

# Il margine effimero

## Il rapporto animale-uomo oltre i limiti dell'antropocentrismo

Silvia Priolo

### Premessa

L'antropologia ci insegna, assieme ad altre discipline, come le culture umane siano tutte – in modi e misure differenti – debitorie nei confronti del vasto ed eterogeneo “mondo animale” con cui sono venute a contatto nel corso dei secoli.<sup>1</sup>

Il complesso rapporto uomo-animale è sempre stato oggetto di diverse speculazioni filosofiche, indagini antropologiche ed altre ricerche scientifiche in molti campi. Oggi questo tema torna a richiamare la nostra attenzione grazie all'affermarsi di una maggiore sensibilità animalista ed ecologista. Le ragioni del nuovo interesse vanno però ricercate, oltre che in queste nuove tendenze della società, anche in altri contesti.<sup>2</sup>

Secondo Annamaria Rivera «la tecnoscienza al servizio del mercato globale [si è spinta] ben oltre il “semplice” dominio della natura e dei viventi», giungendo in questo modo alla loro completa «reificazione, appropriazione e privatizzazione». Contemporaneamente, nel campo della conoscenza, parte dei saperi è stata sottoposta ad una notevole critica e revisione. La stessa antropologia è da anni attraversata da un ripensamento dei propri modelli, delle proprie procedure e categorie e dalla tendenza a rifiutare la logica classificatoria ed i paradigmi che creano opposizioni troppo nette come: natura-cultura e tradizione-modernità ecc.<sup>3</sup>

La rivisitazione del rapporto uomo-animale ci permette di indagare in maniera più profonda l'ampia questione del confronto dell'uomo con l'alterità. Attraverso di essa, possiamo riflettere più in generale sul nostro tempo, sulla nostra società e sulle molteplici relazioni che intratteniamo con il mondo animale e in generale con la natura.<sup>4</sup>

La relazione uomo-animale è indagata e spiegata in maniera diversa, ma complementare, in molte discipline: un'analisi “a tutto tondo” ci permetterà di conoscere meglio questo tipo di relazione e le molteplici implicazioni che ne derivano.

---

1 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi, 2007, p. 11.

2 A. RIVERA, *Introduzione*, in A. RIVERA (a cura di), *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, Bari, Dedalo, 2000, pp. 5-6.

3 *Ibidem*.

4 *Ivi*, p. 6.

Ma ogni animale è una forma, un significato splendidamente raggiunto. Ed io penso che i loro visi siano così ben modellati dal di dentro a causa della parole cui hanno continuamente anelato: tanti segreti mantenuti, tanti ragionamenti mai articolati. E' nell'intensità della loro espressione che ognuno di noi trova uno speciale silenzio, uno speciale spazio: quello che rese sacro il gatto, o la tigre, o il serpente, o il pavone.

(Gianna Manzini, *Allo zoo di Roma*)

## **Introduzione. Il rapporto uomo-animale nella storia**

Da un punto di vista puramente etimologico, gli animali sembrerebbero avere un maggiore valore spirituale rispetto agli uomini. Il termine uomo infatti deriva dal latino *homo* che significa “legato alla terra”, all'*humus* quindi terrestre, contrapposto al celeste, al divino. La parola animale invece deriva dal latino *anima*, che significa “respiro”, inteso come soffio vitale che contraddistingue chi possiede la vita.<sup>5</sup>

Secondo la visione antropologica di taluni, nel rapporto natura-cultura esisterebbe invece una sovrapposibilità di tale binomio con quello di animale-uomo. Da un lato l'animale è natura e ne riassume l'essenza, dall'altro, l'uomo è per antonomasia cultura. L'animale è come schiacciato in una prospettiva limitata, privo di ogni possibilità di illuminazione culturale. Per contro, gli umani sono visti come il modello esemplare di ogni manifestazione appresa, comunicata e condivisa, in una sola parola: culturale<sup>6</sup>

Nella visione umanista la tendenza naturale verso il sapere è considerata parte della natura umana e va necessariamente coltivata. Privo di questo slancio, l'uomo ricadrebbe nelle condizioni di uomo-bestia: un essere mostruoso e inumano. Petrarca scriveva infatti che «l'uomo può dirsi tale solo se sviluppa la propria caratteristica essenziale, cioè l'*humanitas*, riscattandosi dalla triste condizione primordiale di essere soggiogato dagli istinti: la *feritas*».<sup>7</sup>

---

5 F. BURLINI, *Gli animali domestici nella storia*, Verona, Cierre, 2004, p. 21.

6 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., p. 10.

7 *Ivi*, p. 15.

In un tale scenario cosmologico e antropologico l'uomo appare dunque come creatura molto diversa dalle altre. Sospeso fra le condizioni di naturalità e divinità, egli ha il potenziale necessario all'emancipazione e possiede gli strumenti per combattere quella bestialità che lo lega alla condizione di creatura che aspira al divino. Lo sviluppo delle caratteristiche essenziali dell'uomo coincide quindi con il disciplinamento di tutto ciò che di animalesco alberga in lui, ovvero, con il controllo di tutti quei fattori che lo accomunano agli altri animali.<sup>8</sup>

Anche Pico della Mirandola riteneva l'uomo capace di elevarsi a Dio e così esortava: «Sprezziamo [...] tutto ciò che è terreno, ricerchiamo il celeste e il soprannaturale e allora in nulla saremo inferiori agli angeli. Eliminando tutto ciò che è materiale, raggiungeremo la perfetta spiritualità e troveremo, forse già qui sulla terra, la calma e la pace divina».<sup>9</sup>

La concezione del rapporto uomo-animale è cambiata in maniera notevole nel corso dei secoli. Ad esempio, per la cultura dell'antico Egitto, uomo e animale sono manifestazioni della medesima essenza divina e l'anima immortale dell'uomo si reincarna in tutti gli esseri viventi in un ciclo di 3000 anni. La successiva concezione monoteista, espressa nelle Sacre Scritture, impone invece una netta gerarchia e, di conseguenza, genera una rottura ed un antagonismo fra l'uomo e gli animali. Le bestie devono essere sottomesse e dominate: «incutete paura e terrore a tutti gli animali della terra e a tutti gli uccelli del cielo» è scritto nel Genesi.<sup>10</sup>

Con il concetto ebraico dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, per la prima volta viene data la giustificazione religiosa e razionale all'uccisione degli animali a scopo alimentare. Padrone del creato, l'uomo non deve più servirsi di rituali per legittimare l'atto, peculiare delle "primitive" religioni panteiste, di appropriarsi della vita di un'altra creatura. L'idea di diversità e superiorità rispetto al mondo animale prosegue nel pensiero di Aristotele secondo cui gli animali presentano somiglianze con la nostra specie dal punto di vista dell'anatomia e della fisiologia, restando tuttavia in posizione subordinata nella scala degli esseri viventi. L'uomo, infatti, pone gli animali al proprio servizio perché gli sono utili: pressappoco come accade per le donne e gli schiavi.<sup>11</sup>

L'avvento del cristianesimo non porta alcun riscatto per gli animali. Per i padri della Chiesa il solo porsi in difesa dei diritti degli animali è simbolo di decadenza e influenza demoniaca:

---

8 *Ivi*, p. 16.

9 *Ibidem*.

10 F. BURLINI, *Gli animali domestici nella storia* cit., p. 21.

11 *Ivi*, pp. 21-22.

«trattenersi dall'uccidere animali o distruggere piante, è il colmo della superstizione» afferma Sant'Agostino. Molti secoli dopo, Tommaso d'Aquino conferma l'impossibilità di amare completamente le creature irragionevoli «che non sono fatte per possedere il bene della vita eterna». In tale contesto medievale sorprende sicuramente la modernità di San Francesco che, nel suo *Cantico delle Creature*, dialoga con la natura e gli animali, fratelli e sorelle dell'uomo.<sup>12</sup>

I presupposti affinché questo atteggiamento di superiorità possa gradualmente cambiare vengono posti in essere da Copernico, Galileo, Keplero e Newton che dimostrano come la terra non sia al centro dell'universo e sia solo uno dei tanti pianeti che ruotano intorno al sole. L'uomo, a questo punto, «rimpicciolisce come un microbo nell'immensità del cosmo», afferma Francesco Burlini, cadono le barriere dell'antropocentrismo e cambia anche l'importanza degli esseri che vivono accanto a lui.<sup>13</sup>

Cartesio, verso la metà del XVII secolo, continua a considerare gli animali degli «automi senz'anima», parti della natura, intesa come un'immensa macchina. Soltanto più tardi autori quali Voltaire, Hume, Rousseau e Diderot, si ribelleranno all'idea che gli animali siano macchine prive di conoscenza e sentimento. Sarà grazie alle novità introdotte dall'evoluzionismo di Darwin che verrà riconosciuta la stretta parentela tra uomo e animale. Attraverso nuove discipline quali l'antropologia, la psicologia e soprattutto l'etologia di Konrad Lorenz, l'animale, da povera cosa senz'anima, diventa oggetto di una ricerca che aiuta a comprendere in maniera più dettagliata anche gli stessi comportamenti umani.<sup>14</sup>

In merito, il filosofo Peter Singer dichiara ottimisticamente che

il nostro isolamento è finito. La scienza ci ha aiutato a comprendere la nostra storia evolutiva, così come la nostra propria natura e la natura degli altri animali. Oggi, dopo aver spezzato i vincoli del conformismo religioso, noi abbiamo una visione nuova di chi siamo, degli animali che ci stanno accanto, della natura limitata delle differenze che ci separano da altre specie, e della genesi più o meno occidentale dei confini che abbiamo tracciato tra “noi” e “loro”.<sup>15</sup>

Nonostante le numerose scoperte che hanno aperto nuove strade per la comprensione

---

12 *Ivi*, p. 22.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

15 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., p. 79.

dell'evoluzione della vita, dei processi cognitivi e della cultura in generale, la chiave di lettura che sembra però ancora oggi dominare la nostra visione dell'uomo, degli animali e della cultura resta decisamente e ferocemente antropocentrica.<sup>16</sup>

---

16 *Ibidem.*

Si udì un grido, il grido di uno sciacallo. Ad un tratto il giovane capo, agisce d'impulso e lancia un pezzo di carne a terra. Il gruppo rimane a guardarlo allibito dato il magro bottino della giornata. Gli sciacalli così si avvicinarono al gruppo di uomini assicurandogli un sonno più tranquillo e sicuro. Per la prima volta un uomo ha nutrito un animale che gli è utile.

(Konrad Lorenz, *E l'uomo incontrò il cane*)

## **L'opposizione animale-uomo nel processo di costruzione dell'identità umana**

L'apparente successo della specie umana sul piano evolutivo ha conseguentemente comportato il sacrificio (“necessario” per la nostra sopravvivenza) delle specie inferiori: la dieta a base di carne della parte più ricca del mondo ne è l'esempio più eclatante. Accanto al sacrificio materiale dell'animale vi è quello culturale, che è altrettanto importante. Claude Lévi-Strauss afferma infatti che l'animale non è soltanto buono da mangiare ma è soprattutto buono “da pensare”: «l'universo è oggetto di pensiero almeno nella stessa misura in cui è mezzo per soddisfare i suoi bisogni».<sup>17</sup>

Lévi-Strauss, nella prefazione alla seconda edizione di *Structures élémentaires de la parenté* (1967), parla infatti di una «linea di demarcazione fra natura e cultura tenue e tortuosa» e si domanda se essa non sia altro che «una creazione artificiale della cultura umana», una barriera, «un'opera difensiva messa in atto dall'umanità allo scopo di affermare la propria esistenza, fondare la propria identità di specie e rivendicare la propria originalità».<sup>18</sup> L'uomo nega e allontana ciò che negli animali è troppo simile al suo comportamento culturale, ciò che può erodere ed abbattere quei confini – in verità molto labili – che stabiliscono la sua unicità.<sup>19</sup>

---

17 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo. Gli animali e la stregoneria tra fonti storiche e folklore*, Milano, Rusconi, 1998, p. 41.

18 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 13.

19 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., pp. 39-40.

Ludwig Feuerbach, dal canto suo, ci dice che:

E' una rappresentazione fantastica quella secondo cui l'uomo abbia potuto elevarsi al di sopra della condizione animale solo per mezzo della provvidenza, dell'aiuto di esseri sovrumani quali sono dei, spiriti, geni, angeli. Dall'altra parte l'uomo non è diventato ciò che è di per se stesso e solo grazie a se stesso; ha avuto bisogno per questo del sostegno di altri esseri. Ma questi esseri non erano creature soprannaturali, immaginarie, bensì creature vere e proprie, esseri reali, naturali, esseri non al di sopra, ma al di sotto dell'uomo, come in generale tutto ciò che sostiene l'uomo nel suo agire cosciente e volontario, che, solo, è comunemente chiamato umano, tutte le buone doti e disposizioni non vengono giù dall'alto, ma su dal basso, non dal vertice, ma dal profondo della natura. Queste entità benefiche, questi spiriti tutelari dell'uomo erano, in particolare, gli animali. Solo per mezzo degli animali, l'uomo si è innalzato sopra l'animale; solo sotto la loro protezione e con il loro appoggio il seme della civiltà umana poté crescere e svilupparsi.<sup>20</sup>

A tal proposito, le ipotesi di Konrad Lorenz sullo sviluppo e l'origine del rapporto tra l'uomo e il cane sono estremamente utili per farci un'idea dell'effettiva consistenza dell'affermazione di Feuerbach sulla provenienza “dal basso” degli stimoli utili all'evoluzione umana. Tuttavia l'ipotesi di Lorenz non presupponeva un'effettiva inferiorità dell'antenato del canide rispetto all'ominide.<sup>21</sup>

La considerazione di Feuerbach pone un accento eccessivo sulla presunta “inferiorità” dell'animale. Un'inferiorità che di fatto si presta a tutta una serie di interpretazioni simboliche, costruite purtroppo ad uso e consumo dell'antropocentrismo. L'animale è quindi «un operatore simbolico»<sup>22</sup> assolutamente indispensabile all'uomo, una fonte di attrazione; esso rappresenta il luogo del mistero, è «lo specchio per incontrare se stessi e la porta maestra per entrare nella *cosmopolis* della propria dimensione identitaria».<sup>23</sup> Mediante gli animali, gli uomini pensano ed ordinano se stessi, gli altri e l'intera realtà. Il modo di pensare gli altri viventi è un segno

---

20 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo* cit., pp. 39-40.

21 Il concetto del rapporto e aiuto reciproco tra uomo e animale è espresso diffusamente nel bellissimo saggio di Konrad Lorenz sulle origini del rapporto uomo-cane. Si veda K. LORENZ, *E l'uomo incontrò il cane*, Milano, Adelphi, 1998, *passim*.

22 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit. p. 11.

23 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., p. 124.

indicativo della maniera umana di interpretare, rappresentare e costruire il mondo.<sup>24</sup>

L'antropologo Massimo Squillacciotti, riferendosi alla cognizione umana, la definisce come il «processo mentale di comprensione delle regole che governano il mondo e di significazione del mondo, processo attivo di presa di possesso e di attribuzione di significato del sé e dell'ambiente naturale e culturale dell'uomo». E' attraverso tale processo di mediazione mentale del soggetto con sé stesso, gli altri ed il mondo, che l'uomo si costruisce come persona e la sua “natura” diventa “culturale”.<sup>25</sup>

Secondo Roberto Marchesini: «Per la zooantropologia non solo l'ominizzazione, vale a dire l'emergenza della nostra specie dal cespuglio filogenetico, parla di radici comuni con gli altri animali, ma altresì l'antropopoesi, ossia la costruzione dei predicati umani attraverso il processo culturale, si basa sulla relazione con l'alterità animale». <sup>26</sup> Esiste dunque un collegamento molto forte anche tra la realizzazione dei «predicati umani» e il rapporto con l'animale, per cui risulterebbe impossibile pensare l'umano senza prendere in considerazione le alterità.<sup>27</sup>

Lévi-Strauss afferma, in *Razza e storia, razza e cultura*, che «la linea di demarcazione tra natura e cultura ci appare oggi più tenue e più sinuosa di quanto immaginassimo prima. Elementi di ciò che chiamiamo cultura spuntano qua e là, disgiunti e in ordine sparso, in diverse famiglie animali». <sup>28</sup> Il confine tra l'uomo e le altre specie quindi non è mai stato rigido e definito, bensì osmotico, aperto a scambi e contaminazioni e proprio per questo indefinito nei suoi contorni.<sup>29</sup>

Attraverso gli animali l'uomo ha da sempre posto in evidenza alcune sue caratteristiche, specifiche funzioni sociali e particolari attività. Massimo Centini afferma:

D'altra parte, “uomini e animali possono trasformarsi reciprocamente, mostrando in tal modo l'esistenza di una qualità sovrumana, di forze misteriose, che operano di fuori del mondo visibile dell'esperienza quotidiana”. Un mondo nel quale tutti, in un modo o

---

24 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 13.

25 M. SQUILLACCIOTTI, *Lezioni di Antropologia Cognitiva. Lezione 1*, p. 3, in Arlian, *Laboratorio di Arti e Linguaggi in Antropologia*, <http://linus.media.unisi.it/arlian/lezioni.htm>.

26 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., p. 126.

27 *Ivi*, p. 125.

28 *Ivi*, p. 40.

29 *Ivi*, p. 123.

nell'altro, siamo un po' parenti.<sup>30</sup>

Per Lévi-Strauss, inoltre, la distinzione fra natura e cultura non è «né un dato primitivo né un aspetto oggettivo dell'ordine del mondo» e non riguarda domini distinti ed autonomi. Riprendendo le sue parole:

l'articolazione di natura e cultura [...] non riveste l'interessata apparenza di un regno gerarchicamente sovrapposto ad un altro cui il primo sarebbe irriducibile, ma piuttosto quello di una ripresa sintetica, consentita dall'emergenza di certe strutture cerebrali appartenenti anch'esse alla natura, di alcuni meccanismi già montati, che però la vita animale presenta solo in forma slegata e concede solo in ordine sparso.<sup>31</sup>

Con l'affermarsi dell'etologia cognitiva, si sono mossi i primi passi verso la conoscenza di questo inesplorato universo cognitivo degli “animali non umani”. Si è dimostrata l'esistenza di forme di apprendimento, comportamenti simbolici, linguaggi e culture presenti, in modi e in gradi diversi, presso le altre specie viventi.<sup>32</sup>

Conseguentemente il concetto stesso di cultura nel suo significato generale è stato ridefinito ed allargato. La definizione di cultura utilizzata dagli etologi indica infatti quell'insieme «di comportamenti condivisi dai membri di una comunità e che sono trasmessi da una generazione all'altra attraverso canali non genetici», come afferma il primatologo Tetsuro Matsuzawa. L'etologia quindi mette in crisi il margine esistente tra uomo ed animale estendendo anche ad animali “altri” la capacità di produrre cultura. Per questo motivo l'etologia è stata definita da Francesco Remotti, nell'*Introduzione* del 1976 ad *Antropologia dei modelli culturali* di Kroeber, come «disciplina inquietante» per le scienze umane. Il punto fondamentale non è comprendere se gli animali possiedano o meno cultura ma se gli studiosi della cultura, che considerano la stessa una sorta di proprietà esclusiva della specie umana, siano disponibili ad accettare una ridefinizione del concetto di cultura.<sup>33</sup>

Massimo Squillacciotti, dal canto suo, mostra di condividere le linee essenziali delle teorie introdotte dall'etologia sostenendo che il rapporto natura-cultura sia caratterizzato da una «processualità relazionale storico-biologica, da interdipendenza e sostituzione reciproca».

---

30 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo* cit., p. 46.

31 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., pp. 39-40.

32 *Ivi*, p. 81.

33 *Ivi*, pp. 44-46.

Riprendendo le sue parole:

la distinzione natura/cultura per gli umani è definibile soltanto come grado 0 perché nel processo reale, concreto e storico le due facce appartengono unificate, inscindibili, interrelate, interdipendenti... ad una sola medaglia che è la specie. [...] La relazione tra natura e cultura non è configurabile come natura vs cultura, né natura cultura, ma natura x cultura.<sup>34</sup>

Sarebbe, dunque, la visione universale dell'uomo a condannare le altre specie alla funzione di scenografia, di mero sfondo per consentire l'emergere de "l'uomo attore". Questo antropocentrismo si configurerebbe come una sorta di «egocentrismo di specie» curabile mediante l'incontro con l'alterità, ovvero grazie a quella «azione di decentramento che l'alterità dialettica inevitabilmente determina».<sup>35</sup>

Un paradosso sembra reggere il processo identitario dell'uomo: egli aspira alla realizzazione di un profilo di purezza che nello stesso tempo però può compiersi solo mediante un'ibridazione con le alterità, con l'animale, che consente di far emergere la sua reale identità.<sup>36</sup> Le alterità naturalmente si presentano molteplici nelle loro caratteristiche, ma per renderle coerenti alla loro funzione di sfondo vengono notevolmente appiattite nelle loro differenze. Ciò avviene attraverso la categorizzazione secondo cui la diversità all'interno dell'altro viene schiacciata e compressa al fine di ottenere una controparte omogenea a cui opporsi (i greci, ad esempio, chiamavano *barbaros* tutte le popolazioni che avevano una lingua differente dalla loro, come anche gli occidentali che per molto tempo hanno ritenuto le altre etnie prive di cultura).<sup>37</sup>

L'uomo, quindi, al fine di rafforzare la propria identità denigra e confina l'alterità attribuendole, in maniera arbitraria e pregiudiziale, caratteristiche dell'umano che intende censurare. Efferatezze (solitamente compiute dalla nostra specie e difficilmente riscontrabili in altre) quali il genocidio, lo stupro e la guerra, si definiscono come comportamenti inumani o bestiali quando, in realtà, sono peculiari della specie umana.<sup>38</sup>

Quello dell'uomo è un atteggiamento di «falsa superiorità» e risulta un'ulteriore

---

34 M. SQUILLACCIOTTI, *Lezioni di Antropologia Cognitiva. Lezione 1* cit., p. 3.

35 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., p. 131.

36 *Ivi*, pp. 130-133.

37 *Ivi*, pp. 128-129.

38 *Ibidem*.

dimostrazione di quanto sia forte, nella nostra specie, il bisogno di trovare in esseri diversi «il luogo più idoneo in cui il Male può esprimersi ed affermarsi».<sup>39</sup> Agli animali vengono quindi attribuite tutte le sozzure, essi diventano l'emblema di tutte le peggiori devianze, una sorta di «specchio oscuro» e depravato che permette l'isolamento della «bestia che è in noi»<sup>40</sup>.

---

39 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo* cit., p. 40.

40 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazzo* cit., p. 37.

Prestare ascolto alla voce dell'altro significa lasciare la voce dell'altro libera di esprimersi e di rivelare la propria differenza. Un'antropologia dell'altro è possibile solo sulla base della pratica dell'ascolto.  
(Thomas Albert Sebeok)

### **Gerarchizzazione, razzismo e subordinazione: il domino sull'animale come prototipo del dominio sull'uomo**

Nel suo discorso del 1962 per commemorare Rousseau, Lévi-Strauss accenna al «ciclo maledetto» inaugurato dall'uomo occidentale con l'attuazione della netta separazione fra umanità e animalità. Divisione che avrebbe poi portato all'esclusione di uomini da altri uomini e ad un umanesimo esclusivo, riservato ad élite sempre più piccole.<sup>41</sup>

Seguendo il pensiero dello storico Keith Thomas, potremmo affermare che «la domesticazione è [...] l'archetipo di tutti gli altri tipi di subordinazione» e pertanto si potrebbe ipotizzare che la dominazione e la reificazione degli animali abbiano rappresentato il modello per la stessa dominazione dell'uomo su altri esseri umani.<sup>42</sup>

L'intreccio tra uomo e animale è profondo e come ci dice Massimo Centini esso è stato «condizionato da migliaia di anni di economia distruttiva e predatrice, condotta dalla creatura più evoluta, ai danni degli esseri “inferiori”». <sup>43</sup> Attraverso tale processo, l'animale, dal luogo degli dei è precipitato sempre più in basso, relegato in ambiti minori, in abissi sempre più vicini al male.<sup>44</sup>

Nella semantica occidentale dei rapporti di dominio, infatti, il ricorso alla metafora dell'animalità è usuale per porre gli altri in stato di subordinazione.<sup>45</sup> La maggior parte delle metafore animali «ci servono a rendere visivo, in modo familiare, un universo invisibile; in

---

41 *Ivi*, p. 13.

42 *Ivi*, p. 39.

43 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo* cit., p. 44.

44 *Ibidem*.

45 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 37.

questo modo il sistema simbolico degli animali si configura come il grande arsenale di figure che funziona da griglia interpretativa nei confronti di noi stessi, delle nostre passioni, e delle passioni del nostro prossimo». <sup>46</sup>

La prossimità con l'animale come «cifra regressiva» sarà utilizzata per dichiarare inferiori le donne, i bambini, gli appartenenti ad etnie, religioni o culture diverse, gli omosessuali, i malati, i dissidenti di regime e tutte quelle categorie considerate “altre”. L'animalità diventa così una peculiarità da applicare per sottomettere, discriminare e uccidere. <sup>47</sup> Scrive Adorno in un aforisma di *Minima Moralia*: «L'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del pogrom». <sup>48</sup>

Sappiamo infatti che i nazisti facevano spesso ricorso a termini di tipo «venatorio o zootecnico» per negare l'umanità di quelle che ritenevano a tutti gli effetti razze inferiori. Il gergo amministrativo usato nei lager era caratterizzato da un lessico generalmente utilizzato per riferirsi agli animali che a loro volta erano evidentemente ritenuti «cose inerti della natura». <sup>49</sup>

La bestialità di quelli che sono in posizione dominata diviene la garanzia dell'umanità di coloro che sono in posizione dominante: «[...] Poiché se nel discorso, che sia quello della fiaba o quello dell'etologia, il lupo è una maschera dell'uomo, in certi rapporti sociali di fatto l'uomo è trattato da animale e scompare dietro la vacca, la formica o la scimmia». <sup>50</sup> Ricordiamo infatti che, nelle concrete pratiche dello schiavismo, i neri sono trattati realmente al pari di animali da allevamento. Difatti, negli anni che precedono la guerra di secessione, negli stati meridionali degli Usa, «si sviluppa una sorta di zootecnia applicata a degli esseri umani» che si esprime nei termini di “allevamento” di schiavi, “capi da esportazione” e “animali da monta”. <sup>51</sup>

Questa negazione dell'altro (uomo, donna o animale) e della sua individualità crea una analogia fra il razzismo, il sessismo e quella forma di specismo affermatosi con la riduzione dell'animale a bene di consumo. <sup>52</sup> In un passo di grande effetto Elisabeth de Fontenay domanda:

---

46 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo* cit., p. 73.

47 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., p. 137.

48 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 37.

49 *Ivi*, p. 38.

50 *Ivi*, p. 22.

51 *Ivi*, pp. 38-39.

52 *Ivi*, pp. 41-42.

Si sa [...] che la grande maggioranza di coloro che, scendendo dai treni si ritrovavano sulle rampe dei campi di sterminio non parlavano tedesco, non comprendevano nulla di quelle parole che non erano rivolte loro come parola umana, ma su di loro si abbattevano rabbiose e urlate. Ora, subire una lingua che non è più fatta di parole ma solo di gridi di odio e che non esprime altro che l'infinito potere del terrore, il parossismo dell'inintellegibilità omicida, questa non è esattamente la sorte che conoscono tanti e tanti animali?<sup>53</sup>

Difatti, nell'interpretazione “economica” di Francesco Burlini, si possono distinguere gli animali in tre gruppi rispondenti ad altrettante categorie in cui è distinto il genere umano. Gli animali selvatici, gli animali da compagnia e gli animali da reddito corrisponderebbero, quindi, rispettivamente agli esclusi dal mondo economico (gli abitanti del terzo mondo), agli sfruttatori ed agli sfruttati.<sup>54</sup>

Come la maggior parte dei paesi del terzo mondo (che non essendo né produttori né consumatori sono esclusi dal mercato internazionale) anche la maggioranza degli animali selvatici non è tenuta in considerazione dall'*establishment* perché poco interessante per il mercato. La seconda categoria è formata dagli “animali da compagnia”, apparentemente sfruttatori dell'uomo, degni di considerazione perché ritenuti “quasi umani”. A proposito vanno ricordate le parole di Eliot che definisce gli animali come «amici così simpatici, non fanno domande, non muovono critiche».<sup>55</sup>

Spesso, infatti, dietro la facciata di amore disinteressato si cela l'onnipresente dominio dell'uomo: l'egoismo dei proprietari che sfruttano i loro “animaletti” per soddisfare le proprie frustrazioni. Infine, alla terza categoria appartengono gli animali da allevamento o “da reddito”, trasformati in animali meccanici, strumenti di produzione, che possono esseri paragonati a quella porzione di umanità “alienata” che esiste nel sistema produttore-consumatore.<sup>56</sup>

L'etologo francese Jean-Pierre Digard ci parla a sua volta di una gerarchizzazione degli animali in «inutili» (gli animali da compagnia e le specie selvagge), quindi “buoni da pensare”, degni di protezione o affetto, e «utili» (gli animali da allevamento), “buoni da

---

53 *Ivi*, p. 39.

54 F. BURLINI, *Gli animali domestici nella storia* cit., p. 260.

55 *Ivi*, p. 79.

56 *Ivi*, pp. 260-262.

mangiare”, quindi abbandonati alla loro sorte di carne da macello, maltrattabili e sterminabili. Tuttavia, anche gli animali buoni da pensare hanno un'utilità sociale, cognitiva e simbolica (generano senso), affettiva (arricchiscono il nostro mondo) e psicologica (rafforzano la nostra identità personale).<sup>57</sup>

Dunque, non è la categoria dell'utilità che può spiegarci questa gerarchizzazione ma piuttosto la categoria dell'utilitarismo, «cioè [...] quella categoria che autonomizza e assolutizza la sfera dell'utilità, riflettendo e al tempo stesso favorendo la compiuta indipendenza e dittatura dell'economico, proprie del nostro tempo».<sup>58</sup> Secondo tale ideologia ormai sono *inutili da pensare* tutti gli animali. Come affermavano decenni fa Adorno e Horkheimer ormai «il dominio non ha più bisogno di immagini numinose, dal momento che le produce industrialmente e penetra con esse tanto più facilmente fra gli uomini».<sup>59</sup>

Horkheimer e Adorno sostengono ancora:

Alla base della pietà fascista per le bestie, la natura e i bambini, è la volontà di persecuzione. La carezza negligente sui capelli infantili o sulla pelle dell'animale significa che la mano, qui, può distruggere. Essa carezza affettuosamente una vittima prima di abbattere l'altra, e la sua scelta non ha nulla a che fare con la colpa reale delle vittime. La carezza serve a mostrare che davanti al potere tutti sono la stessa cosa, che non hanno alcuna essenza o natura specifica. Per lo scopo sanguinoso del dominio la creatura è mero materiale.<sup>60</sup>

Voltaire per primo cercò di scardinare la concezione utilitaristica degli animali tendendo all' «abolizione di un rigido confine naturalistico tra uomo e animale». Gli animali, nella sua concezione, sono esseri simili a noi, in grado di condividere emozioni e memorie ma, nel contempo, abbastanza diversi da costituire per noi fonte di meraviglia e curiosità. E' la tolleranza che permette a Voltaire di cogliere le somiglianze e le diversità tra uomo ed animale e che permette di andare oltre l'universo umano, senza annullare del tutto i confini tra i due mondi.<sup>61</sup>

Rinunciare all'antropocentrismo significa soprattutto rifiutare di inventare false identità per

---

57 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 67.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*.

60 *Ivi*, p. 41.

61 *Ivi*, pp. 150-151.

gli animali e accettare in toto la loro diversità. La tolleranza sembrerebbe perciò la soluzione meno dannosa; come afferma lo stesso Voltaire: «il tollerante ama le differenze, il fanatico vuole le assimilazioni».<sup>62</sup>

Il vero problema sta nel fatto che l'uomo è convinto di vedere, non una fra le realtà possibili, ma la Realtà per eccellenza, «egli tende [infatti] ad assolutizzare i propri organi sensoriali e cognitivi e perciò a porsi come metro epistemologico».<sup>63</sup>

A tal proposito, le parole di Kant sono emblematiche di un'interpretazione semplicistica ed estremamente antropocentrica dell'universo che perdura tutt'ora:

Egli è persona e, possedendo l'unità della coscienza in tutte le alterazioni che possono colpirlo, è un'unica e medesima persona, cioè un essere affatto diverso, per dignità e grado, da realtà come gli animali irragionevoli, di cui può disporre a suo piacimento; anche quando non può ancora dire io, lo ha già in mente: come tutte le lingue quando parlano in prima persona, pensano l'Io, sebbene non lo esprimano in modo esplicito.<sup>64</sup>

---

62 *Ibidem.*

63 *Ivi*, p. 126.

64 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo* cit., p. 44.

Erano parole ma erano vive, e guizzavano qua e là nel lavandino, per fortuna vuoto. [...]. Parevano vispe e allegre, benché un po' pazzarelle; giravano come fanno qualche volta i coniglioli in gabbia o le giovani lontre nelle rapide.  
(Tommaso Landolfi, *Parole in agitazione*)

## **Come comunicano gli animali che non parlano: cenni sulla comunicazione animale**

Abbiamo accennato a come nella visione umanista, e non solo, il sapere sia ritenuto parte integrante della natura umana: esso va coltivato per non ricadere nella condizione di uomo-animale nella quale dominano gli impulsi istintivi, il disordine e la violenza ferina. Attributi di tale diversità sarebbero la *ratio* e il *verbum*, rispettivamente la ragione e la parola, «interprete e veicolo di espressione della ragione».<sup>65</sup> L'antitesi fra istinto e cultura e l'esclusività di ragione e linguaggio come caratteristiche umane sono fattori ancora presenti nelle moderne riflessioni sull'uomo, sulla cultura e sugli altri animali.<sup>66</sup>

Ritenere che la maniera umana di percepire il mondo esterno e di rapportarsi ad esso sia un assoluto ci porta necessariamente nell'onnipresente «trappola antropocentrica». Si tende a legare l'espressione del comportamento dell'animale a un modello errato, antropomorfo o reificato. L'animale è visto così come un oggetto o come un “semi-uomo”: la sua identità viene mortificata e si perde la grande opportunità di comprendere «il viso mentale che sta al di là degli occhi non-umani». L'incapacità dell'uomo di concepire l'attività mentale dell'«universo non-umano» lo ha portato a negare l'esistenza di una concreta attività cognitiva, emozionale e interpretativa nell'animale.<sup>67</sup>

Karl Jaspers e Piero Martinetti ritengono invece che le bestie possiedano un intelletto, una coscienza, una vita interiore e quindi, in un certo qual modo, che siano dotate di un'anima. Jaspers parla di «un'intelligenza che traspare dagli occhi, in cui si vede manifestare qualcosa

---

65 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., p. 15.

66 *Ivi*, pp. 15-16.

67 R. MARCHESINI, *La fabbricazione dei viventi: dall'animale-partner all'animale-macchina* in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., pp. 126-127.

di occulto che pur non si può manifestare. Una tale intelligenza ci impressiona. Una scimmia o un bassotto possono essere inquietanti».<sup>68</sup> Mentre Martinetti, dando per scontato che gli animali abbiano una vita interiore, si interroga: «Se le bestie sentono, come si giustifica il loro soffrire? Non vi è nulla che gridi così altamente contro la bontà e la giustizia divina come il dolore animale».<sup>69</sup>

L'osservazione quotidiana della realtà mette in luce l'arbitrarietà di talune concezioni che affermano la superiorità degli umani sugli altri esseri viventi e che ritengono la razionalità come una prerogativa esclusiva degli uomini. In netto contrasto con questa concezione dell'animale, anche Voltaire afferma che «l'animale non è una sorta di congegno meccanico che si muove in modo automatico e ripetitivo: è un essere in grado di comunicare, di sognare, di amare».<sup>70</sup>

Nell'intervista rilasciata a Susan Petrilli, il semiologo Thomas A. Sebeok afferma che la semiotica presenta due aspetti: «lo studio del verbale (vale a dire la linguistica) e lo studio del non verbale». Secondo lui ciò che la maggior parte dei semiologi «non addestrati in biologia» non capisce è che il campo della semiotica del non verbale include, non solamente il comportamento umano non verbale, bensì, anche quello del mondo animale, la semiosi delle piante e altre tipologie di semiosi come quelle che avvengono nel nostro corpo (come nel codice genetico).<sup>71</sup>

Secondo Sebeok,

in termini di pura quantità, è la semiosi non verbale che sommerge quella verbale. Tuttavia il verbale è naturalmente di grande importanza per questo angoletto del globo che gli esseri umani occupano e in cui operano. Così è in questo senso che, secondo me, un semiotico completo dovrebbe studiare sia la semiosi verbale che la semiosi non verbale. Non è possibile semplicemente restringere i propri interessi semiotici agli esseri umani senza dover trascurare circa il 99% del mondo. La natura, io credo, consiste per circa il 99 % di cose diverse dagli esseri umani.<sup>72</sup>

---

68 E. PELLEGRINI, *Bestie imperfette*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento*, Roma, Bulzoni, 2001, p. 87.

69 *Ibidem*.

70 L. BATTAGLIA, *Ai confini della tolleranza. Voltaire e la comunità terrestre*, in RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 161.

71 T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano*, Bari, Edizioni dal Sud, 1998, p. 23.

72 *Ibidem*.

Quindi comunicante non è solo l'uomo ma ogni animale, anzi, si potrebbe asserire che la particolarità di comunicante collegata all'uomo non fa che evidenziarne la sua appartenenza piena al regno animale. La biologia evidenzia come comunicanti siano anche gli appartenenti al regno delle piante e dei funghi, e come esista una “comunicazione intercellulare”. Per questo, «dire che l'uomo è un animale comunicante è come dire che l'uomo è un essere vivente. [...] Dove c'è vita c'è comunicazione, al punto che si può dire che vita e comunicazione coincidono».<sup>73</sup>

Massimo Centini afferma che la comunicazione tra l'uomo e l'animale «è uno degli elementi più arcaici e più costanti del sogno adamitico». Infatti, «tutti i secoli d'oro, tutti i paradisi terrestri comportano l'idea favolosa di un'intesa tra l'uomo e gli animali».<sup>74</sup>

Nonostante ciò, come l'uomo comunichi con l'animale e viceversa è stato finora di interesse marginale sia per la semiotica sia per l'etologia. E' certo che in qualsiasi situazione, indipendentemente dal tipo di rapporto, la relazione tra uomo ed animale implica che ognuno di essi debba necessariamente imparare gli elementi essenziali del codice reciproco.<sup>75</sup>

In una lezione tenuta nel 1976 all'*American Museum of Natural History*, lo zoologo e neurofisiologo John Z. Young afferma che

l'essenza dell'apprendimento sta nell'attribuire un valore simbolico a segni del mondo esterno. Le immagini sulla retina non sono né commestibili, né pericolose. Ciò che fornisce l'occhio di un animale più elevato è uno strumento con cui, aiutato dalla memoria, l'animale può apprendere il significato simbolico degli eventi.<sup>76</sup>

Caratterizzare l'uomo come «animale parlante» oppure definire gli animali come «animali che non parlano», afferma Susan Petrilli, sono espressioni che soltanto da un punto di vista antropocentrico sarebbero possibili. E' un fatto sperimentalmente fondato, infatti, che gli animali impieghino «gli stessi tipi di segno che impieghiamo noi», essi – come Sebeok stesso afferma – sarebbero addirittura capaci di mentire.<sup>77</sup>

---

73 Ivi, p. 7.

74 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo* cit., p. 112.

75 T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., p. 56.

76 Ivi, p. 119.

77 S. PETRILLI, *Introduzione. Comunicazione e alterità*, in T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., p. 11.

Secondo il biologo e biosemiologo Jakob von Uexkül «i segni sono [...] l'unica vera realtà» e le leggi e le regole attraverso le quali i segni ed i processi segnici comunicano sarebbero le uniche vere leggi della natura. Le ipotesi sui motivi che portano un animale a rispondere o meno a questo o a quel segno in un modo o nell'altro sarebbero essenzialmente costruzioni fondate sull'esperienza degli osservatori come recettori di segni. Si tratterebbe in pratica di proiezioni del loro stesso “mondo interno”, sul “mondo interno” dell'animale. In altre parole, afferma Sebeok, «il non-gatto osservatore esterno non conosce il codice del gatto; e persino un altro gatto lo condivide soltanto fino al limite dell'estensione permessa dai suoi stessi limiti semantici».<sup>78</sup>

Infatti, riprendendo le parole della Petrilli, ciò che

è specie-specifico del *genus* umano fin dalla sua apparizione e che perdura per tutto il percorso della sua evoluzione da *Homo habilis* a *Homo erectus* a *Homo sapiens* e a *Homo sapiens sapiens*, è la sua *capacità di linguaggio*, intesa come *capacità di modellazione*, caratterizzata dalla *sintassi*, che permette all'uomo di costruire non solo un mondo, come fanno tutte le altre specie animali ma più mondi possibili.<sup>79</sup>

Va però precisato, come ci spiega Francesca Lussana, che nel corso del processo di ominazione il corpo dell'ominide ha subito vari cambiamenti, così come vi sono stati altrettanti stadi di sviluppo nel processo di evoluzione del linguaggio. Sono stati riconosciuti tre livelli nel processo di sviluppo linguistico: si è passati da una prima fase preparatoria in cui l'Australopiteco (3.5 milioni di anni fa) comunicava attraverso la produzione di segnali vocali e gestuali, ad una seconda fase intermedia nella quale l'*Homo habilis* (2.5 milioni di anni fa) comunicava attraverso la produzione di simboli verbali (segni linguistici) e gestuali, per concludere con una fase risolutiva in cui l'*Homo di neanderthal* (da 100 mila anni fa) ha prodotto regole stabilendo legami tra i simboli verbali, creando quindi la sintassi.<sup>80</sup>

Il linguaggio, quindi, in quanto processo culturale, si baserebbe su sostanziali radici biologiche e sarebbe grazie all' «esistenza di una struttura fisica plastica, di una forte espansione sociale e di una crescita culturale» che si è venuta a creare una situazione

---

78 T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., pp. 80, 82.

79 S. PETRILLI, *Introduzione. Comunicazione e alterità*, in T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., p. 16.

80 F. LUSSANA, *Genesi delle capacità linguistiche*, in “Annali” della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Siena, IX, 1988, pp. 195-218.

favorevole allo sviluppo del linguaggio dell'uomo. Infatti, «non è tanto la struttura che determina la funzione, ma al contrario la funzione (il parlare) che crea la struttura o per lo meno che attiva le sue potenzialità», riprendendo le parole della stessa Lussana. Sarebbe, dunque, l'uomo a costruire il suo ambiente sociale e sarebbero i suoi stessi prodotti a modellarlo e ad ampliare le potenzialità della sua mente.<sup>81</sup>

Sappiamo che la sintassi o la “scrittura ante litteram” (scrittura prima della trascrizione verbale) offre all'uomo la possibilità della costruzione di più significati e di più sensi, utilizzando un numero infinito di elementi. Come abbiamo visto, quando il parlare apparve nel processo di ominazione lo fece come strumento per comunicare accanto ad altre forme di comunicazione non verbale. Esso presuppone la capacità di linguaggio per il fatto che, con infiniti fonemi e morfemi, può produrre, come afferma Chomsky, «un numero infinito di frasi». Quindi solo per la comunicazione umana, verbale e non verbale, è scientificamente corretto parlare di linguaggio. «I linguaggi fanno unicamente parte dell'antroposemosi. In tutto il resto della semiosi-vita c'è comunicazione ma non linguaggio» conclude la Petrilli.<sup>82</sup>

Sino ad oggi non si è ancora trovata alcuna prova nei processi zoosemiotici di strutture sintattiche, tanto meno di ciò che Chomsky chiama «organo di linguaggio». Il filosofo e linguista Ray Jackendoff sostiene che «la Grammatica Universale, o anche qualcosa che lontanamente vi assomigli, sembra essere esclusivamente umana».<sup>83</sup>

E', infatti, ancora questione discussa se gli scimpanzé siano capaci di costruire frasi rispettando delle regole precise. Come ci dice Francesca Lussana:

Il punto è che la sintassi sembra indissolubilmente legata ad un linguaggio vocale. Il nostro apparato cognitivo elabora informazioni secondo una modalità di tipo gerarchico e simultaneo. [...] Come gli antropoidi, e i bambini negli stadi iniziali di sviluppo del linguaggio, generalmente non si intrattengono in discussioni al di là del loro ambiente circoscritto, per cui il contesto è sufficiente per esplicitare gli intenti del parlante, così anche nel processo di ominazione i primi ominidi probabilmente trasmettevano messaggi centrati sull'ambiente; la sintassi non era necessaria perché il contesto situazionale e le conoscenze comuni ai due interlocutori restringevano il ventaglio di significati associati

---

81 *Ibidem*.

82 S. PETRILLI, *Introduzione. Comunicazione e alterità*, in T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., p. 17.

83 T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., pp. 228-229.

ad ogni parola.<sup>84</sup>

Per concludere, secondo Sebeok, soltanto i più ingenui fra noi ricercherebbero la semiosi realizzata attraverso la modalità acustica negli animali. In un universo che è in gran parte silenzioso, riprendendo le parole di Huxley, «il nostro pianeta è la casa del suono solo parzialmente [...] Il suono occupa, nello strato di vita intorno alla superficie della terra, molto meno dell'uno per cento della sua ampiezza».<sup>85</sup>

---

84 F. LUSSANA, *Genesi delle capacità linguistiche* cit., pp. 195-218.

85 T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., p. 91.

“Hai detto 'porcello' o 'ombrello'?” disse il Gatto.  
“Ho detto 'porcello', rispose Alice; “ e ti sarei grata se la smettessi di apparire e sparire così all'improvviso: mi fai girare la testa!”  
“D'accordo”, disse il Gatto; e stavolta svanì molto lentamente, cominciando dalla punta della coda per finire con il sorriso, che rimase lì per qualche tempo dopo che il resto era sparito  
“Be'! Mi è capitato spesso di vedere un gatto senza sorriso”, pensò Alice; “ma un sorriso senza gatto! E' la cosa più curiosa che abbia mai visto in vita mia!”  
(Lewis Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*)

## **Animali, letteratura e ibridismo**

Il Novecento è stato il secolo che, più di ogni altro, ha fatto dell'animalità il termine del confronto identitario mediante una trasformazione dell'animale in «cifra regressiva». L'animale rappresenta ciò che l'uomo non è più, «la dimensione perduta, l'Atlantide sommersa dai flutti: un orizzonte per taluni riemergente come una minaccia, per altri risonante come un'età dell'oro da anelare in modo nostalgico».<sup>86</sup>

L'enunciazione “Dio fece l'uomo a propria immagine e somiglianza” rappresentò in origine il colpo di grazia che pose al di fuori della normalità i rapporti con le creature non umane e favorì la demonizzazione del pagano e di molte specie animali che nella cultura pagana venivano connotate con valenze sacre. Nonostante l'evidente arcaismo dei simboli animaleschi sopravvissuti nelle religioni, il bestiario si presenta molto radicato nel nostro immaginario ed è presente in molteplici forme nella nostra cultura.<sup>87</sup> La letteratura del XIX e del XX secolo è infatti popolata da mostri e da figure prossime all'animalità che vanno dal Mister Hyde di Stevenson al Kurtz di Conrad.

Il motivo della bestia letteraria è molto diffuso anche al di fuori del bestiario che ormai non è più un genere ma piuttosto «un canone di riferimento per indicare una forma inventiva in cui domina la rappresentazione mitopoietica di animali». I bestiari del 900 sono caratterizzati

---

86 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., pp. 134-136.

87 *Ivi*, p. 43, 46.

contemporaneamente dal consueto modello di bestiario «mimetico-naturalistico», costituito dalla varietà di popolazione animalesca del cielo, del mare e della terra, e dal modello di bestiario «immaginario, metamorfico, pura dimensione e parola dell'inconscio».<sup>88</sup>

Il XX secolo ha concepito l'animale come “l'altro da sé” collocandolo in uno spazio principalmente psichico anche in campo letterario. Cristiano Spila afferma che

Affievolitasi, ormai, l'autonomia e la capacità significativa dell'allegoria medievale e barocca, emerge la dimensione interiore della visione animale. Il testo ha ormai perduto la traiettoria, anzi il legame conoscitivo di Bestia-Funzione allegorica, per acquistare una figuralità meramente poetica, tutta letteraria, riferita al momento di approfondimento lirico dell'io, alla meditazione sul destino di morte dell'uomo e della natura.<sup>89</sup>

All'interno dell'universo letterario contemporaneo gli animali quindi non sono più solo personaggi di favole ma sono metafore dell'io profondo e dei suoi fantasmi, sostiene Enza Biagini.<sup>90</sup> Essi non hanno più la funzione di esempio morale e la visione che si ha di loro non è più quella sacra e fantastico-simbolica propria della tradizione allegorica.<sup>91</sup>

«Gli uomini mi sembrano affini alle bestie. In loro io non trovavo se non un pezzo di carnaccia con le budella sudicie dentro» afferma Federigo Tozzi secondo cui lo stato bestiale è interiorizzato e si è fatto uomo. Questa sua affermazione potrebbe fungere da «corollario all'amaro bestiario del negativo» che fa parte dell'universo simbolico di molta della letteratura del novecento. Talvolta «l'universo zoomorfo» viene riscattato rispetto all'umano attraverso una «riabilitazione simbolica».<sup>92</sup>

Vediamo infatti che a Pirandello, nella sua novella *Notizie del mondo*, non sfugge la prospettiva antropocentrica della favolistica tradizionale secondo la quale i vizi e le virtù umane si trasferiscono negli animali mediante delle corrispondenze simboliche che attribuiscono ad ogni animale delle caratteristiche tipiche. Queste hanno origine nel mito e generano non dei personaggi ma dei ruoli fissi, delle “maschere” come la volpe astuta, il

---

88 E. BIAGINI, *La critica tematica, il tematismo e il «bestiario»*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento cit.*, p. 17

89 C. SPILA, *Il genere del bestiario nel Novecento*, in D. FARACI (a cura di), *Simbolismo animale e letteratura*, Roma, Vecchiarelli, 2003, p. 254.

90 E. BIAGINI, *La critica tematica, il tematismo e il «bestiario»*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento cit.*, p. 18.

91 *Ivi*, p. 15.

92 *Ivi*, p. 19.

leone forte, la formica laboriosa, la cicala pigra, ecc...<sup>93</sup>

Ciò avviene proprio secondo quel processo (al quale abbiamo già accennato) che categorizza gli animali schiacciando le loro diversità. Tali “maschere” per Pirandello sono, per l'appunto, costruzioni dell'uomo. Egli afferma:

Nelle nostre favole chiamiamo tarda e pigra la tartaruga, la quale, per avere tanto tempo davanti a sé, non si dà nessuna fretta, e chiamiamo pauroso il coniglio che al primo vederci scappa via. Ma se ai topi di campagna, ai grilli, alle lucertole, agli uccelli, noi domandassimo notizia del coniglio, chi sa cosa ci risponderebbero, non certo però che sia una bestia paurosa. O che forse pretenderebbero gli uomini che, al loro cospetto, il coniglio, si rizzasse su due piedi e movesse loro incontro per farsi prendere e uccidere? Meno male che il coniglio non ci sente! Meno male che non ha testa da ragionare a modo nostro; altrimenti avrebbe fondamento di credere che spesso tra gli uomini non debba correre differenza tra eroismo e imbecillità.<sup>94</sup>

Anche per Calvino l'animale può rappresentare il simbolo dell'alterità, di qualcosa di negato che si nasconde nel profondo dell'uomo. Nell'essere umano, riprendendo le sue parole, vi «è tutto un risalire alla superficie di grinfie pelose, azzannamenti cagneschi, cornate caprine, violenze impedito che annaspano nel buio».<sup>95</sup> Nel romanzo dello scrittore, *Palomar*, il triste gorilla albino che abbraccia la ruota di un'auto potrebbe riflettere la nostra inadeguatezza e le nostre ansie; l'autore scrive: «Tutti rigiriamo tra le mani un vecchio copertone vuoto mediante il quale vorremmo raggiungere il senso ultimo a cui le parole non giungono».<sup>96</sup>

E' proprio il silenzio degli animali a destare l'attenzione di molti scrittori perché misterioso ed impenetrabile. Lo stesso Aldous Huxley, osservando la sua gatta che miagolando «sferza la sua espressiva coda nera nell'aria in un tragico gesto di disperazione» ci dice:

Nonostante il linguaggio, nonostante l'intelligenza, e l'intuizione, e la simpatia, non possiamo comunicare veramente niente a nessuno. La sostanza essenziale di ogni

---

93 E. BACCHERETI, *La maschera di Esopo*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento* cit., p. 25.

94 *Ibidem*.

95 E. PELLEGRINI, *Bestie imperfette*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento* cit., p. 86.

96 *Ibidem*.

pensiero e di ogni sentimento rimane incomunicabile, chiusa dentro all'impenetrabile cassaforte di ogni anima e corpo individuale. [Così] la vita [della sua gatta] è una sentenza di perpetuo solitario confino.<sup>97</sup>

Tale concetto che vede le bestie come «ingabbiate e mute, specchio di un dolore inarticolato e non sublimabile» è espresso con esemplare chiarezza da Gianna Manzini in *Allo zoo di Roma*:

Ma ogni animale è una forma, un significato splendidamente raggiunto. Ed io penso che i loro visi siano così ben modellati dal di dentro a causa della parole cui hanno continuamente anelato: tanti segreti mantenuti, tanti ragionamenti mai articolati. E' nell'intensità della loro espressione che ognuno di noi trova uno speciale silenzio, uno speciale spazio: quello che rese sacro il gatto, o la tigre, o il serpente, o il pavone.<sup>98</sup>

Alberto Asor Rosa, in *Storie di animali ed altri viventi*, parla di una sorta di telepatia che ritiene, diversamente dalla parola, una forma di comunicazione universale poiché riguarda tutti gli esseri viventi, anche gli animali. La comunicazione verbale quindi, dividerebbe, mentre quella telepatica unirebbe:

Se io parlo la mia lingua, non dico l'infinita varietà delle forme viventi, ma solo una piccola parte del genere umano sarà in grado di capirmi. La comunicazione telepatica stabilisce invece una sorta di rete fittissima fra tutti i livelli dell'esperienza vivente.<sup>99</sup>

«A parole non ci si capirebbe neanche un po'» secondo Asor Rosa, esse possono integrare in maniera notevole il flusso del pensiero degli esseri viventi, ma non possono in alcun modo sostituirsi ad esso:

Non avete l'impressione anche voi che le parole non bastino più a trasmettere correttamente il pensiero, che anzi sempre più lo stravolgano e lo deformino? Chissà che nello sguardo o nel fiuto non ci sia un codice più puro e più sano; insomma una specie di ritorno alle origini, quando neanche l'uomo pensava che parlare significasse soprattutto

---

97 T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., p. 80, in nota.

98 E. PELLEGRINI, *Bestie imperfette*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento* cit., pp. 86-87.

99 A. ASOR ROSA, *Storie di animali e altri viventi*, Torino, Einaudi, 2005, p. 5.

ingannare. Chinandosi verso terra, fiutando le cose, incrociando frequentemente il nostro sguardo con quello di altri viventi (qualsiasi tipo di viventi), la ragione umana si decontestualizza, si apparta, si riequilibra, si ri-centra e, appunto, torna in sé, anzi, ritorna in sé. Gli effetti non possono che essere benefici.<sup>100</sup>

L'alterità animale non assume sempre una connotazione negativa, intesa come “cifra regressiva”, ma talvolta può rivestire il significato di sintonia con la natura, di vera essenza, simbolo di armonia tra istinto e corpo. L'animale, in questi casi, viene visto come «aperto al mondo» perché interamente legato ad esso, diversamente dall'uomo, la cui emancipazione viene raffigurata come problematica, opprimente, causa di privazione. Tuttavia, si continua a dare per scontato che l'animalità sia un qualcosa che sta alle spalle dell'uomo e non si svela affatto l'aspetto antropocentrico di tale assunto.<sup>101</sup>

Parliamo quindi di un'animalità «malata d'uomo», soffocata, corrotta e corrompente allo stesso tempo, proveniente da «un nichilismo passivo e rinunciatario» del quale gli animali sarebbero i portavoce, denunciando «le colpe dell'arroganza antropocentrica».<sup>102</sup> Come afferma Ernestina Pellegrini:

Insomma, in questi bestiari moderni, in cui si assiste alla rapida dissolvenza di un'antica tensione allegorica, sentivo risuonare il gong della malinconia [...]. Molti degli animali da me antologizzati erano *animali sciupati* e venivano a denunciare, chi più chi meno, in maniera ora diretta ora obliqua, come capri espiatori o come vittime o come *revenants* persecutori, i crimini dell'orgoglio antropocentrico e di un'intramontabile sovranità del soggetto.<sup>103</sup>

Fenomeno peculiare, per quanto riguarda l'animale del Novecento letterario, è quello dell'ibridismo. Effetto ottenuto in modi diversi, incrociando i tipi, accentuandone alcune qualità e moltiplicandone i significati in base ad una specie di «proliferazione allegorica». L'animale risulta essere «il terreno privilegiato della fantasia, dell'ibridazione che comporta una metafisica dei due mondi, animale e umano» e la sua immagine si pone come modo di

---

100 *Ivi*, pp. 5-6.

101 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., p. 138.

102 E. PELLEGRINI, *Bestie imperfette*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento* cit., pp. 77.

103 *Ibidem*.

percepire il carattere allegorico del mondo nascosto.<sup>104</sup> Ernestina Pellegrini definisce *Bestie imperfette* queste creature ibride; esse sono il frutto di incroci e metamorfosi, «uomini che si sentono bestie e bestie che si sentono uomini, con in mezzo una ricca casistica di squallide chimere, di incroci e ibridazioni che non hanno più nulla della meravigliosa teratologia dei tempi antichi».<sup>105</sup>

Tale ibridismo messo in atto dagli scrittori dipende dalla percezione frantumata del mondo e della conoscenza ormai spezzettata in tanti saperi e categorie ma anche da un linguaggio che crea animali strani, inesistenti e misteriosi. Il procedimento dell'ibridismo come vicinanza tra mondi animale ed umano, è anche alla base dell'esperienza narrativa di Cortazar, in particolare del *Bestiario* (1965). Egli afferma: «Di fatto nessuno può sapere che cos'è un animale [...] perchè è evidentemente impossibile considerare un animale senza sovrapporsi antropomorficamente ad esso». Le forme degli animali, secondo Cortazar, assumerebbero caratteristiche magiche, sarebbero esseri aggrovigliati, barocchi, strambi, frutto delle infinite combinazioni possibili: «Le forme si sono messe a circolare da un piano all'altro dell'edificio mentale».<sup>106</sup>

Gli animali sembrerebbero quindi essere particolarmente abili, cambiano magicamente, nascondendosi oppure avvicinandosi ad altre forme. Ecco allora apparire nel *Bestiario* di Cortazar figure quali il Fissatigre, la Mancupia o l'Orso dei tubi la cui esistenza giustifica l'inafferrabilità della realtà.<sup>107</sup>

Tali incroci, in Cortazar ed in altri scrittori, non sono più frutto di sovrapposizioni tra uomo, animali e divinità crudeli (centauri, sirene ecc...) ma sono «assurdità sonore per divertenti spaesamenti», si tratta di bestie finte, di «animali cartacei, mostri linguistici». Riprendendo le parole della Pellegrini:

E' come se questo mondo di esseri numinosi si fosse ribaltato, inscenando un inferno quasi sempre banale e destituito di ogni grandezza. Magari la bestia in questa prospettiva

---

104 C. SPILA, *Il genere del bestiario nel Novecento*, in D. FARACI (a cura di), *Simbolismo animale e letteratura* cit., p. 259.

105 E. PELLEGRINI, *Bestie imperfette*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento* cit., p.78.

106 C. SPILA, *Il genere del bestiario nel Novecento*, in D. FARACI (a cura di), *Simbolismo animale e letteratura* cit., p. 259.

107 *Ivi*, pp. 259-260.

assume le caratteristiche del mostro necessario quanto effimero e inconsistente.<sup>108</sup>

Borges, nel suo *Manuale di zoologia fantastica*, parodia di un trattato scientifico, immagina un animale la cui consistenza si perfeziona sotto lo sguardo umano, come se tale bestia fosse una «figura di proiezione assoluta»:

Sulla scala della torre della Vittoria abita dal principio dei tempi l'A *Bao A Qu*, sensibile ai valori delle anime umane. Vive in stato letargico, sul primo gradino, e solo fruisce di vita cosciente quando qualcuno sale le scale. La vibrazione della persona che s'avvicina gl'infonde la vita, e una luce interiore s'insinua in lui. Nello stesso tempo, il suo corpo e la sua pelle traslucida cominciano a muoversi. [...] A ogni gradino il suo colore s'intensifica, la sua forma si perfeziona, e la luce che irraggia si fa ogni volta più brillante. Testimone della sua sensibilità è il fatto che raggiunge l'ultimo gradino, e la sua forma perfetta, solo quando chi sale è un essere evoluto spiritualmente. [...] L'A *Bao A Qu* soffre quando non può formarsi interamente, e il suo lamento è un rumore molto breve, poiché andando via il pellegrino, L'A *Bao A Qu* rotola e cade fino al gradino iniziale, dove ormai spento e simile a una lamina dai contorni vaghi, aspetta il visitatore successivo.<sup>109</sup>

Alla fine non si sa più quali animali abitino il mondo e quali abbiano invece dimora «nel torbido delle nostre inquietudini o nella levità dei nostri sogni», sostiene Alessandro Minelli ma, come ci hanno insegnato Calvino e Buzzati, «molte città invisibili sono ben più reali e tangibili di tanti messaggeri, di tanti eremiti e soldati, o di tante gocce d'acqua».<sup>110</sup>

---

108 E. PELLEGRINI, *Bestie imperfette*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento* cit., p. 96.

109 *Ibidem*.

110 A. MINELLI, *Prefazione*, in V. MARTUCCI, *Strani animali e Antiche Storie*, Padova, Muzzio, 1997, p. 8.

## Conclusione

Malgrado la visione del rapporto uomo-animale sia variata notevolmente nel corso dei secoli, la chiave di lettura che sembra ancora detenere il primato è quella antropocentrica. La tesi darwiniana ha comunque minato irrimediabilmente l'antropocentrismo «inserendo il *transfert* del non-umano nella *cosmopolis* umana». <sup>111</sup>

Gli stimoli che hanno favorito il cammino dell'uomo sono provenuti molto probabilmente dal basso: «solo per mezzo degli animali, l'uomo si è innalzato sopra l'animale; solo sotto la loro protezione e con il loro appoggio il seme della civiltà umana poté crescere e svilupparsi», afferma Feuerbach. <sup>112</sup>

L'animale è perciò «un operatore simbolico» <sup>113</sup> assolutamente necessario all'uomo, esso funge da «specchio per incontrare se stessi» e da «porta maestra per entrare nella propria dimensione identitaria». Lo stesso processo antropopietico si basa sulla relazione dell'uomo con il non-umano: la realizzazione dei «predicati umani» e il rapporto che l'uomo intrattiene con l'animale sono in stretta relazione, al punto che risulterebbe difficile pensare l'umano senza prendere in considerazione le alterità. <sup>114</sup> Attraverso il processo di mediazione mentale del soggetto con sé stesso, gli altri ed il mondo, l'uomo si costruisce come persona e la sua “natura” diventa “culturale”. <sup>115</sup>

Si può, infatti, avanzare l'ipotesi che la stessa dominazione e reificazione degli animali siano servite da modello, da banco di prova, per il dominio dell'uomo su altri esseri umani. <sup>116</sup>

Anche la nostra visione sulla comunicazione animale è viziata da un'ottica antropocentrica: riferirsi all'uomo come «animale parlante» e caratterizzare gli animali come «animali che non parlano» è possibile soltanto da un punto di vista antropocentrico. <sup>117</sup> Il linguaggio dell'uomo,

---

111 R. MARCHESINI, *La fabbricazione dei viventi: dall'animale-partner all'animale-macchina*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 116.

112 M. CENTINI, *Le Bestie del Diavolo* cit., pp. 39-40.

113 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 11.

114 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., pp. 124-126.

115 M. SQUILLACCIOTTI, *Lezioni di Antropologia Cognitiva. Lezione 1* cit., p. 3.

116 A. RIVERA, *Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., p. 39.

117 S. PETRILLI, *Introduzione. Comunicazione e alterità*, in T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli*

in quanto processo culturale, si basa su radici biologiche e si è sviluppato grazie all' «esistenza di una struttura fisica plastica, di una forte espansione sociale e di una crescita culturale». Francesca Lussana afferma che «non è tanto la struttura che determina la funzione, ma al contrario la funzione (il parlare) che crea la struttura o per lo meno che attiva le sue potenzialità».<sup>118</sup>

Quantitativamente parlando, «è la semiosi non verbale che sommerge quella verbale»<sup>119</sup> e sarebbe quindi superficiale ricercare la semiosi realizzata mediante la modalità acustica tra gli animali: «il nostro pianeta è la casa del suono solo parzialmente» e l'universo è in gran parte silenzioso.<sup>120</sup>

Il novecento è stato il secolo che ha maggiormente fatto dell'animalità il termine del confronto identitario. L'animale non è più personaggio di favole e non ha più una funzione morale, diviene metafora dell'io profondo dell'uomo e rappresenta la dimensione perduta «per taluni riemergente come minaccia, per altri risonante come un'età dell'oro da anelare in modo nostalgico».<sup>121</sup> L'ibridismo si presenta come caratteristica peculiare dell'animale letterario novecentesco, ideale ad esprimere la percezione frantumata del mondo e della conoscenza, oggi divisa in svariati saperi e categorie.<sup>122</sup> Figli di incroci e metamorfosi, essi sono creature ibride, «bestie imperfette» a metà strada tra umano ed animale, tra sogno e realtà.<sup>123</sup>

Il XXI secolo viene visto come l'era dell'immaterialità, eccesso della virtualità e della transitorietà, punti cardine di un sistema che spinge l'individuo all'onnipresenza ed alla mutabilità. Oggi il chimerismo, «quando non si nutre di miti *cyborg*, di innesti cibernetici, di interfacce virtuali [...] trova nel partner animale il vero sostrato ibridante». Assistiamo infatti ad un'identità che va man mano sbriciolandosi mentre il corpo cerca nuove collaborazioni con le macchine e gli animali.<sup>124</sup>

Secondo alcuni, la scommessa del futuro prossimo starebbe addirittura nella possibilità di innestare le perfezioni biologiche degli animali (come, ad esempio, le elevate capacità

---

*animali che non parlano* cit., p. 11.

118 F. LUSSANA, *Genesi delle capacità linguistiche* cit., pp. 195-218.

119 T. A. SEBEOK, *Come comunicano gli animali che non parlano* cit., p. 23.

120 *Ivi*, p. 91.

121 R. MARCHESINI – S. TONUTTI, *Manuale di zooantropologia* cit., pp. 134-136.

122 C. SPILA, *Il genere del bestiario nel Novecento*, in D. FARACI (a cura di), *Simbolismo animale e letteratura* cit., p. 104.

123 E. PELLEGRINI, *Bestie imperfette*, in E. BIAGINI – A. NOZZOLI (a cura di), *Bestiari del novecento* cit., p. 78.

124 R. MARCHESINI, *La fabbricazione dei viventi: dall'animale-partner all'animale-macchina*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., pp. 113-114.

olfattive dei canidi oppure le spiccate facoltà dell'apparato di ecolocazione dei chiroterri o dei delfini) nel corpo dell'uomo. Ciò potrebbe sembrare una radicale posizione antiumanistica ma, in realtà, dimostra quanto lo spazio dell'uomo sia stato contaminato dal non-umano, al punto da rendere l'antropocentrismo inadeguato ad una seria lettura della realtà quotidiana.<sup>125</sup>

Voltaire ha fatto emergere una visione di cosmo in cui la terra cessa di essere al centro dell'universo e l'umanità perde il suo posto di privilegio. L'uomo che ha dominato la natura, schiavizzato i suoi animali, non può più ritenersi il padrone del mondo. Come leggiamo nei *Dialoghi di Evemero*, è quindi impossibile illudersi che

tanti astri, lontani da noi tanti milioni di miliardi di stadi e tanti miliardi di volte più grandi della terra fossero fatti soltanto per rallegrarci la vista di notte e danzassero intorno a noi, nell'immensità dello spazio per divertirci. Questa ridicola chimera è basata su due difetti della natura umana [...] la debolezza dei nostri piccoli occhi e la boria del nostro orgoglio.<sup>126</sup>

---

125 *Ivi*, p. 116.

126 L. BATTAGLIA, *Ai confini della tolleranza. Voltaire e la comunità terrestre*, in A. RIVERA, *Homo sapiens e mucca pazza* cit., pp. 171-172.

## Bibliografia

- ASOR ROSA, ALBERTO, *Storie di animali e altri viventi*, Torino, Einaudi, 2005.
- BIAGINI, ENZA, – NOZZOLI, ANNA (a cura di), *Bestiari del novecento*, Roma, Bulzoni, 2001.
- BURLINI, FRANCESCO, *Gli animali domestici nella storia*, Verona, Cierre, 2004.
- CENTINI, MASSIMO, *Le Bestie del Diavolo. Gli animali e la stregoneria tra fonti storiche e folklore*, Milano, Rusconi, 1998.
- CINGANO, ETTORE – GHERSETTI, ANTONELLA – MILANO, LUCIO, *Animali tra zoologia mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Padova, S.A.R.G.O.N., 2005.
- FARACI, DORA (a cura di), *Simbolismo animale e letteratura*, Roma, Vecchiarelli, 2003.
- FRANCO CRISTIANA (a cura di), *Zoomania. Animali, ibridi e mostri nelle culture umane*, Siena, Protagon editori, per la mostra al Santa Maria della Scala, 2007.
- LONZ, KONRAD, *E l'uomo incontrò il cane*, Milano, Adelphi, 1998.
- LUSSANA, FRANCESCA, *Genesi delle capacità linguistiche*, in “Annali” della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Siena, IX, 1988, pp. 195-218.
- MARCHESINI, ROBERTO – TONUTTI, SABRINA, *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi, 2007.
- MARTUCCI, VITTORIO, *Strani Animali e Antiche Storie*, Padova, Muzzio, 1997.
- RIVERA, ANNAMARIA (a cura di), *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, Bari, Dedalo, 2000.
- SEBEOK, THOMAS A., *Come comunicano gli animali che non parlano*, Bari, Edizioni dal Sud, 1998.
- SQUILLACCIOTTI, MASSIMO, *Lezioni di Antropologia Cognitiva. Lezione 1*, p. 3, in *Arlian, Laboratorio di Arti e Linguaggi in Antropologia*, <http://linus.media.unisi.it/arlian/lezioni.htm>.

## Indice

Premessa.....	p. 1
Introduzione. Il rapporto uomo-animale nella storia.....	p. 2
L'opposizione animale-uomo nel processo di costruzione dell'identità umana.....	p. 6
Gerarchizzazione, razzismo e subordinazione: il domino sull'animale come prototipo del dominio sull'uomo.....	p. 12
Come comunicano gli animali che non parlano: cenni sulla comunicazione animale.....	p. 17
Animali, letteratura e ibridismo.....	p. 23
Conclusione.....	p. 30
Bibliografia.....	p. 33