altre specie e osservare con la lente zooantropologica i diversi esiti culturali. Il nostro *essere-culturali* ci rende cioè non solo più coniugati al mondo esterno, non solo più bisognosi di alterità non umane, ma altresì più orientati verso il dialogo transpecifico, nonostante l'apparente autarchia di cui fa sfoggio la civiltà occidentale. Gli animali non umani infatti, entrano nel processo culturale non come alterità-estranee ma come alterità-*hospes*, vale a dire soggetti che possono celarsi anche al di fuori della loro realtà zoologica, per il solo fatto di presentarsi a noi come *epifanie* (Marchesini 2014), ovvero come annunciazioni di dimensioni esistenziali possibili o di zone di crescita prossimale.

Da ciò si può evincere il forte bisogno di alterità che caratterizza la condizione umana. Ci siamo rivolti a divinità e a esseri mitologici per spiegare l'instabilità umana, e queste alterità ricompaiono sotto forma di supereroi, alieni, *pet* e altri animali fantastici, fantasmi, avatar e quant'altro possa rassicurarci del fatto che in questa oscillazione lontana dal centro gravitazionale *non siamo soli*. Interrogiamo le macchine esattamente come un tempo ci si rivolgeva agli auguri, ci sottoponiamo al giudizio della tecnologia proprio come nella preistoria avevamo come giudici gli altri animali. L'allontanamento dal canone specie specifico non ci rende disgiunti e autarchici, non ci fa più potenti e dominatori, ma ci rende più fragili e più bisognosi di alterità. Questa considerazione rappresenta uno snodo molto importante nella teoria zooantropologica come da me intesa, perché pone dei problemi:

- a) la negligenza che la società contemporanea ha nei confronti delle relazioni con le alterità non umane, nell'idea che l'uomo abbia bisogno solo di se stesso;
- b) la tendenza a negare il carattere di alterità all'eterospecifico, preferendo l'antropomorfizzazione o la reificazione, immagini che non turbano l'antropocentrismo;
- c) l'incapacità di riconoscere la presenza del non umano nell'umano e quindi di superare la fittizia barriera che pregiudizialmente assegna umani e animali non umani a due domini categoriali differenti;
- d) l'orientamento a confondere gli apporti referenziali con quelli performativi, il dialogo reciprocativo con l'uso, l'utilità nella relazione con la strumentalizzazione dell'altro, un rischio che oltrepassa la barriera del rapporto con l'animale non umano per divenire il canone d'interazione con qualunque prossimo.

Nella relazione con gli animali non umani si nasconde pertanto il cuore pulsante dell'antropopoiesi, i fondamenti di quel decentramento che ha trasformato l'espressione etografica dell'uomo in una condizione non riducibile all'etogramma. Si tratta pertanto di entrare nel cuore di questa relazione per comprenderne i frutti teriomorfici e parallelamente di caratterizzarne i predicati, perché se è vero che la zoomimesi non è un semplice imparare dagli animali bensì un vedersi nell'animale, è altrettanto vero che l'esito culturale non è un'entità stabile e definitiva, ma ha una sua natura evolutiva e produttiva, ed è ciò che chiamo *terioipoiesi*. Si tratta di una trasformazione che accresce la distanza – già presente nella zoomimesi – tra lo zoomorfema, inteso come struttura morfologica messa a disposizione dall'animale non umano ed entrata nel processo di riflessione referenziale – e il teriomorfema, vale a dire l'esito culturale registrabile all'interno del dimensionamento umano. È difficile, per esempio, trovare un nesso tra la danza classica e i rituali di corteggiamento degli animali non umani, e considerarli teriomorfemi può sembrare un azzardo, proprio per la loro natura evolutiva sganciata dal confronto in senso stretto con l'alterità animale. E tuttavia questa lontananza si riduce se prendiamo in considerazione la genealogia della danza e quindi la riportiamo per esempio alle espressioni tribali o tradizionali, se osserviamo attentamente il bisogno nella danza di raggiungere condizioni di alterità ovvero di decentramento rispetto al canone di specie e se ricerchiamo con attenzione i prestiti teriomorfi che ancora si nascondono all'interno dei passi e delle evoluzioni che la caratterizzano.

2. Teriomorfemi e categorie zoomimetiche

La cultura ricorda un ecosistema, vale a dire un contesto di relazioni dinamiche orientate verso un *climax* instabile, vale a dire una forma di equilibrio maturo che viene ogni tanto distrutto da vere e proprie catastrofi culturali. Le varie espressioni

culturali sono collegate le une alle altre all'interno del sistema sulla base di regolatori comuni che l'antropologia, nelle sue diverse proposte, ha comunque rintracciato, come: i bisogni identitari, la relazione con le caratteristiche ambientali, la necessità di un'organizzazione sociale, le operazioni di ordine mantico-predittivo, le prassi pedagogiche. Quello che qui ci interessa è che ogni espressione culturale chiede un'azione conformativa rispetto ad altre espressioni. Quando un incontro significativo con un'alterità apre la strada epifanica del rispecchiamento, il teriomorfema che ne scaturisce non può entrare tal quale all'interno del patrimonio condiviso, ma va rifinito. Il prodotto che ne risulta sta nella portanza teriopoietica del teriomorfema stesso, ovvero nella sua capacità di generare altre strutture in grado di inserirsi all'interno dell'ecosistema vigente. Ciò significa che non sia possibile analizzare un costume o una credenza enucleandola dal contesto culturale all'interno del quale si esprime. Pertanto possiamo affermare che ogni ingresso zoomimico chiede una rifinitura teriopoietica per diventare, a tutti gli effetti, un teriomorfema. Ma altresì ci suggerisce che non sia possibile partire dal bisogno o dal regolatore per comprendere l'introduzione del teriomorfema – vale a dire, per fare un esempio, dal bisogno di identità o dal rapporto con l'ambiente per interpretare l'*habitus* assunto – bensì è indispensabile partire dalle occorrenze zoomimetiche e dalle successive rifiniture teriopoietiche.

Ho voluto suddividere le diverse occorrenze zoomimetiche in otto categorie che hanno una certa rilevanza e coerenza al loro interno e che tendono a presentarsi con una certa frequenza nei cataloghi culturali. Ogni categoria rappresenta un modale zoomimico, ovvero una struttura di evoluzione zoomimetica capace di determinare specifici eventi di ibridazione, influenzando la successiva evoluzione teriopoietica. Le categorie zoomimetiche rappresentano perciò il modo in cui si realizza la riflessione e quindi il tipo di teriomorfema che si viene a determinare. Abbiamo pertanto la *zoomimesi*:

1. *proiettiva*, basata sullo stereotipo di “animale guida”, che determina un teriomorfema fortemente caratterizzante la relazione tra il gruppo e il mondo esterno;
2. *predittiva*, fondata sullo stereotipo di “animale indicatore”, che produce un teriomorfema dotato di significati augurali e mantici;
3. *potenziativa*, incentrata sullo stereotipo di “animale facilitatore”, in grado di dar vita a teriomorfemi che ampliano il catalogo performativo dell'essere umano;
4. la *zoomimesi* misterica, basata sullo stereotipo di “animale magico”, che vede nel teriomorfema un ponte di collegamento con i luoghi del mistero;
5. *terapeutica*, fondata sullo stereotipo di “animale medicina”, dove si assegna al teriomorfema un significato taumaturgico o capace di mantenere-assicurare-ristabilire l'ordine tra l'uomo e il mondo e all'interno del gruppo;

6. *inclusiva*, fondata sullo stereotipo di “animale virtuoso”, che vede nel teriomorfema l’acquisizione di una virtù performativa non posseduta dall’essere umano;
7. *agonistica*, incentrata sullo stereotipo di “animale competitore”, che produce teriomorfemi mimetici tesi a superare il contesto di competizione;
8. *affettiva*, basata sullo stereotipo di “animale pet”, in grado di far emergere teriomorfemi basati sulla vicinanza-intimità e sulla relazione parentale.

Come primo aspetto categoriale, quasi banale, che mi sento di suggerire è di considerare l’effettiva presenza di un certo animale nella quotidianità di un gruppo umano¹. Convivere con una certa specie significa costruire un dialogo ininterrotto che determina inevitabilmente una sovrapposizione tra i predicati dell’animale non umano e la costruzione dell’identità culturale: parliamo di rapporto proiettivo o di “animale guida”. L’incontro avviene in una zona di passaggio tra il familiare e l’incognito, cosicché il non umano può facilmente assumere il ruolo di guida, ovvero essere capace di consentire la proiezione del familiare su cerchi concentrici d’incognito. Tale processo inevitabilmente porta a costruire una relazione d’identità tra l’espressione dell’animale non umano e l’ombra lunga del familiare, dando vita a un teriomorfema di appartenenza.

La seconda categoria zoomimetica che prendiamo in considerazione è il legame tra un certo animale non umano e una particolare condizione o situazione occorrente. Eccone alcuni esempi:

- a) il cambiamento stagionale, o comunque l’avvento di una cesura, con l’arrivo di una certa specie o con l’espressione di un determinato comportamento;
- b) il rapporto tra una condizione metereologica-ecologica e l’improvvisa comparsa o il ritorno di un particolare animale;
- c) la presenza di una certa opportunità o di un rischio, in termini di sopravvivenza, con la presenza di quell’animale non umano;
- d) l’insorgenza di un’occorrenza pericolosa, come un terremoto o un’altra calamità, e uno specifico comportamento da parte di quell’animale. In questo caso a essere importante è la capacità dell’animale non umano di segnalare qualcosa e di creare una coordinata predittiva preclusa alla capacità umana.

In questo caso parliamo di “animale indicatore” che viene assunto non solo come sentinella ambientale ma acquisisce un significato mantico e augurale, cosicché il farsi animale o la cooptazione del non umano nel gruppo umano ha come obiettivo quello di favorire un certo evento o, al contrario, allontanare un certo pericolo. Il teriomorfema può essere assunto o per assumere le virtù augu-

¹ È indubbia l’importanza delle paradisee per le culture della Nuova Guinea come dei gruiformi per le culture dell’Africa subsahariana o dei galli cedrone e forcello per culture ladine o dei cetacei nelle culture polinesiane.

rali dell'animale non umano o per dar vita a rituali scaramantici. In questo caso il teriomorfema viene assunto in stili teriopoietici che possono dar forma non solo a forme di mimesi somatiche, coreografiche o somatiche (pitturarsi il corpo, vestirsi, etc.) ma altresì a conformazioni teriopoietiche di statuette e suppellettili che abbiano a che fare con la situazione augurale. L'animale indicatore trasfigurato in animale mantico e interiorizzato negli oggetti prodotti da quella particolare cultura può pertanto favorire eventi centrali, come la fertilità, oppure può svolgere funzioni apotropaiche, vale a dire mettere al riparo da rischi incontrollabili.

Un terzo modello d'interazione zoomimetica, per certi versi prossimo anche se non sovrapponibile a quello precedente, riguarda il cosiddetto "animale facilitatore", vale a dire capace di rafforzare una particolare performatività umana. Un certo animale non umano può essere associato a una particolare virtù per svariati motivi:

- a) avere una certa performatività o una conformazione anatomica che magnifica un particolare organo e lo rappresenta in modo esemplare;
- b) essere metonimico rispetto a una particolare morfo-funzione, ovvero mantenere una particolare relazione con la performatività in questione;
- c) avere un rapporto di contingenza o di temporalità con una certa funzione, per esempio la crescita dei palchi con la rinascita primaverile e per transizione con la fertilità;
- d) avere una prossimità ambientale o contestuale rispetto a una particolare performance, nei termini magici per somiglianza, per sostanza, per vicinanza, per contagio, per partecipazione;
- e) contrastare o rendere più difficile una certa attività e quindi come entità da ingraziarsi per ottenerla.

Una quarta categoria zoomimetica riguarda la trasfigurazione misterica dell'animale non umano, basata sullo stereotipo di "animale magico" (Marchesini & Tonutti 2007), e che pertanto trova riflessione ibridativa allorché l'essere umano si trovi a dover affrontare ambiti particolarmente problematici, per esempio:

- a) la morte, da cui il significato psicopompo di molti animali non umani;
- b) il soprannaturale, da cui la presenza teriomorfa della divinità o come alter ego della stessa, ma altresì come mediatore tra l'uomo e il soprannaturale;
- c) la preveggenza, ossia la capacità di leggere gli avvenimenti futuri, da cui la trasformazione teriopoietica di oggetti a funzione mantica e parimenti la possessione come evento mantico;
- d) la purificazione, da cui il significato teriopoietico nella figura del capro espiatorio, che non va affatto individuato nell'animale in sé ma nell'ibrido ovvero nell'umano teriomorfizzato o nell'animale umanizzato;
- e) il legame vitale con la terra, da cui l'immagine dionisiaca dello scorrere vitale tra i corpi, e quindi di partecipazione ibridativa, e la dimensione ctonia, ovvero nascosta ma vitale;

- f) l'origine, la mitopoiesi, il progenitore, la metempsicosi, da cui il concetto teriopoietico del passaggio e della metamorfosi, la visione totemica del non umano;
- g) il legame con l'accidentalità e l'occorrenza, la devianza, in termini di furberia come di insensatezza, la beffa e il dispetto, da cui il concetto di animale trickster;
- h) la rappresentazione degli spiriti, maligni o benefici, la divinità delle forze naturali, da cui la teriomorfizzazione delle entità e dei fenomeni naturali, nelle ninfe o nei satiri, nei tritoni e nei centauri;
- i) il legame con il mondo dei sogni e l'oniromanzia, con la trasfigurazione teriopoietica sia dell'entità sognante che dei protagonisti del sogno;
- l) gli stati alterati di coscienza, dove il soggetto agito dalla sostanza psicotropa viene teriomorfizzato esattamente come il deviante teratologico o colpito da malattia mentale.

Un quinto modello zoomimetico è quello di "animale medicina" capace di diventare uno spirito ausiliario che teriomorfizzando alcuni esseri umani dona loro un potere taumaturgico. Tra i diversi poteri assunti dall'umano teriomorfizzato dall'animale spirito ausiliario vanno segnalate alcune capacità, come:

- a) guarire da una malattia, recuperare la funzionalità di un organo dopo un'infermità, lenire uno stato di sofferenza, colmare un deficit;
- b) ripristinare una situazione alterata, come una distonia tra il gruppo e gli spiriti di un certo contesto, pacificare e ricreare l'armonia tra l'uomo e il mondo;
- c) favorire la continuità del gruppo, legando in modo forte il passato e il futuro;
- d) fare da tramite tra il gruppo e le anime dei morti o il mondo degli spiriti;
- e) sostenere la tribù nei momenti difficili;
- f) informare gli altri membri del gruppo circa conoscenze precluse agli uomini.

Riconducibile in parte al concetto di "animale medicina" è la lettura dell'animale non umano come portatore di una qualità – il cosiddetto "animale virtuoso" – che si vuole raggiungere o una dimensione vagheggiata. In questo senso, il corredo epimeteico diviene un catalogo di predicati che possono essere introiettati attraverso la zoomimesi. Anche in questo caso la virtù viene ottenuta non dalla semplice assunzione dello zoomorfema ma nella costruzione di un predicato ibrido, il teriomorfema, da attivare all'interno del media culturale attraverso processi di teriopoiesi. La virtù animale può esplicitarsi in numerosi ambiti:

- a) una specializzazione morfologica che inaugura e rende possibile una determinata performance;
- b) una particolare immersione sensoriale che consente di monitorare con maggiore efficacia un certo ambiente o situazione;

- c) un contesto o una dimensione di vita, come volare o nuotare, in grado di aprire la strada a dimensioni esistenziali precluse;
- d) una strategia comportamentale che rende disponibile una risorsa, facilita un processo, potenzia una funzione, e si offre come modello per migliorare la prestazione dell'uomo;
- e) una disponibilità della morfo-funzione di essere applicata ad altri contesti performativi, per esempio la conchiglia di un bivalve può essere utilizzata come coltello;
- f) un materiale prodotto dall'animale non umano che può essere utilizzato in modo diretto, come la seta, oppure in modo indiretto, come la ragnatela nell'ideazione della rete o della tecnica della tessitura.

Anche in questo caso il teriomorfema è una forma ibrida, non la traduzione oggettiva dello zoomorfema, ed è utilizzata in senso teriopoietico ovvero per dar luogo a ulteriori forme di teriomorfizzazione dell'umano nelle sue diverse espressioni.

Un settimo modello importante è quello che si basa sul confronto, rinvenibile nelle due immagini di "animale competitore" e di "animale preda". In entrambi i casi si viene a creare una situazione agonistica che vede l'eterospecifico sfidare le capacità dell'essere umano e di opporsi ai suoi desiderata. Il teriomorfismo si sviluppa in questo caso sui seguenti aspetti:

- a) l'imitazione ossia l'assumere caratteri somatici (per esempio: travestimenti) o espressivi (per esempio: l'arte del chioccolo) come strumento per avvicinarsi e per non alimentare la diffidenza della controparte;
- b) l'affinare alcuni predicati in ragione delle caratteristiche del concorrente, esattamente come nella selezione naturale dove la velocità della gazzella favorisce lo sviluppo della velocità nel ghepardo;
- c) l'esaltazione e la magnificazione di una caratteristica del concorrente (per esempio: le corna, la pelliccia o le zanne), da assumere come testimonianza della forza agonistica sostenuta, da cui il concetto di trofeo;
- d) la trasformazione del confronto-scontro-predazione come acquisizione e introiezione della forza e dei predicati del concorrente, da cui la metamorfosi del nemico in simbolo identitario in cui riconoscersi;
- e) la definizione di un'area o contesto agonistico che si colloca in un territorio di transizione tra l'essere umano e l'animale non umano di confronto, da cui un passaggio di predicati di appartenenza o di inserimento nell'intero complesso agonistico capace di teriomorfizzare l'umano che vi partecipa;
- f) la messa a punto di rituali e di offerte nei confronti del nemico, volti a ingraziarsi i suoi spiriti protettori, a favorire la buona riuscita dei confronti futuri, a omaggiare il competitore, creando altresì le basi mitopoietiche dell'agone;
- g) l'evoluzione di pratiche mimetiche che consentono di sfuggire al concor-

rente, ma in tal senso utilizzando le capacità percettive, gli stili comportamentali, gli orientamenti della controparte. L'animale non umano come competitore determina una riflessione molto forte nell'essere umano, che vi si trova proiettato dal continuo confronto, generando a una moltitudine di teriomorfemi che vengono introiettati nella cultura attraverso processi teriopoietici.

Come ottavo modello, va segnalato l'incontro affettivo ovvero l'assunzione dell'animale come mascotte di un gruppo familiare o nelle vesti di entità adottiva, un modello definito anche come "animale pet", un tipo di interazione che contrariamente a quanto in genere si pensa non riguarda affatto la sola cultura occidentale contemporanea, ma che è riscontrabile in tutte le culture e gruppi (Tonutti 1997). L'animale-pet ha un'influenza teriomorfica proprio nel suo essere vicino all'essere umano – condividere gli spazi di vita, partecipare alle attività più intime del gruppo, costruire una frequentazione continuativa – nel creare un legame di tipo affettivo e quindi nel bisogno di dar vita a un'interazione profonda e un dialogo produttivo. Questo tipo di riflessione può riguardare una molteplicità di aspetti:

- a) la relazione genitoriale, dove l'animale non umano è assunto come figlio e ci si rivolge a lui con atteggiamenti parentali di cura e accudimento, soprattutto riconducibili al proteggere e all'alimentare;
- b) la relazione ludica e comica, dove la presenza del *pet* è riconducibile a una situazione di divertimento e di distrazione, creando situazioni e occasioni di convivialità;
- c) la relazione affettiva in senso proprio, dove l'animale-*pet* con la sua presenza tiene compagnia e svolge un'azione ansiolitica sul soggetto rassicurandolo;
- d) la relazione estetica, che vede l'animale non umano come luogo dell'ammirazione, dell'estensione, della presentazione, ovvero come luogo di meraviglia o come modalità per produrre stupore;
- e) il significato evolutivo, dove cioè l'animale introiettato diventa un compagno di vita del cucciolo umano e lo abitua alla relazione con l'alterità;
- f) il significato sessuale, non necessariamente zoerasta – anche se tale pratica è ampiamente documentata in tutte le società e fin dalla preistoria – ma come espressione e promozione della fertilità, non solo umana.

Gli otto modelli fin qui esposti non hanno alcuna intenzione di esaustività e al loro interno presentano, come ho detto, varianti assai rilevanti, cosicché si potrebbe costruire un elenco di tipi e sottotipi utili per tentare una breve catalogazione dei teriomorfemi all'interno dei cataloghi culturali delle diverse realtà etnologiche. Detto questo, è evidente che uno stesso teriomorfema può svolgere all'interno di una cultura più evoluzioni teriopoietiche e parimenti possiamo trovare eventi

zoomimetici e strutture teriomorfiche che si collocano in una zona grigia dove ogni attribuzione diventa arbitraria o comunque porta a negligenza aspetti latenti che viceversa assumono una notevole importanza teriopoietica.

3. Sviluppi teriopoietici e cultura umana

Se la zoomimesi può essere considerata l'atto decentrativo e ibridativo, vale a dire ciò che produce un contenuto alieno capace di fungere da nuova coordinata ontogenetica per l'essere umano, la teriopoiesi è il processo attraverso cui il teriomorfema dà luogo a prodotti culturali, quali possono essere considerati gli strumenti, la musica, i simboli, la danza, la cosmesi, la moda, vale a dire tutti quegli elementi che danno vita a un ecosistema culturale, capace di un'evoluzione autonoma dall'atto zoomimetico in sé ma ugualmente decentrativi e quindi in grado di accrescere la tendenza eteronoma dell'essere umano. Qualunque prodotto decentrativo rende infatti l'essere umano sempre più in non-equilibrio rispetto al retaggio filogenetico e quindi sempre più bisognoso dell'apporto ontopoietico esterno. Ogni decentramento aumenta *in primis* la percezione di carenza, portando l'essere umano a cercarsi non più nel canone etografico bensì nel dimensionamento culturale. Possiamo pertanto affermare che, se è vero che l'essere umano si caratterizza per forti disposizioni dialogiche che ne fanno un'entità in equilibrio instabile all'interno del canone di specie, è altresì vero che il processo ibridativo è autoimplementante per due ragioni fondamentali: 1) perché ogni ibridazione allontanando l'essere umano dal suo centro gravitazionale lo rende sempre più bisognoso di nuovi apporti referenziali; 2) perché ogni teriomorfema una volta entrato nell'ecosistema culturale dà luogo a effetti teriopoietici a loro volta decentrativi e bisognosi di ulteriori apporti zoomimetici. La zooantropologia è a tutti gli effetti un *programma di ricerca* che chiede di mettere a punto progetti specifici sul campo e sui dati raccolti dall'approccio tradizionale per andare a repertoriare il catalogo teriopoietico, vale a dire l'insieme di quei reperti che ci aiutano a comprendere come la relazione con gli altri animali abbia modificato profondamente il nostro essere uomini, ovvero quel dimensionamento ontogenetico divergente ed eccentrico rispetto al canone di specie.

Ma cos'è in pratica la teriopoiesi? In parte ho già risposto, nel sottolineare la tendenza del teriomorfema a comportarsi non come un oggetto statico e amorfo ma come un virus in grado di riorganizzare le coordinate ontogenetiche e quindi ogni espressione dell'umano. Tuttavia, se consideriamo il ruolo fondativo del teriomorfema nella costruzione dell'identità del gruppo – da cui si può comprendere il concetto totemico della genealogia degli animali non umani – è evidente che la produttività del teriomorfema può essere ricondotta solo in parte al carattere

generativo del teriomorfema stesso. Ci troviamo di fronte infatti a una nuova struttura dialettico-ricorsiva: la produttività che si viene a creare tra l'evoluzione identitaria e la disponibilità del teriomorfema di riorganizzare le coordinate ontogenetiche ovvero di dar vita a processi ontopoietici. L'assunzione a operatore identitario richiama il teriomorfema in ogni espressione, lo elegge a zona di crescita prossimale chiamata a promuovere e giudicare il raggiungimento dell'identità del gruppo. Il teriomorfema inoltre lega ancor di più quel gruppo a certi particolari animali non umani, implementando successivi processi zoomimetici. Inoltre il teriomorfema, come predicato ibrido, testimonia un'iniziazione originale che chiede di essere rinnovata attraverso riti di teriomorfizzazione, trasformando la zoomimesi in una tradizione interna al gruppo trasmessa in ogni pratica sociale del gruppo stesso. Il carattere eteronómico del teriomorfema trasforma la presenza del singolo in un'appartenenza alla comunità che va costruita attraverso rituali e non semplicemente lasciata evolvere ontogeneticamente. Nel processo teriopoietico si viene perciò a creare una progressiva teriomorfizzazione di tutti i predicati umani, che in tal senso danno vita a nuove coordinate ontogenetiche sempre più decentrate e sempre più bisognose dell'apporto eteronómico. Questo processo rende l'essere umano sempre più vulnerabile e sempre più bisognoso delle alterità non umane. Ma allora, se questo è vero, come mai si sviluppa nell'essere umano un'ideologia antropocentrica e un pregiudizio specista? La risposta non è facile perché, a mio avviso, non esiste una sola causa che ha determinato l'evoluzione del pregiudizio specista (Marchesini 2014b). Innanzitutto va detto che l'emergenza identitaria porta necessariamente a una divisione ontologica tra il noi, ossia l'appartenenza, e l'altro, vale a dire tutti coloro in cui non riconosciamo un comune denominatore identitario. Questo significa che la discriminazione non sorge come specismo ma come discriminazione identitaria, vale a dire applicata a tutti coloro che non sono compresi all'interno del parametro predicativo dell'appartenenza. Non è importante e credo non avvertibile in questo prospetto una differenza saliente tra un'alterità conspecifica e una eterospecifica: l'identità emergente emargina tutte le alterità. Un secondo fattore può essere individuato nell'emergenza dell'atto culturale stesso che rompe il rapporto filogeneticamente ben definito di predazione inaugurando quello di utilizzo o di trasformazione strumentale dell'alterità. Per questo motivo ritengo che anche la caccia sia comunque da considerare una pratica specista, non paragonabile al rapporto preda e predatore (Marchesini 2013). Un terzo fattore riguarda lo sviluppo di prassi codificate di vero e proprio sfruttamento delle alterità – umane e soprattutto non umane – in esito alla rivoluzione del Neolitico, che inevitabilmente porta a un giustificazionismo specista. Un quarto fattore va individuato nella trasformazione antropoplastica delle alterità che si viene a realizzare nelle civiltà organizzate di tipo storico e dotate di scrittura, che portano a creare una differenza tra teriomorfema e zoomorfema, esautorando le

alterità non umane dal loro ruolo cofondativo dell'umano. Un quinto fattore va individuato nello sviluppo della filosofia umanistica, progressiva per tappe successive che comprendono il pensiero postsofistico, lo stoicismo, l'umanesimo quattrocentesco, l'idealismo – solo per citarne alcune. In tal senso la zooantropologia si pone l'obiettivo di mostrare come la pretesa disgiuntiva e separativa non colga l'umano ma il tentativo di nascondere i debiti che la nostra specie ha contratto con gli altri animali.

È evidente a questo punto che solo per comodità semantica continuiamo a chiamare questo spazio predicativo con termine di “umano”, in quanto per correttezza dovremmo riferirci a tale dimensione onto-poietica con altre parole come “oltreumano”, “postumano” o “transumano”, giacché questo è di fatto ciò che diventiamo allorché trasfiguriamo il retaggio filogenetico in un ibrido teriomorfo. Siamo figli della relazione e non dell'emanazione, emergiamo sempre in un contesto di relazione e possiamo sentire di esserci in quanto immersi in un con-sentire (Acampora 2008) e non in un cogito solipsistico. La zooantropologia è pertanto un'antropologia delle relazioni, che non sminuisce l'essere umano ma che sottolinea che non basta una ricognizione su *Homo sapiens* per comprendere l'infinita varietà predicativa di ogni singolarità umana. D'altro canto è evidente che questo ci deve portare a rivedere le nostre relazioni con le alterità non umane, valorizzando la loro presenza – intesa come espressione della loro soggettività – relazionale, ma non per potenziare l'essere umano quanto per rimarcare e promuovere quella vulnerabilità e quella instabilità che ci fa traghettare da un'ontologia dell'identità a un'ontologia delle relazioni.

Letteratura

Acampora R. (2008), *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, Sonda, Alessandria.

Marchesini R. (2014), *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Udine.

Marchesini R. (2014b), *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Sonda, Alessandria.

Marchesini R. (2013), “Lo spazio incerto della violenza. Riflessioni sul rapporto preda/predatore”, in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, 14, pp. 38-43.

Marchesini R., Tonutti S. (2007), *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma.

Tonutti S. (1997), “Esistono ‘pet’ nelle società extra-occidentali?”, in *La Ricerca Folklorica*, 35, Grafo, Brescia, pp. 111-120.

Gli universali zoomusicologici e il concetto di “esperienza musicale” di *Dario Martinelli*

Direttore dell'Istituto Internazionale di Semiotica, Lituania

1. Introduzione

Sin dal 2001 (anno della mia prima pubblicazione in proposito), ho avuto diverse occasioni di contribuire allo sviluppo del paradigma zoomusicologico e documentarne i progressi (in particolare attraverso le monografie Martinelli 2002; 2009 e 2010). È per me molto confortante poter cominciare un articolo su questo argomento senza dover fare un veloce riassunto delle “puntate precedenti” (definizione, problemi metodologici, storia del concetto, eccetera): allo stato attuale, infatti, il numero di ricercatori e pubblicazioni specificamente zoomusicologici è tale da poter finalmente dare per scontati i rudimenti della disciplina, e procedere direttamente al merito di qualsivoglia ricerca.

Sulle ali di questa accettazione, il presente saggio intende discutere un argomento non troppo frequentato nell'ambito della disciplina tutta, e in particolare della vasta area dei cosiddetti “universali zoomusicologici” (Martinelli 2010; pp. 165-275), ovverosia di quei tratti etologici transpecifici appartenenti alla sfera musicale e para-musicale che più specie animali condividono nell'idea o nell'attuazione. Mi riferisco al problema dell'*esperienza musicale*, una categoria che, al netto dei vari punti interrogativi che continuano a esistere nella nostra conoscenza delle attività cognitive delle specie animali non umane, costituisce l'aspetto meno empirico e più speculativo di tutta la ricerca zoomusicologica.

In ogni esperienza musicale (ascolto, appropriazione emotiva, fisica, intellettuale, eccetera) ciascun individuo mette in atto un certo tipo di competenza e di condotta; negli animali non umani il vissuto soggettivo è solo parzialmente accessibile alla nostra ricerca. È ovvio che sia anacronistico e antiscientifico mettere in dubbio la capacità di una qualunque specie animale di possedere una “vita” e delle esperienze emotive: il problema è che non è del tutto certo che queste possano essere messe in relazione con l'attività musicale, benché molti elementi lo farebbero supporre. Quello che si può valutare è la correlazione tra alcuni atteggiamenti musicali ed altri più generali, correlazione che apparirebbe sicuramente pertinente se ci stessimo riferendo a soggetti umani. Dal momento che svariati comportamenti musicali (nonché specifici tratti) hanno palesato una netta convergenza tra le varie

specie – pur conservando delle chiare e “salutari” differenze, non è eccessivamente ardito ipotizzare che, anche a livello di condotte e competenze, tale convergenza conservi le sue caratteristiche¹. Ad ogni modo, intendo problematizzare il concetto nei prossimi paragrafi: non sarà necessario, come ho già detto, rifare il riassunto delle puntate precedenti, ma almeno qualcosa sul concetto di “universali zoomusicologici” va detta.

2. Gli universali zoomusicologici

In una dimensione allargata, il problema degli universali ha affascinato diversi filosofi in passato (tipico è l'esempio della *Musurgia universalis* di Kircher), ma in senso strettamente scientifico e sistematico, e dunque – come spesso accade in questi casi – nella sua dimensione unicamente umana, la questione ha vissuto un vero e proprio *boom* a partire dagli anni '70 del XX secolo, essenzialmente in ambito etnomusicologico. In altre parole, il desiderio di indagare sull'universalità, l'eterogeneità e la trasversalità della musica, non può che sposarsi con l'interesse verso le musiche altre, ossia quelle extra-occidentali, extra-cristiane in un certo senso, anche se questa connotazione può apparire a molti azzardata. Naturalmente, quello degli universali è un autentico problema teorico, ben lungi dall'essere stato condotto a una soluzione univoca. Non si può dunque fingere che tutti gli elementi teorici in gioco (compresi quelli che da qui in poi maneggerò) godano di un consenso plebiscitario; ciò che mi preme maggiormente è tracciare una pianta comprensibile di tutto l'eterogeneo paesaggio che si presenta dinanzi, e non certo *risolverla*, questa eterogeneità.

In primis, la ricerca degli universali pone una questione metodologica cruciale, ovvero, cosa si chiede a un elemento musicale affinché lo si possa definire universale. In genere, si danno due opzioni. Da un lato, ci si aspetta che l'elemento in questione «venga trovato ovunque e senza contraddizioni, prendendo naturalmente in considerazione il fatto che tutti gli elementi sarebbero in questo senso

¹ Qualcuno potrebbe interpretare questa affermazione (e altre che seguiranno) come intimamente antropocentrica, se non addirittura specista. Tuttavia, la musica umana rimane per ora il termine di paragone fondamentale per analizzare e valutare le altre forme di comunicazione sonora estetica del regno animale. Il motivo è semplice: la cultura umana è quella in cui viviamo e che conosciamo meglio. Contemporaneamente, di altre culture musicali si sa ben poco: non c'è niente di male nel fare della musica umana il principale punto di riferimento. Quando si saprà abbastanza di zoomusicologia, sarà più agevole pensare a cambiamenti di prospettiva e all'inclusione di parametri nuovi che oggi come oggi non definiremmo musicali. Per ora il lavoro si fonda su un certo riconoscimento di familiarità nei tratti sonori: a partire da questo riconoscimento si dà il via ad un peirciano processo di abduzione.

ipoteticamente universali, dato che la conoscenza delle culture musicali del mondo non è ancora completa» (Nattiez 1977; pag. 98). Dall’altro lato «ci dovremmo chiedere [...] se non sia tanto il dato in sé a dover essere comune a differenti culture, ma quanto le leggi e le regole che sottostanno a quel particolare evento fisico. Dovremmo dunque chiederci se [...] esistono universali nei principi di funzionamento» (Meyer 1971; pag. 271). In un certo senso, la dicotomia è riassunta da Kwabena Nketia (1984; pag. 15) quando parla di universali *assoluti* («universali senza restrizioni e condizioni») e universali conseguenti («I sistemi di intonazione o quelli di metrica, ad esempio, che si sono sviluppati in differenti epoche e culture sono miriadi, ma questo non significa che le *conseguenze* musicali di questi tratti siano anch’esse miriadi»).

Ellen Koskoff (1984; pag. 80) ha anche tracciato una possibile lista di categorie universali *assolute* (*absolute hardedged*, come le chiama lei) e più *approssimative* (*near-universals*), queste ultime, prevedibilmente, più agevoli da trovare.

*Universali del tipo A
(absolute hardedged)*

- comunicati e percepiti attraverso orecchie umane;
- aspetti formali (dinamica, altezze, ripetizione);
- presentazione finalizzata (i.e., organizzata, modulata);
- tensione e rilascio;
- inizio e fine.

*Universali del tipo B
(near-universals)*

- comunicazione di sentimenti umani;
- sforzo fisico;
- narrazione;
- elementi ritmici;
- inizio-metà-fine.

Simile ma non uguale al punto di vista di Leonard Meyer, è la seguente osservazione di Nketia:

[...] il modo di percepire la musica è integrativo e qualitativo, piuttosto che analitico e quantitativo. Procedo dal generale al particolare, usando un approccio critico e non empirico. Per quanto la diversità è inevitabile in musica, essa è compattata in termini sia creativi che concettuali nei seguenti tratti: 1) la presenza di risorse archetipiche; 2) l’idea stessa di musica come arte universale, di cui le singole culture sono particolari espressioni; 3) la nozione di complementarità e la varietà dei modi espressivi; a 4) l’universalità dell’esperienza estetica (1984; pag. 6).

La posizione generalmente espressa in zoomusicologia è del tutto affine a quella di Meyer e Nketia, sarebbe a dire che “universale” *non* è un tratto, musicale in questo caso, che è possibile riscontrare in ogni singola cultura, nessuna esclusa.

Non è fondamentale, per attribuire ad alcuni dati il valore dell'universalità, che i dati stessi debbano essere rintracciati ovunque, senza eccezioni. Basta che emergano in contesti indipendenti, e che le analogie funzionali risultino troppo precise per essere attribuite al caso. (Mâche 1992; pag. 42).

Non si può naturalmente esserne certi, ma è improbabile che l'*Homo sapiens* e, per esempio, la *Megaptera novaeangliae* non siano musicalmente dei "contesti indipendenti"², e, sull'altro versante, il fatto che non tutte le conclusioni valide per esseri umani e megattere siano poi applicabili anche, per esempio, agli usignoli, non deve certo mettere in allarme.

Il problema semmai da risolvere, e al quale la ricerca zoomusicologica fa spesso cenno, è la dicotomia *etic-emic* in questo tipo di approccio³. Tutto quello che si può e si potrà dire si basa evidentemente su una griglia di parametri umani che si è arbitrariamente deciso di applicare anche alle altre specie; almeno fino a quando non esisteranno tecnologie idonee a "tradurre" in totale fedeltà i loro linguaggi, nessuno potrà mai dire che queste – ammesso che gli interessi – affronterebbero la questione nello stesso modo.

Eppure, c'è un modo di proporre delle riflessioni senza sembrare troppo pretenziosi. La zoomusicologia evidenzia che l'attività canora degli animali non umani è definibile e analizzabile in termini musicali: contemporaneamente, essa impone all'attenzione una serie di contesti e di atteggiamenti paramusicali del tutto assimilabili a quelli umani. Questo significa che la grossa coincidenza tra musica umana e musica delle altre specie va ad abbinarsi con l'altra grossa coincidenza tra i comportamenti che *accompagnano* le due musiche, formando una *macro-coincidenza* che sarebbe piuttosto arduo attribuire solo al caso.

La discussione sugli universali è in genere organizzata secondo una tripartizione in (1) *strutture* (ovvero gli elementi *intrinsecamente* musicali, come l'organizzazione strutturale e logica dei suoni, la selezione dei timbri, e così via), (2) *pratiche* (ovvero tutti quei processi che orbitano attorno alla musica, spesso accompagnandola, come i fenomeni coreutici, la collocazione e le funzioni sociali della musica o di chi la esegue, eccetera) e – appunto – (3) *esperienza*, fornendo per ciascuna di queste categorie un'ulteriore classificazione in sotto-insiemi. Comunemente, nella ricerca zoomusicologica si è passata al setaccio molta della letteratura riguardante gli universali musicali in etnomusicologia (dunque, gli universali ritenuti unicamente umani),

² Secondo il cetologo Roger Payne, durante tutti i 53 milioni di anni che dividono i cetacei antichi da quelli moderni non sussiste la possibilità che sia avvenuto un qualsiasi significativo contatto acustico tra le balene e la stirpe dei primati (Payne 1996; pag. 177).

³ Per "etic" si intende la valutazione di un dato fenomeno secondo il punto di vista dell'osservatore; per "emic" invece si intende il tentativo di comprendere il punto di vista di chi quel fenomeno lo produce.

e molta di quella concernente le manifestazioni sonore degli animali non umani, e le si sono messe a confronto, nella maggior parte dei casi argomento per argomento, dimostrando, nella maggioranza dei casi, che la sfera di certe comportamenti e certe somiglianze non è solo umana.

3. Esperienze

Un buon punto di partenza per comprendere l'idea di “esperienza musicale” è Gino Stefani, che definisce *Codici Generali* quel tipo di competenza, grazie al quale un soggetto percepisce ed interpreta un'esperienza musicale:

Essi sono anzitutto i schemi sensoriali-percettivi (spaziali, tattili, luminosi, dinamici, cinetici, termici, sinestesici, etc.) per cui diciamo che un suono è alto o basso, vicino o lontano, duro o morbido, chiaro o scuro, forte o piano, e così via. E sono, nello stesso tempo, gli schemi logici, ovvero i processi e le operazioni mentali più o meno semplici, per cui a ogni realtà e dunque anche ai suoni applichiamo le categorie di identità e similitudine, equivalenza, opposizione, mediazione e gradualità, variazione e trasformazione, inclusione, etc. Sono poi quei modi via via più complessi di elaborazione del percepito che l'*homo faber, ludens, loquens* si va formando dall'esperienza quotidiana e in base ai quali costruisce e descrive tutto ciò che ha sotto gli occhi e gli orecchi, dagli eventi naturali agli artefatti umani. È così che costruiamo e descriviamo un rumore o una musica come una realtà sonora “fatta in un certo modo” (1985; pag. 86).

Nel nostro caso, l'indagine consisterebbe nel prendere in esame tutto ciò che è transpecificamente in comune nelle esperienze musicali vissute da un soggetto (umano e non) con un oggetto sonoro. Non si può ragionevolmente ravvisare con certezza delle somiglianze in specifici comportamenti (per quanto comunque che ve ne siano di numerose, almeno in apparenza), ciò a cui si deve mirare è un raggruppamento in categorie di comportamenti, lasciando dunque intendere che, con una disamina più approfondita (materia forse per etologi più che per musicologi), sarà possibile approdare ad un livello più specifico.

Chi sembra venire incontro a questa speciale esigenza è sicuramente François Delalande, che individua tre “finalità” variamente connesse alle condotte musicali:

La ricerca di un piacere senso-motorio, a livello gestuale, tattile, come pure uditivo; un investimento simbolico dell'oggetto musicale messo in rapporto con un vissuto (esperienza del movimento, affetti) o con certi aspetti della cultura (miti, vita sociale); e infine una soddisfazione intellettuale che risulta dal gioco di regole (1991; pag. 40).

Numerose analogie emergono tra questa forma di classificazione e quella ipotetica che andrebbe allestita su misura per ogni specie. Il fatto che molte di esse perseverino nella propria attività canora per molto tempo, che interagiscano col proprio corpo, e che, come già diffusamente chiarito, essenzialmente *giochino* con la musica, lascia facilmente pensare a una forma piuttosto concreta di “piacere senso-motorio”. Affetti, esperienza cinetica e vita sociale sono tre degli aspetti maggiormente messi in rilievo dagli studiosi nel tentativo di decodificare la funzione e il contenuto dei canti: appare abbastanza logico e consequenziale interpretare questi caratteri anche in termini di “condotte”. Infine, non mi sembra esagerato affermare che il gioco di regole compositivo-esecutivo di una sessione canora possa essere anche fonte di una condotta musicale all’insegna di un vero e proprio compiacimento intellettuale (gli etologi lo definirebbero *funktionslust*: il piacere di fare le cose che si sanno fare bene).

In questo saggio (come, per altro, nelle mie precedenti ricerche) intendo analizzare l’argomento secondo tre sotto-categorie: il rapporto tra (1) *musica ed esperienza emotiva*, quello (2) *tra musica ed attività mentale*, ed infine (3) la fondamentale questione delle *relazioni bio-acustiche*, secondo la proposta teorica avanzata da Philip Tagg (per esempio in 1993).

3. 1. Musica ed emozioni

Secondo Kenneth Gourlay, la musica «è inseparabile da un più ampio canale affettivo, [...] di conseguenza è questo canale ad essere un interessante argomento di ricerca» (Gourlay 1984; pag. 35). Abbiamo già sottolineato alcuni problemi metodologici relativi all’affidabilità di queste ipotesi, ma non vi è dubbio che alcuni esempi che intendo riportare mostrano una convergenza piuttosto significativa tra esseri umani e altri animali, tanto da pensare molto realisticamente all’esistenza di omologie.

Prima di tutto, bisognerà render conto del numero e soprattutto della qualità delle emozioni che normalmente vengono messe in relazione con l’agire musicale, e – immediatamente dopo – sottolineare quali e quante di esse possano essere considerate universali:

La convinzione che la musica possa trasformare l’esperienza, elevare la coscienza, indurre all’estasi, o addirittura curare le malattie, è probabilmente una convinzione universale, e fa da stimolo a tantissimi eventi musicali. Per quanto esperienze come gli stati alterati di coscienza non siano esclusive della musica, non vi è dubbio che la musica sia un canale privilegiato a riguardo, forse per via della sua capacità di creare particolari relazioni tra le persone e della coordinazione fisica che è spesso richiesta nella performance. (Blacking 1977; pp. 14-6)

Alcuni studiosi hanno persino cercato di classificare tutte le emozioni universali legate all’esperienza musicale. Ellen Koskoff (1984; pag. 76) ne elenca non meno di diciannove:

Ilarità	Rabbia	Timore superstizioso
Esaltazione	Gioia	Vita in sé
Sesso	Attività fisica	Amore
Isteria	Fantasia	Avventura
Odio	Coraggio	Bassezza
Idealismo	Superbia	
Spiritualità	Disperazione	

Non mi sembra naturalmente il caso di entrare nel merito di ogni singolo tratto qui elencato, ma sono sicuro che a questo punto le lettrici e i lettori potranno farsi una loro idea in rapporto a quanto già si sa della vita emotiva animale, soprattutto da quando (e sia sempre benedetto quel giorno del 1976 in cui Donald Griffin pubblicò *The Question of Animal Awareness*) l’etologia cognitiva ha cominciato ad aggiornare una serie di nozioni di stampo cartesiano e/o comportamentista. Limitandoci a un paio di esempi, numerosi studiosi (compreso il sottoscritto) hanno descritto, nell’attività musicale non umana, la presenza di sensazioni gioiose e positive (incluse le manifestazioni più estreme, come l’euforia di certe esibizioni musico-coreutiche – si veda Martinelli 2010; pp. 202-213); una forte relazione tra il canto e sentimenti di amore/sesso/accoppiamento (o altre varianti di ciò “che move il sole e le altre stelle”); svariati casi di attività canore correlate alla competizione e alla lotta (dunque, rabbia, odio e coraggio sono le parole-chiave: si pensi ai temerari “inni” di difesa del territorio – Martinelli 2010; pp. 161-162), e così via.

3. I. I. Esperienza musicale come “piacere intrinseco”

Per quello che riguarda gli stati emozionali legati all’estetica, intesa come atto gratuito (si pensi, nell’elenco della Koskoff a parole come “la vita in sé”, o le stesse “gioia” ed “esaltazione”), ritengo sia giusto spendere qualche parola in più, essendo la qualità stessa dell’esperienza musicale spesso identificata come “piacere intrinseco” (e “inesprimibile”, come si cominciò a vociferare in età romantica). Per cominciare, giova riportare la seguente osservazione di William Thorpe:

[...] se un merlo canta bene e un suo cospecifico si avvicina al suo territorio, il cantante non canta con maggior vigore o maggiore musicalità, come se volesse intimidire l’intruso. Al contrario, il canto diventa approssimativo e disunito; le frasi rimangono incomplete e le pause si fanno più lunghe. È come se il merlo

debba attenersi alla forma del suo canto per poter “cantare bene” (bene rispetto ai nostri standard, naturalmente). Questo principio vale anche per contesti più ampi. Se si registra il canto di un singolo merlo, ogni giorno per tutta la stagione canora, troviamo sempre che all’inizio la canzone è piuttosto primitiva e semplice. Si percepiscono già molti dei motivi, ma ancora non c’è traccia di un’organizzazione decente [...]. A questo punto iniziale, la canzone è davvero solo funzionale; il merlo è in competizione con gli altri per il territorio e il partner. Solo più tardi, quando i bisogni biologici più pressanti sono stati soddisfatti, il canto comincia a guadagnare in sofisticatezza e organizzazione, arrivando molto vicina alla nostra idea di forma musicale (1972; pag. 175).

Se si parla di esperienza musicale, e ancor prima di esperienza “estetica” *tout court*, prima o poi salta fuori la questione dell’utilità o inutilità evolucionistica dell’estetica, almeno laddove non si consideri unicamente l’esperienza estetica umana. In un certo senso, in parecchi casi, si pensa proprio alla sostanziale indipendenza dell’attività estetica dalla mera biologia per delimitare un confine tra l’essere umano e gli altri animali. Ovvero, è opinione comune che l’essere umano sarebbe l’unico animale in grado di svolgere delle attività per il semplice gusto di svolgerle, e che l’arte, secondo il precetto dell’*Art pour l’art*, sia sostanzialmente la principale forma di attività auto-compensativa priva di ogni legame biologico e fisiologico. In questo senso, fa bene Charles Hartshorne a porsi il problema in questi termini:

Dire “estetico” significa dire “non o non direttamente utilitaristico”. Ma bisogna stare attenti a controbilanciare questa affermazione con quella, apparentemente contraddittoria, secondo cui un pattern inutile non sopravviverebbe ai cambiamenti evolutivi. (1973; pag. 53)

In realtà, questa affermazione può essere interpretata in due modi, solo apparentemente simili. Da un lato, infatti, l’atto estetico potrebbe essere interpretato come attività non strettamente utilitaria (ciò che sembra essere il senso attribuitogli da Hartshorne), dall’altro – ingannevolmente – se ne potrebbe trarre un’idea di assoluta inutilità, come se si trattasse di un soprammobile, piacevole, attraente e simpatico quanto si vuole, ma pur sempre un soprammobile. Naturalmente, in questa dicotomia, si scontrano due grosse scuole di pensiero, o meglio ancora due modi di concepire la vita. Ovvero: esiste l’inutile? Ha senso ciò che non serve? Si possono compiere atti o comportamenti senza un preciso legame con la propria esistenza? Nel tentativo di rispondere a questa domanda vanno così a contrapporsi coloro che sostengono l’assoluto legame tra qualsiasi essere vivente e la propria esistenza, finalizzando ogni comportamento, e coloro che riservano ad una parte di questi comportamenti – per così dire – il “beneficio della trascendenza”, ovvero di un’esistenza in sé e per sé.

La mia posizione è molto vicina alla prima ipotesi: ovvero, *tutto è utile, compreso l'inutile*. Niente, in Natura, è privo di significato: qualunque elemento, entità o comportamento può essere ricondotto a una funzione biologica, volendo con questa intendere qualcosa di molto più ampio e “nobile” (ma *non* religioso) di quanto non si pensi normalmente. Quello che distingue l'atto del nutrirsi dall'atto dell'ascoltare una sinfonia di Beethoven nell'orchestrazione di Von Karajan è solo ed esclusivamente una questione di livelli. Nutrirsi è qualcosa che senz'altro soddisfa un bisogno diretto e urgente, mentre un ascolto musicale selettivo sembra meno ovvio, in termini biologici. Eppure una funzione c'è sempre, se solo ci prendiamo la briga di *scavare* un pochino e cercarla, e se solo accettiamo l'idea che per funzione biologica, dobbiamo necessariamente intendere anche il benessere personale e sociale, la realizzazione individuale, etc., e non solo il benedetto e abusato tritico mangiare-dormire-riprodursi.

Quando si parla di animali non umani, si dice spesso che non ci sono evidenze per affermare l'esistenza di questo o quel tratto comportamentale, o di questa o quella supposta somiglianza col genere umano. Ebbene, analogamente, non c'è alcuna evidenza che qualunque comportamento umano o non umano abbia funzioni diverse da quelle biologiche, o meglio che non abbia proprio funzioni. Ogni fenomeno naturale in genere, e comportamentale in particolare, possiede un'intrinseca o estrinseca valenza biologica: non c'è niente di male nell'ammettere questo, e soprattutto – ricalcando una delle fondamentali ataviche paure teoriche dell'essere umano – niente di *riduttivo*. Con questo – si badi bene – non sto negando l'esistenza di alcune caratteristiche fondamentali (e appunto “inutili”) dell'attività estetica, come ad esempio il fatto che essa produca un piacere intrinseco: più semplicemente, la tesi è che tale piacere sia tutt'altro che slegato dalla biologia, e anzi rivesta un ruolo fondamentale, perché innegabilmente poche cose favoriscono la sopravvivenza di un individuo quanto il proprio benessere emotivo ed intellettuale. In effetti, questo è uno dei principali problemi di molti biologi indecisi, i quali – nell'apprezzabile impegno di sostenere la necessità biologica delle attività degli esseri viventi – finiscono con il trascurare alcuni pattern comportamentali solo perché farebbero fatica a dimostrarne razionalmente la funzionalità.

In ogni caso, Desmond Morris, nel suo saggio *The Biology of Art* aveva indicato l'autocompensazione come il primo principio biologico riconducibile all'attività pittorica. Nella citazione che segue si fa riferimento ai lavori di arte figurativa prodotti da scimpanzé, un argomento che affronteremo tra breve, per cui la nostra attenzione si focalizzerà ora solo sull'aspetto concettuale degli eventi descritti:

Tutti i disegni, a prescindere dal loro autore (giovane o adulto), sono motivati, totalmente o almeno in parte, da una componente autocompensativa. Altre motivazioni, sociali, materiali o altro, possono come non possono essere pre-

senti, ma se il disegno non è un premio in sé, allora il suo valore estetico ne risentirà. Si è discusso a lungo di questo aspetto, ma il fatto che questa componente sia messa in mostra così chiaramente dalle scimmie, conferma pienamente che si tratta di un punto basilare della questione.

Per testare questo aspetto, uno scimpanzé fu incoraggiato a disegnare con dei premi in cibo. Il risultato di questo esperimento fu alquanto rivelatore. La scimmia imparò presto ad associare l'attività grafica con il premio, e proprio per questo perse interesse nella qualità del proprio lavoro. Qualunque scarabocchio gli avrebbe garantito il premio: l'attenzione e la dedizione che egli esercitava in precedenza verso i propri disegni svanì completamente, e la peggior specie di arte commerciale ne prese il posto (1962; pag. 158-159).

A Morris, fa eco François Bernard Mâche, con analoghe considerazioni sulla musica:

Uomo e animale giocano, quando possono, con i suoni, e non c'è bisogno di cercare per entrambi delle motivazioni "serie". Ogni gioco si giustifica da sé e la musica, sotto altri aspetti, è un gioco che soddisfa una funzione biologica, sentita più o meno imperiosamente a seconda delle specie e dei diversi soggetti (1992; pag. 164).

3. 1. 2. Piacere musicale e "approvazione"

Volgendo l'attenzione sulla dimensione estetica della musica – legata cioè alla sua fruizione – una condotta piuttosto tipica di appropriazione, meritevole di cenno, è l'*approvazione*, soprattutto in ambito di corteggiamento, a cui può possibilmente far seguito una maggiore enfasi, da parte del corteggiatore, sul motivo gradito (ad esempio, insistendo sul ritornello, facendo un *bis*, o altro). La situazione è analoga in molte specie di uccelli, laddove il corteggiatore si trovi dinanzi alla femmina a eseguire la sua serenata. Il maschio, abile compositore, mostra il meglio di sé eseguendo un gran numero di variazioni del suo tema. Non appena ascolta quello che più gradisce, la femmina mostra la sua approvazione con un lieve fremito d'ali⁴. Preso atto del gradimento, il maschio comincia a lavorare sulla variazione in questione, arricchendola, ripetendola, ampliandola, o altro. Si può essere tentati di considerare un'interpretazione di questo tipo troppo antropomorfa, ma in realtà la singolare e costante coincidenza tra il fremito d'ali della femmina e il lavoro del maschio sul tema segnalato induce come minimo a pensare ad una "scelta" da parte della femmina.

⁴ Secondo Hart (1996; pag. 78), la cosa corrisponde abbastanza chiaramente a un'occhiata ammiccante.

3. 2. Musica e mente

È importante precisare che questo paragrafo non intende invadere il campo, già egregiamente esplorato da Nils Wallin (1991), della cosiddetta biomusicologia, e dunque non intende occuparsi degli aspetti più strettamente psico-fisiologici della relazione tra mente e musica (o, più correttamente, tra cervello e musica. Il concetto di mente in realtà ha molto più a che vedere con un’idea più generale di relazione, e non va considerato semplice sinonimo di “cervello”)⁵. La presenza di una mente musicale è qui indagata da un punto di vista fenomenologico, partendo da occorrenze che sembrano indicare – più o meno nettamente – l’esistenza di un ragionamento musicalmente finalizzato, cioè strutturato in modo tale da dare forma e organizzazione all’evento sonoro. In questo senso, vale la definizione di mente come entità capace di a) guidare il comportamento di un individuo dal suo interno, sulla base di progetti non necessariamente o direttamente connessi con l’ambiente esterno; e b) elaborare e rielaborare delle rappresentazioni (ovvero, tracce interne di uno stimolo esterno)⁶. Una mente musicale è dunque un’entità nella quale il progetto, il problema da affrontare è la musica, ovvero l’uso estetico della comunicazione sonora.

La questione è da più parti ritenuta universale nell’essere umano, e dunque vale la pena – ancora una volta – ricercare delle corrispondenze omologiche anche in altre specie. Per esempio, non si può ignorare il contributo di Charles Boilés (1984) che compila un’interessante lista delle cosiddette “universal forms of musical endeavour”⁷. Ovvero: determinata, programmatica, estemporanea e probabilistica. Molto interessanti sono le prime tre categorie:

Il comportamento programmatico è basato su una forma determinata e stabilita; non è la forma in se stessa ma una realizzazione di essa, e come tale essa è interpretativa. Norme o regole specifiche per generare l’organizzazione musicale in senso estemporaneo caratterizzano il comportamento immediato; queste regole possono essere enunciate in trattati teoretici o possono esistere in un codice tradizionale, comunicato da un musicista all’altro. In entrambi i casi, il comportamento immediato è conforme ad una grammatica musicale stabilita, e genera accettabili variazioni di “espressioni” considerate musicali (1984; 52-53).

⁵ La mente è una sorta di processore che gestisce le variabili coinvolte nella relazione tra un individuo e l’ambiente circostante (con tutto quello che ne viene compreso, incluso l’individuo stesso). In questo senso, non si deve pensare alla mente come a un organo, presente in qualche parte del corpo (appunto: non è sinonimo di cervello): piuttosto, per mente si intende un sistema di relazioni tra organi, neuroni e altro, che permette ad un individuo di gestire la complessità della realtà circostante.

⁶ Rimando all’eccellente Cimatti 1998 per maggiori dettagli.

⁷ Letteralmente, *forme universali di “sforzo”* [inteso come organizzazione] *musicale*.

Sorprende come gli estremi di queste tre forme organizzative coincidano perfettamente con le modalità adottate dagli altri animali. Si sa che in quasi tutti i casi essi comunicano e si tramandano i canti a livello interpersonale ed intergenerazionale secondo i dettami di una vera e propria tradizione orale, e sappiamo anche che quello che porta alle più o meno continue variazioni approntate da alcune specie è un comportamento *generativo immediato* che si avvale chiaramente di un codice dell'improvvisazione compositiva:

Questa affascinante categoria è caratterizzata da un comportamento generativo, ovvero dall'improvvisazione. Non esiste un programma prefissato perché il comportamento musicale è creato in tempo reale. Allo stesso tempo, non si tratta di un processo aleatorio, poiché esistono comunque principi e criteri di organizzazione che circoscrivono l'improvvisazione e la rendono culturalmente accettabile (1984; pag. 60).

Come non pensare, ad esempio, ai complicati canti delle megattere? È proprio a proposito di quest'ultima specie, e di queste ultime considerazioni, che il discorso può essere approfondito. Gli studiosi hanno speculato in tutti i modi possibili sulle funzioni strettamente biologiche, cioè *da bestie*, cioè poco mentalistiche, di questi canti così complessi e articolati, ed ogni volta, come in uno sfortunato gioco dell'oca, sono ritornati al punto di partenza, ad alcune inossidabili contraddizioni che non lasciano altre soluzioni che non quella che attesta, alle megattere come a tutti gli altri animali musicali, l'esistenza di una "mente musicale" (scevra, ovvero, dalle solite spiegazioni pre-cognitive legate al funzionamento dell'istinto o a dirette, non mediate, relazioni stimolo-risposta)⁸. Una soluzione che, ancora una volta, non esclude affatto le altre. Si prenda la musica umana e le canzoni d'amore in particolare: chi negherebbe che una canzone d'amore sia contemporaneamente un'espressione mentalistica, un gesto musicale e la manifestazione culturale di un corteggiamento (nonché una forma di retorica commerciale, a proposito della quale c'è da dubitare che tutti i *Ti amo* e i *Mi manchi* siano diretti realmente a qualcuno in particolare – ma questa è un'altra storia)?

E allora, procediamo per paragoni. Due uomini cantano *Love Me Tender*, uno mentre si sta radendo, da solo, in casa, e l'altro sotto il balcone della ragazza dei suoi sogni. Il primo non ottiene niente se non aver allietato qualche noioso minu-

⁸ Rimando a Martinelli 2009 e 2010 per uno studio più dettagliato sui canti delle megattere. Brevvissimamente, però, possiamo riassumere gli aspetti principali di questa complessità: "Le megattere sono manipolatori inveterati delle loro composizioni. Questo costituisce un'altra straordinaria somiglianza con gli esseri umani [...]. Le megattere apportano in continuazione variazioni ai loro canti, tanto che, dopo circa cinque anni cantano un motivo completamente nuovo e, a quanto sembra, non ritornano mai all'originale" (Payne 1996; pag. 156).

to; il secondo, se tutto va bene, poco dopo la serenata, è su, a casa della ragazza. Contemporaneamente, due megattere cantano la loro canzone. La prima termina la sessione e magari riemerge e si esibisce in qualcuno dei suoi tuffi (come è stato osservato varie volte); la seconda invece viene avvicinata da una femmina, e la storia finisce nello stesso modo del trovatore umano.

Secondo paragone. Un cantautore dilettante scrive una canzone d’amore con un testo che rivela la sua gelosia minacciosa nei confronti dei suoi rivali. Egli la esegue in più di un’occasione, ma non è credibile pensare che ogni volta egli riesca ad offendere un avversario tanto da farne scaturire una rissa: si tratta ovvero di una rivalità “retorica” e “ritualizzata”, come può esserla quella rappresentata in una canzone come *The Girl is Mine* di Michael Jackson e Paul McCartney. Tuttavia, se il testo di questo cantautore umano è veramente esplicito e se, come si suol dire, “se l’è andata a cercare”, nulla impedisce che in un paio di occasioni sia scappato qualche cazzotto. Analogamente, considerando la copiosa quantità di tempo che le balene dedicano ai loro canti – ore ed ore – in un solo giorno, e con vari maschi che, attraverso il canto, competono per la stessa femmina, è sicuramente lecito aspettarsi che periodicamente avvengano delle risse, se il livello di aggressività testuale è paragonabile a quello del nostro ansioso cantautore. O le balene sono più *umane* degli uomini?

Terzo paragone. Un bambino armeggia con uno strumento, un gruppo *jazz* improvvisa su *Night and Day*, e un compositore prova e riprova un nuovo tema, di volta in volta migliorandolo. Ecco tre situazioni musicali umane nelle quali termini come *creatività, gioco, mente, sviluppo, manipolazione* e *sensu estetico* appaiono come ingredienti irrinunciabili; e nelle quali le parole *corteggiamento, accoppiamento, gelosia, aggressività* e *possesso* acquistano un senso solamente, e non necessariamente, a livelli molto successivi. Lo stesso dicasi dei canti delle megattere, notoriamente eseguiti in continua evoluzione, con modifiche e abbellimenti progressivi.

La morale è che i canti delle megattere possono sicuramente essere connessi alla sessualità e alla competizione, ma la forma attraverso la quale essi vengono articolati rivela un’indubbia attitudine estetica, un’intenzione di tipo artistico, e un gusto innato per il gioco. In due parole, una mente musicale. A costo di sembrare semplicistico, mi preme molto insistere su questo tipo di analisi comparata per esempi, perché si tratta di un’operazione utile e, al tempo stesso, fortemente sottovalutata, probabilmente nel costante terrore di apparire antropomorfici (apparentemente “il peccato originale” di chiunque si occupi di animali non umani).

3.3 Relazioni bio-acustiche

Secondo Dane Harwood, «gli esseri umani costruiscono pattern cognitivi significativi a partire dalle informazioni che traggono dall'ambiente circostante. Tali pattern formano la base di complesse strutture mentali immagazzinate nella memoria» (Harwood 1976; pag. 529). Queste strutture sono, a partire dalle riflessioni di Philip Tagg (1993; pag. 54-85, mutuo da vari punti di questo testo per la seguente lista), definibili relazioni bio-acustiche, e sono presenti tra:

1. [a] tempo musicale e [b] battito cardiaco, ritmo respiratorio, andatura, corsa, o altri movimenti fisici basilari. Come dire che, musicalmente parlando, non si può “dormire in fretta”, “correre stando fermi”, eccetera;

2. [a] volume e timbro musicali e [b] altre forme di attività fisica. Ovvero, non si può musicalmente “accarezzare” percuotendo violentemente uno strumento, non si può urlare una ninna-nanna, non si possono creare metafore belliche o venatorie con frasi delicate e in legato, e via dicendo. O meglio, si può, ma tratti del genere non sono più definibili “universali”;

3. [a] durata e volume dei toni e [b] ambiente acustico. Ovvero, ad esempio, toni brevi e bassi di volume sono indistinguibili se l'ambiente è molto riverberato, così come suoni lunghi ed elevati in volume sono difficili da produrre se di riverbero non ce n'è manco un po'. Tanta effettistica artificiale, soprattutto nella *popular music*, ha proprio questo scopo: creare l'ambiente acustico adatto;

4. [a] durata delle frasi musicali e [b] capacità respiratorie. Poca gente può cantare e soffiare (o inspirare) allo stesso tempo. Si canta finché il fiato lo consente. Per questo l'essere umano ha sviluppato una relazione bio-acustica che rende le sue frasi musicali di durata compresa tra i due e i dieci secondi. Dopo questi, in un modo o nell'altro, va messa una pausa.

Se prendiamo tutto questo per vero, e l'esperienza musicale umana sembra volgere in tale direzione, non è arduo pensare che l'attività musicale degli altri animali sia un riflesso dell'*umwelt* biologico-sonoro nel quale ciascuno di essi vive ed opera, e che dunque contenga alcuni caratteri non riscontrabili nell'essere umano, se non per vie del tutto traverse ed occasionali. Si prenda, ancora una volta, il caso delle megattere:

1. La *velocità*. La vita umana odierna si svolge su andature estremamente differenziate, tali da impedire l'identificazione di un *ritmo sociale* unico, che possa influenzare univocamente la successione e la densità degli eventi sonori. Se si dovesse scegliere un termine per definire la qualità agogica delle musiche

umane, non si potrebbe che parlare di “varietà”. Per quanto riguarda le balene, invece, si consideri questa osservazione di Payne: «Il tempo è maestoso e largo, e a me sembra al passo con il lento respiro delle onde dell’oceano. È forse il ritmo più familiare alle balene, dal momento che in sua compagnia vivono, delicatamente cullate. Per l’intera durata della loro esistenza lo seguono, su e giù. Durante le tempeste le onde sono più alte, ma il pulsare dei canti persiste; non mi sorprenderei se le onde dell’oceano ne determinassero l’andatura» (Payne 1996; pag. 153). Ripulita dalle sfumature poetiche (che possono far pensare a una riflessione non troppo scientifica – o, ancora una volta, colpevole di famigerato antropomorfismo), questa osservazione ci parla proprio di una fondamentale relazione bio-acustica, nel senso inteso da Tagg;

2. *L’eco*. È alquanto improbabile che le balene non siano consapevoli del robusto *feedback* con cui l’ambiente subacqueo decora i loro suoni. Da numerose registrazioni emerge piuttosto nitidamente il piacere di lanciare un vocalizzo veloce e perentorio, e di *aspettare per sentire quello che succede*, ovvero di interagire con l’eco, rendendola parte integrante della canzone. Questa caratteristica l’essere umano l’ha riprodotta artificialmente, ma è difficile credere che gli sia innata, nel senso che non risultano popoli che utilizzino i rimbalzi di un’eco per articolare un canto. Tra l’altro, non va escluso che tutta la moderna effettistica della musica pop e rock sia in parte debitrice della scoperta di Payne e McVay (1971), i primi a riferirsi alle vocalizzazioni delle megattere nei termini di “canti”. Non è un caso che l’esplosione dell’utilizzo dei *flanger*, dei *chorus* e dei *delay* sia avvenuta proprio negli anni ’70. Ne dà conferma Murray Schafer, quando dice che «questi canti hanno fatto anche riscoprire a molti, che avevano dimenticato come i pesci siano i nostri antenati⁹, le volte piene di echi delle profondità dell’oceano. E hanno ribadito il legame esistente tra la chitarra e l’elettronica della musica popolare, con i suoi effetti di feedback e di echi multipli dell’acustica sottomarina» (Schafer, 1985: 60);

3. *La ciclicità*. Una sessione si compone di più ripetizioni (variate) dello stesso canto. Negli esseri umani questa caratteristica è abbastanza rara: è semmai più facile assistere ad un gran numero di ripetizioni di un tema all’interno della medesima canzone. Il termine inglese *whale* deriva etimologicamente da *wheel*, cioè “ruota”. L’idea di Payne è che la circolarità dei canti sia il riflesso di una condizione estesa a tutta l’esistenza di una balena:

Gran parte della vita dei cetacei è ciclica, o circolare, o cicloidale. Un balenotto che viene alla luce dentro un’onda lunga percepisce un moto circolare. Più

⁹ È probabile che con la parola “pesci” Murray Schafer intenda riferirsi alle creature marine in generale. Difficile pensare che egli non sappia che le balene sono mammiferi!

grande l'onda, più grande (e lenta) la traiettoria circolare che l'intero corpo del cetaceo segue passivamente. [...] le rotte migratorie di molte specie [...] sembrano percorsi curvi più che semplici oscillazioni avanti e indietro lungo una linea diritta. Da sott'acqua una balena vede il cielo sopra la propria testa attraverso una "finestra" circolare, di cui si trova invariabilmente al centro: la luce che proviene dall'alto forma infatti una specie di aureola che non si sposta [...]. Anche per le balene, come per tutti gli esseri viventi, c'è il ritmo giornaliero della luce e dell'oscurità, l'alternanza stagionale di caldo e freddo, il ciclo lunare che influenza le maree e si sovrappone a quello marino annuale. Se a questo si aggiungono le canzoni senza fine delle megattere [...] che si ripetono in "cerchio", il movimento del mare, le visite dei cetacei in profondità e il ritorno in superficie, le migrazioni annuali (e circolari)... si vede che gran parte della vita delle balene si svolge in qualche modo lungo un cerchio che si chiude e si completa. (Payne 1996; pag. 19)

Va aggiunto anche il fatto che gli stessi effetti acustici dell'ambiente sottomarino conferiscono un'ideale circolarità al suono, in quanto rendono l'onda sonora più smussata e arrotondata. Nei *soundcheck* dei concerti rock, ad esempio, il chitarrista che desidera flangiare il proprio strumento chiede al tecnico un suono più *acquatico e rotondo*;

4. *La durata delle sessioni.* O, più in generale, il tempo relativo dedicato ai canti. Non si conoscono civiltà umane che occupino così tanta parte della propria giornata, e con così tanta costanza, in attività canore (ricordo che il record fissato da una megattera è di 22 ore di canto senza pausa. Mi sa che hanno fatto meglio solo Elio e le Storie Tese, che una volta entrarono nel Guinness dei Primati per aver suonato un giorno intero senza sosta);

5. *Il numero dei suoni utilizzati.* Con intervalli sensibilmente inferiori al semitono, le balene percorrono scale con un numero di gradi ben più copioso di quelle umane. Si può ipotizzare che, per loro, ognuno di questi suoni costituisca un'unità significativa, visto che la manipolazione delle frasi può far leva anche sulle "stonature" (al nostro orecchio), e la megattera stessa possa manifestare gradimento per l'intervallo, conservandolo nelle successive modifiche.

A questi caratteri andrebbe ovviamente aggiunta la costante attitudine a manipolare il materiale sonoro, che nell'essere umano è diffusa ma non normativa; ma per questo devo nuovamente rimandare ad altre mie analisi più dettagliate (2009; pp. 145-152 o 2010; pp. 180-190).

Ora, cosa c'è di *universale* in tutto questo, dato che questa lista si è occupata interamente di cosa *distingue* la megattera dall'essere umano in quanto a relazioni

bio-acustiche? Va nuovamente ricordato che l’interesse reale non risiede nel tentativo di trovare delle perfette coincidenze nei singoli tratti, quanto di evidenziare la comunanza nelle pratiche. Il contesto sonoro-ambientale umano è evidentemente differente da quello delle megattere: sarà perciò altrettanto chiaro che i meccanismi sonori bioacustici approntati dalle due diverse specie presentino numerose divergenze. Il punto è che in entrambi i casi vengono a crearsi le medesime tipologie relazionali tra musica e ambiente, tipologie che, d’accordo con Tagg, vanno ritenute di fatto universali.

4. Conclusioni

Occuparsi di “esperienza musicale” è faccenda piuttosto delicata, che richiede la cautela metodologica tipica di chi deve affrontare la sfera del “soggettivo” di un individuo evidentemente “altro”. E, nel nostro caso, non si tratta di un altro sociale, culturale o persino antropologico: peggio, si tratta di un *altro zoologico*, con tutte le implicazioni e le “distanze” del caso. Allo stesso tempo, è proprio questa indagine della soggettività a costituire uno dei nodi fondamentali di qualunque approccio biocentrico allo studio delle specie non umane. È fondamentale superare alcune concezioni antropocentriche del Regno Animale e delle relative manifestazioni etologiche. Esiste un tipo di antropocentrismo, che altrove ho chiamato *di default* (Martinelli 2009; pp. 19-21), che è inevitabile: noi siamo esseri umani, e come tali guardiamo il mondo. Con occhi che ci permettono di cogliere certe distanze, orecchie che ci permettono di cogliere certe frequenze, e così via. Non possiamo – se non in porzioni limitate – osservare una mangusta e pretendere di poterla osservare così come la osserva un cormorano (se la osserva, e se gliene importa qualcosa). Ma non c’è niente di male in questo, e soprattutto questa unilateralità non è imprescindibile a tutti i livelli. Ovvero, non deve farci pensare che ogni forma di osservazione del Regno Animale sia impossibile se non antropocentricamente.

Sono, per principio e per prassi, sospettoso verso qualunque affermazione che ponga in relazione una categoria con una sua sotto-categoria, come se fossero due entità distinte e per giunta equiparabili. Un’affermazione come “la Corea del Sud, diversamente dall’Asia, possiede una nazionale di pallavolo” mi sembra un po’ stupida: eppure è quello che facciamo sempre parlando di “uomo e animali”, come se quello che diciamo a proposito di – chessò – una carpa, sia automaticamente applicabile a un elefante e a una libellula (il famigerato “*outgroup homogeneity effect*” studiato nelle ricerche su stereotipi e pregiudizi!). Approdare a una visione biocentrica di un qualunque fenomeno può essere una soluzione più ragionevole, soprattutto perché ci permette – pur con dovuti ed evidenti limiti – di vaglia-

re a fondo l'ipotesi zoomusicologica. Certo, il canto di un merlo può sembrarci musica, ma è musica? Ovvero, corrisponde, per il merlo, a un'esperienza musicale (posto, naturalmente, che il merlo stesso potrebbe chiamarla in un altro modo o più probabilmente non chiamarla affatto, e semplicemente avere una proiezione cognitiva di più o meno quella che noi chiamiamo "esperienza musicale")? Gli etnomusicologi – lo dicevamo in precedenza a proposito dei termini *etic* ed *emic* – hanno già familiarità con questo problema: l'ambizione è che anche la zoomusicologia possa tentare la strada *emic*.

Per far questo si deve entrare in almeno quattro ordini di idee:

1. Concepire il biocentrismo come *pluralismo teorico*, con chiaro riferimento alla teoria dell'*Umwelt* di Jakob Von Uexküll (1967). Ogni animale (talvolta persino all'interno della stessa specie) condivide lo stesso ambiente, ma non lo stesso *Umwelt*, ovvero non condividono lo stesso contesto fenomenico soggettivo. L'animale *a*, in relazione alla sua costituzione fisica, alle sue possibilità sensoriali, alla sua esperienza, a ciò che è *necessario*, *interessante* per la sua esperienza, percepisce, interpreta e qualifica l'ambiente circostante in un modo del tutto diverso dall'animale *b*, il quale a sua volta ha una determinata costituzione fisica, delle determinate possibilità percettive etc. In altre parole, pur avendo a disposizione lo stesso ambiente, *a* e *b* stabiliscono con esso una differente relazione. *A* e *b* vedono la stessa cosa come differenti oggetti¹⁰. La teoria dell'*Umwelt* consente un passo in avanti importante, in quanto costituisce il superamento dell'idea di discontinuità, per definizione in idiosincrasia con la ricerca zoomusicologica ("gli esseri umani sono gli unici animali musicali"), e diventa un importante complemento del gradualismo (ovvero, quell'idea connessa, anche se non sempre fedelmente, alle teorie evoluzionistiche di Darwin). La zoomusicologia difende con forza la tesi della transpecificità della musica e di molti suoi elementi, ma anche della specie-specificità di una serie di sue caratteristiche. In altre parole, partendo dall'assunto gradualista che la musica possieda una base comune a molte o a tutte le specie

¹⁰ Più in dettaglio, Uexküll considera l'*Umwelt* come il risultato di due elementi principali: il *Merkwelt*, ovvero la specifica area di percezione di un organismo, e il *Wirkwelt*, ovvero l'ambito di effettiva interazione, l'area operativa dell'organismo stesso. Fattori percettivi e operativi assieme contribuiscono a formare uno specifico *Umwelt* che è unico per ogni specie, e – ragionando per livelli, e stabilendo alcune proporzioni – per ogni comunità, individuo, classe, famiglia e via dicendo. Per meglio chiarirsi, si consideri una specie di circolo. Sulla sinistra è situato l'organismo, diciamo una lucertola, nel bel mezzo di un processo di semiosi, nel quale essa svolge il ruolo di "recettore di significato". L'ambiente da cui è circondato 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 organi – tipo le zampe, la bocca – che "influiscono" sull'ambiente, piuttosto che riceverlo. L'ambiente funge dunque da 'portatore di significato', poiché indirizza alla lucertola dei messaggi sia recettivi che operativi.

(perlomeno a quelle provviste di mezzi vocali per la comunicazione), con la teoria dell’*Umwelt* comprendiamo ancora meglio che l’evoluzione non va interpretata come un blocco monolitico che si sviluppa in un unico modo, e che – di conseguenza – prevede un maggiore o minore sviluppo nell’ambito di un confronto interspecifico. Per questi motivi, ritengo che l’atteggiamento più consono alla zoomusicologia debba essere necessariamente pluralistico. Inoltre, se si interpreta il processo musicale come un naturale processo di semiosi tra organismo e ambiente, ecco che nitidamente si ha conferma di un principio fondamentale dell’agire musicale: la musica è sempre e continuamente il risultato di un’interazione tra un soggetto ed un oggetto, tra una struttura ed una controstruttura, 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 musicale, in quanto non si porrebbe in essere se il soggetto contemporaneamente non subisse e non esercitasse influenza su di esso.

2. Intendere il biocentrismo anche come riconoscimento di un valore intrinseco 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 antropocentrista 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) (Bartolommei 1995; pp. 43-44).

3. Se è vero che non si può al 100% essere *emic* 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, l’*Umwelt* della specie in questione, anche a livello speculativo;

4. Biocentrismo significa anche concentrarsi su tutti quegli aspetti psico-fisiologici condivisi con gli altri animali. Per dirne uno, i meccanismi sottostanti ai processi emotivi, nonché la loro stessa esistenza, sono transpecificamente omologhi. Lo stesso dicasi per molti degli “universalì” che ho discusso in questa sede.

Sono questi quattro punti (in particolare gli ultimi due) che fungono da sottobosco delle riflessioni espresse in questo saggio, inclusi certi paragoni che – come avvertivo – possono essere apparsi un po' semplicistici. Avvicinarsi alla soggettività dell'esperienza musicale con cautela è senza dubbio un atteggiamento saggio: l'importante è disporre sul tavolo *tutte* le carte a disposizione, e – soprattutto – rinunciare a quei timori metodologici che in realtà non sono altro che una malcelata manifestazione di quell'innato specismo che anima molta della nostra ricerca sugli animali non umani.

Letteratura

- André M., Kamminga C. (2000), "Rhythmic dimension in the echolocation click trains of sperm whales", in *Journal of the Marine Biological Association of the United Kingdom*, 82.
- Bartolommei S. (1995), *Etica e natura*, Laterza, Bari-Roma.
- Blacking J. (1977), "Can musical universals be heard?", in *The World of Music*, 19,1-2.
- Bouvet J.F. (2000), *La stratégie du caméléon. De la simulation dans le monde vivant*, Edition du Seuil, Paris.
- Bouvet J.F. (1987), *A Common-Sense View of All Music*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Boilés C. (1984), "Universals of musical behaviour: A taxonomic approach", in *The World of Music*, 31, 2.
- Cimatti F. (1998), *Mente e linguaggio negli animali*, Carrocci, Roma.
- Delalande F. (1991), *Le condotte musicali*, CLUEB, Bologna.
- Gourlay K. A. (1984), "The Non-Universality of Music and the Universality of Non-Music", in *The World of Music*, 31, 2.
- Griffin D. (1976), *The Question of Animal Awareness*, Rockefeller University Press, New York.
- Hart S. (1998), *Il linguaggio degli animali*, Mondadori, Milano.
- Hartshorne C. (1973), *Born to Sing. An Interpretation and World Survey of Bird Song*, Indiana University Press, Bloomington.
- Harwood D.L. (1976), "Universals in Music: A Perspective from Cognitive Psychology", in *Ethnomusicology*, 10, 3.
- Koskoff E. (1984), "Thoughts on universals in music", in *The World of Music*, 31, 2.
- Mâche F.B. (1992), *Musica, mito, natura*, Cappelli, Bologna.
- Martinelli D. (2002), *How Musical is a Whale? Towards a Theory of Zoömusicology*, ISI, Helsinki-Imatra.
- Martinelli D. (2009), *Of Birds, Whales and Other Musicians*, University of Scranton Press, Scranton.
- Martinelli D. (2010), *Quando la musica è bestiale per davvero*, Aracne, Roma.
- Meyer L.B. (1971), "Universalism and Relativism in the Study of Ethnic Music", in McAllester D.P. (a cura di), *Readings in Ethnomusicology*, Johnson Reprint Corporation, New York and London.
- Morris D. (1962), *The Biology of Art*, Methuen, London.
- Nattiez J.J. (1977), "Under what Conditions can one Speak of the Universality of Music?", in *World of Music*, 19, 1/2.

- Nketia J.H.K. (1984), “Universal Perspectives in Wthnomusicology”, in *The World of Music*, 31, 2.
- Payne, R.N. (1996), *La vita segreta delle balene*, Mondadori, Milano.
- Payne R.N., McVay S. (1971), “Songs of humpback whales”, in *Science*, 173.
- Rothenberg D. (2006), *Perché gli uccelli cantano?*, Ponte delle Grazie, Milano.
- Schafer R. M. (1976), *The Tuning of the World*, Knopf, New York.
- Stefani G. (1985), *Competenza musicale e cultura della pace*, CLUEB, Bologna.
- Tagg P. (1993), “Universal Music and the Case of Death”, in *Critical Quarterly*, 35, 2.
- Thorpe W.H. (1972), “Vocal Communication in Birds”, in Hinde R.A. (a cura di), *Non-verbal Communication*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Uexküll J. (1967), *Ambiente e comportamento*, Il Saggiatore, Milano.
- Wallin N. (1991), *Biomusicology*, Pendragon, Stuyvesant.

Zooantropologia della devianza

Quadro generale e aspetti critici della realtà italiana

di *Francesca Sorcinelli, Rossano Tozzi, Roberto Monaco, Cinzia Mammoliti, Alessandra Zaccherini*

Link Italia [www.link-italia.net]

Introduzione

Dagli anni '60 in poi sono state effettuate numerose ricerche internazionali per studiare la correlazione – LINK (Arcow 2008; Phillips 2014) – tra crudeltà su animali e violenza interpersonale. Tali ricerche, compiute principalmente negli USA in ambiti disciplinari quali psicologia, psichiatria, criminologia, vittimologia, hanno dimostrato che la crudeltà su animali, soprattutto se condotta da minori, deve essere interpretata come (Ascione, Weber & Wood 1977; Hutton 1981; Ascione 2001; AAVV 2011):

1. sintomo di una potenziale situazione esistenziale patogena – incuria, discoria, abusi psicologici, fisici, sessuali o tutte queste forme di violenza insieme – ;
2. fenomeno predittivo di contemporanei o successivi comportamenti devianti o criminali quali aggressioni alle persone e distruzione di proprietà – utilizzando spesso il fuoco – furti caratterizzati dalla presenza di una vittima – borseggio, estorsione, rapina a mano armata – rapimento, violenza sessuale, assalto con particolare riguardo al fenomeno degli Spree Killer, omicidio con particolare riguardo al fenomeno dei Serial Killer.

Presentare il maltrattamento di animali come sintomo di una situazione esistenziale patogena e grave indicatore di pericolosità sociale, intendendo con tale espressione la probabilità o mera possibilità che un soggetto che ha commesso il reato di maltrattamento o uccisione di animali, realizzi in futuro o sia già implicato in altri comportamenti previsti dalla legge come reati, non significa prospettare l'intuizione illuminata di una particolare scuola di pensiero poiché essa ha già ottenuto il massimo riconoscimento istituzionale dal FBI (Ressler, Burgess, Douglas 1988; Lockwood & Chuerc 1996), dal Dipartimento di Giustizia Minore e Prevenzione della Violenza USA (OJJDP 2001), dall'Associazione Psichiatri Americani (APA 1987), da Scotland Yard, dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (WHO 1996). Sebbene l'Italia faccia capo alle linee guida dell'OMS per le modalità operative dei professionisti in ambito psicoforense, socio-educativo e

sanitario, essendo il maltrattamento di animali un reato minore, tale riferimento risulta essere gravemente disatteso. Nel 2009 nasce il *Progetto LINK-ITALIA* che nel 2011 confluisce nelle attività dell'omonima associazione di promozione sociale, con l'obiettivo di sviluppare nel nostro paese, una nuova branca della zooantropologia definita *zooantropologia della devianza* (Sorcinelli 2012), introducendo la zooantropologia nel panorama delle scienze criminologiche e investigative. Se la cultura criminologica *tradizionale* contempla il maltrattamento di animali quale parte integrante della violenza interpersonale e del crimine, inserendo la crudeltà su animali nel profilo del serial e spree killer, del sex offender, dello stalker, dell'antisociale ecc., l'approccio zooantropologico, ritenendo che non sia possibile comprendere l'essere umano nelle sue caratteristiche ontogenetiche e culturali prescindendo dal contributo referenziale offerto dall'alterità non umana, approfondisce, integra e sintetizza la dimensione tradizionale, tramite l'analisi delle tipologie relazionali ed interattive fra umano e alterità animale delineando il *Profilo Zooantropologico Comportamentale del Maltrattatore e/o Assassino di Animali*, introducendo in ambito investigativo il *Manuale di Classificazione del Crimine su Animali e l'Indagine e Autopsia Zooantropologica* (Sorcinelli 2012), proponendo la *diagnostica zooantropologica* come integrante le tecniche complesse multidisciplinari utilizzate nella *prognosi criminale* e la *zooantropologia didattica e assistenziale* fra gli *interventi* e le *coterapie principali* di prevenzione e trattamento della devianza, antisocialità e criminalità.

L'animale, infatti, così come può fare da sponda per esemplificare o rendere più evidenti le caratteristiche stesse dell'umanità, dall'altra può diventare capro espiatorio e porto franco di ogni operazione o comportamento sciolto da vincoli etici. È il caso di tutte quelle interazioni espresse in sentimenti e comportamenti nei confronti degli animali a sfondo maltrattante e sadico. La *zooantropologia della devianza* è quell'ambito scientifico della zooantropologia che entra nel dettaglio dei diversi tipi di maltrattamenti e sevizie agli animali, specializzandosi nello studio delle implicazioni *zooantropopsicosociali* di tali devianze, allo scopo di rendere sempre più evidente le caratteristiche del maltrattamento animale, nonché attraverso lo studio del LINK, allo scopo di rendere sempre più evidenti le caratteristiche del crimine e della devianza in genere utilizzando i contributi di discipline quali l'ecopsicologia, l'ecopedagogia, la psicologia evoluzionistica, l'etologia, la pedagogia e sociologia della devianza, la criminologia, la vittimologia, la psichiatria, la psicologia criminale, le scienze investigative e la veterinaria forense, attraverso un approccio scientifico e metaforico. I dati presenti in letteratura (Felthous 1980; Keller & Felthous 1985) e nei database americani (AA.VV. 2011; 2011*b*) sembrano indicare che i minori che inferiscono su animali picchiano, accoltellano o scagliano in aria gatti mentre gli adulti commettono più facilmente abusi su cani, principalmente sparandogli.

Negli Stati Uniti questi risultati sono da tempo oggetto di studio al fine di agevolare l'operato delle forze dell'ordine (AA.VV. 2009; 2010; 2011; 2011c) e delle strutture di assistenza alle vittime (AA.VV. 1997; Ascione 2003). Per creare *ex novo* la nuova branca della zooantropologia, la *zooantropologia della devianza*, è stato strutturato un progetto in più fasi atto ad applicare per la prima volta in Italia in ambito criminologico metodi di analisi multivariata:

1. Analisi del problema: LINK-ITALIA (APS);
2. Elaborazione del disegno sperimentale;
3. Risultati;
4. Confronto con altri studi e validazione dei risultati ottenuti.

1. Analisi del problema: LINK-ITALIA (APS)

Nella *International Classification of Mental and Behavioural Disorders* (ICD-10, 1996) della *World Health Organization* e nel *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM-III-R 1987) dell'*American Psychiatric Association* è stata inserita la crudeltà fisica su animali tra i sintomi del Disturbo della Condotta. Questo disturbo, che viene generalmente diagnosticato per la prima volta nell'infanzia o nell'adolescenza, è descritto nel DSM-IV-TR come: «un modello ripetitivo e persistente di comportamento in cui i diritti fondamentali degli altri o le principali norme o regole sociali appropriate ad una determinata età vengono violati» (APA 1994).

I problemi della condotta rappresentano un complesso set di sintomi, aventi un range di effetti negativi in molte aree, inclusi lo sviluppo del bambino, il funzionamento familiare, le relazioni con i pari e l'apprendimento. Inoltre, hanno anche un costo materiale nel sistema sanitario e di giustizia. A tal proposito, si evidenzia che esiste una grande sovrapposizione tra i sintomi del Disturbo della Condotta – DC – e la tipologia di comportamenti usata per definire i giovani criminali gravemente violenti, d'altra parte i comportamenti sintomatici più importanti assumono la forma di vere e proprie aggressioni perpetrate a danno di persone o animali, che nei casi più gravi si traducono in episodi di stupro, violenza e omicidio, accompagnate da una particolare riduzione del senso di colpa sensibile. A tal proposito, dato l'interesse di identificare precocemente il minore a rischio di diventare criminale violento, occorre tener presente che la crudeltà verso gli animali può essere uno dei primi fra i sintomi del DC che si manifesta nei primi anni di vita di alcuni bambini. Frick e colleghi (1993), hanno rilevato che secondo quanto riferito dai genitori sull'emergere dei sintomi del DC nei loro figli, sei anni e mezzo sia l'età media in cui inizia il fenomeno di incrudelire su un animale, prima del bullismo, della violenza contro le persone, del vandali-

smo o dell'appiccare incendi. Il peso di questo tipo di disturbi nel bambino grava sul suo presente, ma influenza inevitabilmente anche il suo futuro, interferendo con la crescita emotiva, psicologica, relazionale e morale tanto che il significato evolutivo di tale sindrome è che essa in età adulta può trasformarsi in Disturbo Antisociale di Personalità caratterizzato da violazione dei diritti degli altri, che si manifesta fin dall'età di 15 anni. I soggetti appartenenti a questa categoria presentano una marcata difficoltà a conformarsi alle norme sociali attraverso la messa in atto di un comportamento legale; compiono atti suscettibili di arresto quali distruggere le proprietà, molestare gli altri, incrudelire su animali, rubare o svolgere attività illegali (Gullone 2011). I comportamenti antisociali hanno un effetto dirompente non solo a livello individuale ma anche a livello sociale (Dishion, French, Patterson 1995). L'insieme dei comportamenti antisociali è uno dei principali problemi sanitari mondiali con oltre 1,6 milioni di vite perse ogni anno e un numero incalcolabile di feriti (Krug, Dahlberg, Mercy, Zwi, Lozano 2002). Sebbene il Disturbo Antisociale di Personalità vada distinto dal comportamento criminale intrapreso da adulti solo per guadagno personale e non accompagnato dalle caratteristiche personologiche del disturbo stesso, la crudeltà su animali nell'infanzia e adolescenza rimane un tratto comune a entrambi gli ambiti.

L'Italia fa capo alle linee guida dell'OMS per le modalità operative dei propri professionisti in ambito psicosociale, socio-educativo e sanitario. Del resto prima che la crudeltà su animali fosse inserita nel DC un clinico, un educatore professionale, assistente sociale, appartenente alle forze dell'ordine, relativamente alla domanda: «questo paziente/utente/autore di reato è mai stato violento con un animale?», avrebbe potuto decidere se porsela oppure no esclusivamente in base al proprio giudizio personale. Ora è evidente che la decisione sia d'obbligo e su giudizio istituzionale. D'altra parte, è altrettanto evidente che in Italia tale obbligo venga estremamente sottovalutato o nemmeno preso in considerazione, in pratica gravemente disatteso. I maltrattamenti di animali, infatti, pur essendo contemplati nell'ordinamento giuridico penale non vengono né catalogati né classificati nelle raccolte dati ministeriali facendo perdere di conseguenza la percezione delle implicazioni di crudeltà sulle vittime animali e delle implicazioni sociali di cui sono portatrici. Proprio quelle implicazioni che indirizzano e danno forma alle politiche criminali. Impostare un'indagine di politica criminale significa ritenere possibile l'individuazione delle principali cause del delitto. Ma questo è realizzabile solo se si conoscono i fattori che lo determinano. Su questo fronte si estrinseca l'importanza del lavoro congiunto fra Corpo Forestale dello Stato e LINK-ITALIA nella definizione di raccolte dati ed interpretazioni dell'andamento criminale che contemplino il LINK.

2. Elaborazione del disegno sperimentale

2.1. Preparazione del questionario per la raccolta dati diviso in tre settori

2.1.1. Il primo settore fornisce informazioni su chi compila il questionario; nella ricerca in corso, i dati raccolti dai media vengono utilizzati quando la precisione con cui viene riportata una notizia sembra presupporre un sufficiente approfondimento da parte del giornalista. Al momento sono stati raccolti 364 Casi Link intendendo i casi di maltrattamento di animali in cui:

1. il maltrattatore ha compiuto o commette contemporaneamente anche altri atti devianti o criminali;
2. il maltrattamento di animali è parte integrante di un altro crimine – stalking, atti persecutori, atti intimidatori di stampo malavitoso, violenza domestica, violenza sessuale, riti satanici, suicidi, omicidi etc – ;
3. il maltrattatore è un minorenne coinvolto o meno in altre forme di devianza o comportamento criminale;
4. il maltrattamento di animali è avvenuto al cospetto di un minore.

Di questi sono 198 i casi di cui si conoscevano tutte le variabili e la cui fonte garantiva la necessaria affidabilità. I dati provengono per il 41% dallo Staff LINK-ITALIA, per il 21% dai mass media, per il 26% da partner esterni al LINK-ITALIA e per il 12% dal questionario on line non ancora pubblicizzato ma che ha comunque permesso la raccolta di una piccola percentuale di segnalazioni.

2.1.2. Il secondo settore è composto da diverse sezioni in funzione della specifica ricerca in corso e viene adattato volta per volta a chi compila le schede e raccoglie i dati – esiste una sezione per comunità di accoglienza donne, una per le forze dell'ordine, una specifica per le ricerche presso le carceri, etc. – per quantificare il fenomeno studiato dal LINK-ITALIA e stimare un possibile *numero oscuro*. I dati raccolti indicano che nel 78% dei casi è stato coinvolto o è stato possibile un *accesso all'animale*, testimoniando una notevole dimensione del fenomeno. Solo il 29% degli abusatori di vittime umane confessa anche uno o più reati per maltrattamento su animali, mentre dai dati raccolti dalle vittime nel 77% dei casi è stata segnalata anche la presenza di maltrattamenti su animali non segnalata alle forze dell'ordine.

2.1.3. Il terzo settore, uguale per tutti, fornisce i dati relativi ai casi LINK. In esso vengono raccolte informazioni sul numero e le specie animali vittime di abusi, sulla tipologia e gravità dell'abuso e sulle eventuali armi utilizzate. Informazioni sull'abusatore, sul suo stile di vita, la sua età, lo stato legale/penale del soggetto. Informazioni sulla zona del reato. Informazioni sulle vittime umane, sul numero, sul tipo di rapporto con l'abusatore, sulla tipologia e gravità del reato subito, sulle

eventuali armi usate, e qualsiasi altra informazione disponibile. Gli abusatori sono risultati maschi nel 95% dei casi, di cui il 19% bambini o adolescenti. Le vittime sono risultate: donne 55% dei casi, bambini 25%, anziani 3%, uomini 4%, vari 13% per esempio vittime della malavita o di bullismo. Nel 61% dei casi la vittima umana ha evitato o rallentato l'allontanamento dall'abusatore per paura di quello che sarebbe successo ai propri animali. Nel 21% dei casi la vittima umana è deceduta.

Tipologie di reato sull'uomo:

9% malavita organizzata, nello specifico si tratta principalmente di maltrattamenti di animali collegati a fenomeni di intimidazione o vendetta; 33% violenza domestica; 18% atti persecutori o vendicativi; 10% bullismo; 18% *sex offender*; Il restante 12% raggruppa altri reati di varia tipologia.

2.2. Scelta della metodologia di analisi statistica multivariata

La PCA – *Analisi delle Componenti Principali* – è una tecnica utilizzata nell'ambito della statistica multivariata per la semplificazione e organizzazione dei dati d'origine. Tale tecnica consiste in una trasformazione dei dati originali, espressi come una serie di p variabili per n campioni, in modo che gli stessi campioni siano espressi secondo delle *nuove variabili*, chiamate appunto *componenti principali* – PC –. Le nuove variabili hanno la caratteristica di condensare il più possibile l'informazione originariamente contenuta nei dati. I vantaggi della PCA sono che:

1. vengono valutate contemporaneamente tutte le possibili correlazioni tra le variabili e la loro importanza;
2. si possono avere visualizzazioni su un grafico che facilitano la comprensione;
3. si visualizzano le eccezioni e i casi particolari, le *cose fuori posto* – per esempio se ci sono poche cose *fuori posto* e provengono tutte e solo dalla stessa fonte potrebbe esserci un problema di validità della fonte stessa – ;
4. si riducono le variabili importanti da considerare;
5. emergono immediatamente le cose importanti.

3. Risultati

I risultati ottenuti confermano e rafforzano quanto già evidenziato in un precedente lavoro eseguito con un numero di casi e una loro diversificazione minore (Sorcinelli, Manganaro, Tettamanti 2012). Variabili non importanti sono rappre-

sentate da il sesso dell'abusatore che non viene considerato come una variabile ma come una costante in quanto nel 95% dei casi sono solo gli uomini a commettere abusi sia su animali che su umani.

Lo stato legale/penale non viene considerato in quanto variabile nel tempo e dipendente dall'età. In alcuni dei casi analizzati ad esempio, si trattava di minori non imputabili, in altri la condanna non era definitiva nel momento in cui l'operatore veniva a conoscenza della notizia.

Nuova variabile 1: Percezione della dimensione fisica della vittima animale a disposizione

Il maltrattamento di animali avviene quando le dimensioni fisiche dell'animale sono percepite dall'abusatore come sufficientemente piccole da garantire il successo all'aggressione ma abbastanza grandi da soddisfarne l'impulso sadico. Ad esempio, banalizzando, un bambino di 6/9 anni tendenzialmente maltratterà lucertole o cuccioli di gatto, un adolescente di 14/16 anni galline o gatti anche adulti, un uomo di 30 anni cani, gatti adulti o animali di taglie più grosse come mucche, maiali, capre. Questa nuova variabile tiene conto di varie variabili iniziali – età, specie animale, zona del crimine – sottolineando che la cosa importante è che la dimensione della vittima sia sempre decisamente più piccola di quella dell'abusatore. L'uso dell'arma non appare come importante nel senso che, se la vittima è più piccola e quindi maltrattabile, che ci sia arma o meno non conta anche là dove l'uso di armi permetterebbe di agire violenza su animali di dimensioni maggiori in quanto, anche se tecnicamente fattibile, si incrudelisce comunque sul più piccolo. Anche la specie animale e la zona in realtà *non hanno importanza* nel senso che si maltratta ciò che è abbastanza piccolo e a disposizione, quindi ad esempio galline in zona agricola e gatti in zona residenziale.

Nuova variabile 2: Relazione tra conoscenza/intimità e brutalità nei reati su vittime umane

La brutalità su umani è correlata alla vicinanza relazionale degli stessi, infatti fra i casi raccolti là dove la relazione abusatore e vittima non è stretta – conoscenti, compagni di scuola – si tratta di reati non particolarmente brutali. Al contrario i reati più efferati sull'uomo – tortura o omicidi cruenti – avvengono quando la relazione è stretta per esempio partners e genitori/figli. Quindi la relazione tra abusatore e vittima – la nuova variabile – conserva e raggruppa i dati su età, stile di vita, zona del crimine, evidenziando la tendenza comune a casi tra loro anche molto diversi.

Nuova variabile 3: Relazione tra crudeltà su animali e violenza sull'uomo

Esiste un forte collegamento tra abusi su animali e abusi su umani e questo dato è fondamentale per il proseguo della ricerca in quanto non ancora dimostrato in Italia. Indubbiamente percepito da alcuni operatori del settore ma, ad esempio, negato da altri che ancora sostengono la mentalità del: «Non si preoccupi signora, proprio perché suo marito maltratta il cane, non si sfogherà su di lei». La maggior parte dei casi si raggruppa in questa nuova variabile (3) dove ad un abuso su animale corrisponde un abuso simile sull'uomo per esempio abusatori che picchiano animali a mani nude, picchiano i figli allo stesso modo, abusatori che sparano al cane sparano alla moglie, aggressori che accoltellano animali, accoltellano umani.

Nuova variabile 4: Nulla è trascurabile

Un'ulteriore variabile racchiude tutti quei casi dove l'abuso su animali non è particolarmente grave – pestaggi non letali, abbandono – ma l'abusatore ha successivamente effettuato gravi reati su vittime umane per esempio gravi abusi fisici fra cui sessuali. Risulta quindi importante segnalare che anche piccoli maltrattamenti di animali possono poi portare a successivi gravi abusi su vittime umane. La statistica multivariata permette inoltre l'analisi di singoli casi e della validità e analisi delle fonti.

Per quanto riguarda i casi dove sono presenti numerosi abusi su animali le fonti sono molteplici, sia operatori collegati al *LINK-ITALIA (APS)*, sia fonti giornalistiche in quanto, presumibilmente, i reati sono stati tali da richiedere l'attenzione dei media. Per quanto riguarda i casi dove a reati minori su animali seguono gravi abusi su vittime umane, le fonti sono quasi esclusivamente professionisti collegati al *LINK-ITALIA (APS)*. È quindi possibile ipotizzare, ma non dimostrare, che non essendoci interesse mediatico e/o investigativo per i maltrattamenti di animali i *Casi Link* siano enormemente sottostimati dalla società.

Nuova variabile 5: Abuso su animali come tirocinio per la successiva violenza sull'uomo.

Questa variabile racchiude i casi simili dove gravi abusi su vittime umane sono avvenuti dopo numerosi abusi su animali. Risulta quindi ancora più importante segnalare che, se l'abuso su animali viene reiterato, aumenta immediatamente la pericolosità sociale dell'abusatore. Nella continuazione della ricerca si cercheranno quindi quantificazioni precise del fenomeno. Al momento non è ancora dato

sapere se la tendenza a passare dalla vittima animale alla vittima umana sia una escalation dove si parte da un piccolo abuso su un animale, aumentando via via numero di animali ed efferatezza del reato per poi arrivare all'abuso umano, oppure ci siano casi di salto di livello passando direttamente da un piccolo abuso su un animale ad un grave abuso sull'uomo.

4. Confronto con altri studi e validazione dei risultati ottenuti

4.1. Sindrome da manipolazione relazionale SDMR

La figura del Manipolatore Relazionale dietro a cui si celano spesso patologie psichiatriche non diagnosticate, è diffusissima nella nostra società. Soggetto di difficile identificazione per il camaleontismo che ne caratterizza il modo d'agire, mira all'assoggettamento e annientamento psicologico delle vittime che sceglie con cura per indurle, attraverso l'uso di menzogne, sotterfugi e raggiri, all'acquiescenza. In fase iniziale la vittima non comprende quello che sta vivendo sia per l'intermittenza della violenza psicologica che subisce, sia per la fatica di accettare che una persona cara possa intenzionalmente volerle far del male. Poco alla volta però la vittima inizia a rendersi conto delle gravi conseguenze fisiche e psicologiche che derivano dall'essere stati in contatto troppo a lungo con questi soggetti che portano inevitabilmente chi li subisce ad una potente destabilizzazione. D'altra parte, raramente viene individuato dalle vittime il nesso causale tra manipolazione, disagio, malessere e destabilizzazione. È in corso una raccolta dati sulla Sindrome individuata, che colpisce le vittime di questi soggetti e che si presenta sia in concomitanza del rapporto con il partner o genitore, che alla fine della relazione. Nel questionario è stata inserita anche una sezione specifica riguardante la presenza o meno di animali e un loro eventuale abuso. Sono stati al momento raccolti 89 casi fra cui 18 segnalano anche un abuso su animali. In molti casi la *sezione animali* non è stata compilata quindi non è ancora possibile dare un significato statistico a questi dati che vengono qui segnalati esclusivamente per valutare quanto *Casi LINK* possano verificarsi e *apparire* anche in studi non specifici sul maltrattamento di animali.

I risultati generali al momento indicano che le vittime sono donne al 93%, con una età compresa tra i 30 e i 62 anni e di diversa professione. Il livello di scolarizzazione è relativamente alto in quanto il 50% delle vittime sono in possesso di una laurea.

Metà delle vittime ha subito abusi di tipo psicologico, metà sia fisici sia psicologici. Quasi tutte le vittime sono in terapia o in cura per depressione, attacchi ansia, disturbi personalità, disturbi alimentari, insonnia. Il 56% delle vittime ha figli e nel 66% dei casi anche i figli hanno subito maltrattamenti – 75% degli abusi sui

figli sono psicologici, il 25% anche fisici –. Gli abusatori hanno una età compresa tra i 32 e i 67 anni, di diversa professione e, anche in questo caso, la percentuale di laureati è di circa il 50%. Nei suddetti 18 casi dove viene segnalato un maltrattamento fisico su animali, si evidenzia che:

1. in 1 caso su 2 – 9 casi in tutto – non è presente alcun abuso fisico sulla donna mentre è presente un forte abuso psicologico;
2. nei 7 casi in presenza di figli, in 4 casi non è presente alcun abuso fisico sui figli mentre è presente un forte abuso psicologico;
3. il livello di scolarizzazione degli abusatori che agiscono un abuso fisico è inferiore alla media ad esempio i laureati rappresentano il 22% invece del 50%.

Questa serie di casi, sebbene non ancora statisticamente rilevanti nella nostra indagine, merita attenzione poiché evidenzia una tipologia di *Casi Link* apparentemente difficili da classificare come tali essendo l'abuso psicologico difficoltoso da intercettare e dimostrare. L'evidenza di un abuso fisico sull'animale e l'assenza di un abuso fisico sulle donne e sui minori da parte del partner deve comunque far mantenere alta l'attenzione sulla pericolosità di quest'ultimo in vista del possibile collegamento fra maltrattamento fisico di animali e maltrattamento psicologico di umani, d'altra parte la presenza di un abusatore che aggredisce esclusivamente in modo psicologico la donna e il minore in ambito domestico in cui vi siano pet, può essere indicatore di un maltrattamento fisico dell'animale (Mammoliti, Sorcinelli 2014).

4.2. Disturbi dell'attaccamento e crimini sessuali

In un recente studio atto a scoprire le ricadute a livello criminale dei disturbi dell'attaccamento sono stati intervistati 102 condannati per crimini sessuali (Scicchitano 2011). In particolare si è indagato se un soggetto che commette un crimine sessuale nei confronti di un'altra persona abbia un attaccamento patologico; segnale, questo, di mancanza di giuste cure nella prima infanzia che possono aver portato a sviluppare un deficit nella gestione dell'intimità e delle relazioni.

L'analisi statistica generale è stata effettuata sull'intero campione dei *sex offender* condannati – 95 maschi più 7 femmine – confrontandoli con il gruppo di controllo formato da 14 maschi e 12 femmine. Si evince immediatamente una significativa differenza tra *sex offender* e gruppo di controllo. Per il gruppo di controllo, sia per i maschi che per le femmine, l'attaccamento risulta essere principalmente *sicuro*. Per i *sex offender* invece cambiano le tipologie: mentre le femmine rientrano principalmente nella categoria di attaccamento

insicuro-evitante, i maschi sono principalmente della tipologia *disorganizzato*. Inoltre l'attaccamento e la condanna hanno andamento opposto cioè: coloro che hanno bassi valori di attaccamento sono anche coloro che compiono i reati più gravi. Caratteristico il fatto che il gruppo di *sex offenders* che hanno partecipato a violenze di gruppo presenta le seguenti caratteristiche:

1. età bassa;
2. valori alti di attaccamento;
3. grossa percentuale di vittime sconosciute.

Quindi questo gruppo esula dal classico predatore sessuale con due caratteristiche: di solito conosce la vittima ed è generalmente affetto da gravi problemi sull'attaccamento. Questi sono *sex offenders* giovani dove si può ipotizzare che diventano stupratori principalmente per l'“effetto branco” anche su vittime a caso e non magari per motivazioni psicologiche o edonistiche. 31 *sex offenders* hanno raccontato di precedenti abusi su animali e, dato che si trattava dell'ammissione di un reato mai imputato o indagato, possiamo ipotizzare che il numero di abusi potrebbe essere sottostimato. Inoltre è interessante segnalare che, relativamente alle diverse tipologie di reati sessuali, il picco di abusi su animali rientra in coloro che hanno abusato di minori con un 42% di questa tipologia di abusatori che confessa di aver effettuato maltrattamenti su animali prima della violenza sessuale, in particolare torture e abusi fisici e psicologici. Indicativo inoltre il fatto che i maltrattamenti su animali sono spesso iniziati in giovane età – intorno ai 7 anni – con tipologie di maltrattamento spesso particolarmente cruento: soffocamento di animali, spesso lucertole, lasciandoli in bottiglie chiuse sotto il sole o lancio di animali, soprattutto gatti, da grandi altezze per esempio ottavo piano.

Riportiamo due dichiarazioni di due abusatori di minori: «Picchiavo il cane, lo facevo perché i miei picchiavano me, avevo 10 anni». «Con il fucile a palline uccidevo le lucertole. Lo facevo per richiamare l'attenzione dei miei genitori. Avevo 9 anni».

Ottimizzazione dei risultati

La ricerca a livello nazionale sul legame – LINK – fra maltrattamenti di animali e violenza interpersonale ha permesso di segnalare e documentare quanto il fenomeno sia qualitativamente importante e quanto l'applicazione di metodi statistici chemiometrici possa aggiungersi alla statistica tradizionale usata in ambito criminologico, fornendo spunti e idee agli operatori nell'ambito della violenza interpersonale e della violenza su animali non evidenziabili tramite l'analisi di una variabile alla volta. Per lo sviluppo di un approccio interdisciplinare ai *Casi Link*,

sono stati attivati *Protocolli d'Intesa LINK* – in materia di maltrattamento di animali, devianza, violenza interpersonale e crimine – fra cui tre unici nel loro genere. Il primo firmato da LINK-ITALIA con l'Azienda Servizi alla Persona del Comune di Modena risale al 2009 e ci vede ormai impegnati da cinque anni a collaborare con gli educatori professionali di tre Comunità Semiresidenziali per Minori del Patronato Pei Figli del Popolo e Fondazione San Geminiano e San Paolo del Comune di Modena, in corsi di formazione e aggiornamento in *zooantropologia della devianza*, nell'osservazione, analisi e trattamento di casi che implicano esposizione di pre e adolescenti alla violenza su animali – intendendo con tale espressione il coinvolgimento di un minore come spettatore o partecipante alla violenza stessa – nonché nell'attivazione di un percorso di zooantropologia assistenziale con due gruppi di minori frequentanti tali centri. Il secondo protocollo è stato approvato a maggio 2014 dall'Unione dei Comuni del Distretto Ceramico compreso il Comune di Sassuolo – MO – già firmatario nel 2013, il Corpo Unico di Polizia Municipale, il Dipartimento di Sanità Pubblica Servizio Veterinario di Modena e Sassuolo e Dipartimento di Salute Mentale e Dipendenze Patologiche – AUSL –, la Commissione Pari Opportunità, Il Servizio Sociale Tutela Minori, l'Ufficio Diritti Animali e l'Ufficio Ambiente, istituendo il primo tavolo tecnico in Italia dedicato ai *Casi Link*. Il terzo protocollo, i cui lavori sono già in corso, verrà firmato a settembre 2014, sempre da LINK-ITALIA, con il Corpo Forestale dello Stato implicando l'inserimento della raccolta dati LINK-direttamente nel *Fascicolo Accertamento Reati Maltrattamenti Animali* del Nucleo Investigativo per i Reati in Danno agli Animali.

Utilizzando l'approccio inter e transdisciplinare caratteristico della *zooantropologia della devianza*, sono in corso dal 2009 eventi formativi rivolti ai cittadini e ai professionisti sempre più accreditati dagli ordini professionali di riferimento e/o organizzati con i Comandi di Polizia Municipale. Il 28 e 29 maggio 2014 è stato realizzato il primo corso di formazione *LINK: Crudeltà su animali e pericolosità sociale*, con ECM per veterinari – organizzato dall'AUSL di Modena e a cura di LINK-ITALIA – a cui hanno partecipato congiuntamente i Servizi Sociali e il Comando di Polizia Municipale nella prospettiva della firma del *Protocollo d'Intesa LINK* con il Comune di Modena ed Enti Pubblici Locali. La sottoscrizione del protocollo, per le realtà che vi aderiscono, è orgoglioso esempio di una Italia che sente la necessità di distinguersi in quanto avanguardia nel trattamento della violenza su animali come reato da contrastare di per sé e a prevenzione della violenza interpersonale, del disagio minorile e della criminalità, contrapponendosi alla retrograda e socialmente pericolosa mentalità del *tanto sono solo animali*.

I risultati della prima ricerca nazionale sul LINK sono stati presentati alla comunità scientifica tramite la pubblicazione dell'articolo *Abusi su Animali e Abusi su Umani. Complici nel Crimine*, (Sorcinelli, Manganaro, Tettamanti 2012), nel

Fascicolo IV della *Rassegna Italiana di Criminologia* della *Società Italiana di Criminologia*, mentre il campo di conoscenza e studio della *zooantropologia della devianza* quale nuova branca della *zooantropologia*, è stato presentato nei manuali tecnici: *LINK I - Crudeltà su animali e pericolosità sociale*, *LINK II - Investigare la crudeltà su animali*, *LINK III – Veterinaria forense* (Sorcinelli 2012; 2012b).

Letteratura

- AA.VV. (2011), *Animal Cruelty Task Force of Southern of Arizona*, Report on line, www.act-az.org.
- Arkow P. (2008), “The Link Between Violence to People and Violence to Animals”, in *National Link Coalition, The National Resourcer Center on The Link between Animal Abuse and Human Violence*.
- American Psychiatric Association (1987, 1994), *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 3d ed. Revised, Washington, DC.
- Ascione F.R., Weber C.V., Wood D.S. (1997), “The Abuse of Animals and Domestic Violence. A National Survey of Shelters for Women Who Are Battered”, in *Utah State University*, Logan, Utah.
- Felthous A.R. (1980), “Aggression against Cats, Dogs and People”, in *Child Psychiatry and Human Development*, 10, pp. 169-177.
- Keller S.R., Felthous A.R. (1985), “Childhood Cruelty toward Animals among Criminals and non Criminals”, in *Human Relation*, 38, 12.
- Lockwood R., Church A. (1996), “Deadly serious. An FBI perspective on animal cruelty”, *Humane Society News*, pp. 27-30.
- Office of Justice Programs (2001), “Juvenile Justice Bulletin” in *Office of Juvenile Justice and Delinquency Prevention*, USA.
- Phillips A. (2014), “Understanding The Link between Violence to Animals and People. A Guidebook for Criminal Justice Professionals”, in *National District Attorneys Association and American Society for the Prevention of Cruelty to Animals (ASPCA)*.
- Ressler R., Burgess A., Douglas J. (1988), “Sexual Homicides. Patterns and Motives”, MA, *Lexington Books*, Lexington.
- Sorcinelli F. (2012a), *LINK I – Crudeltà su animali e pericolosità sociale*, Gruppo Editoriale Viator, Milano.
- Sorcinelli F. (2012b), *LINK II – Investigare la crudeltà su animali*, Gruppo Editoriale Viator, Milano.
- World Health Organization (1996), “International Classification of Diseases (ICD-10)”.

ANIMAL *studies*

Rivista italiana di antispecismo

ABBONAMENTO 2014

Animal studies rivista trimestrale (4 fascicoli annuali)

- Abbonamento: € 40,00
- Abbonamento sostenitore: € 60,00
- Abbonamento Enti/Istituzioni: € 80,00
- Abbonamento Estero: € 70,00

MODULO ORDINE

[da compilare in stampatello]

NOME [ENTE] COGNOME

VIA

CAP CITTÀ PROVINCIA

E-MAIL TELEFONO

PER ORDINI

e-mail ordini@novalogos.it – *tel.fax* 06 89522075

per posta NOVALOGOS/ORTICA EDITRICE soc. coop. - via Aldo Moro, 43/d - 04011 Aprilia (LT)

MODALITÀ DI PAGAMENTO

- bonifico bancario alle seguenti coordinate: IBAN IT 33 Z 07601 03200 000003771519
- bollettino postale versamento su c.c. postale n. 3771519
da intestare a: Ortica editrice soc. coop., via Aldo Moro 43/d 04011 Aprilia (LT)
- Autorizzo al trattamento dei dati personali d.lgs. n. 196/2003

FIRMA

ANIMAL STUDIES

Rivista italiana di antispecismo

Rivista trimestrale *peer-review* che affronta da un punto di vista filosofico problemi di tipo etico, politico, scientifico e culturale legati al nostro complesso rapporto con la natura, con particolare attenzione alla questione del rapporto con gli animali non-umani. Oltre ad articoli di approfondimento e interviste ai protagonisti dei dibattiti nazionali e internazionali su tali tematiche, la rivista presenta al lettore un'aggiornata documentazione sull'argomento (libri, convegni, film ecc.) in un'apposita rubrica di recensioni, utile strumento di orientamento. La rivista si pone infine come luogo ideale di dibattito, offrendo ampio spazio ad interventi che discutono e problematizzano le tesi ed i contenuti pubblicati, in un'apposita sezione dedicata al confronto tra gli autori e tra autori e lettori. *Animal Studies* intende così proporre al lettore un panorama aggiornato e ampio delle diverse posizioni teoriche nella convinzione che solo la spassionata ricerca della verità possa condurre a soluzioni praticabili dei problemi posti e contribuire ad un reale avanzamento morale e civile della società contemporanea. Il curatore di ogni numero è responsabile esclusivo dei contenuti pubblicati nel rispetto del processo di *peer-review* e delle politiche editoriali.

Animal Studies pubblica testi in italiano. Testi in altre lingue, e originali di articoli tradotti, saranno pubblicati solo nella versione online della rivista.

Recensioni, contributi e articoli, solo se non vincolati agli specifici CFP, possono essere inviati al seguente indirizzo di posta elettronica: leonora.adorni@gmail.com.

Tutti i testi, ad eccezione delle interviste, sono sottoposti ad un processo di revisione cieca da almeno due membri del comitato scientifico.