

5.

## LE CATEGORIE NON HANNO SETE

UNA RIFLESSIONE ATTORNO A EMOZIONI  
E INDIVIDUALITÀ

*Sabrina Tonutti*

doi: 10.7359/663-2013-tonu

tonuttis@gmail.com

### 5.1. PREMESSA

In questo contributo affronterò il tema delle emozioni e dell'individualità, cercando di portare in superficie alcuni aspetti che considero rilevanti in riferimento al nostro modo di approcciare queste tematiche e, più in profondità, di pensare l'animalità, in senso separativo e oppositivo rispetto a tutto ciò che riteniamo essere propriamente 'umano'. Innanzitutto, nell'affrontare l'argomento della vita emozionale degli animali, c'è da chiedersi perché questo vasto fenomeno richieda la nostra attenzione, e che cosa realmente significhi trattarne a livello scientifico. In altre parole, perché ce ne occupiamo? Che significati impliciti ed espliciti evoca? Su quali fondamenti ideologici si sviluppa? Che storia ha questo argomento? Ebbene, proprio da uno sguardo retrospettivo e interdisciplinare possono emergere osservazioni rilevanti per la 'questione animale'.

### 5.2. INTERESSE ETOLOGICO, MA NON SOLO

Se con interesse si tratta e discute, non senza controversie, di vita emozionale degli animali non-umani ciò è il risultato di una serie di studi etologici specificamente dedicati a questo ambito di espressione del comportamento animale. Il titolo del volume che state tenendo in mano trae infatti ispirazione dalle ricerche di Marc Bekoff sulle vite emozionali degli (altri) animali e, intrecciate a esse, sulle intelligenze plurime e su quella miriade di capacità che ci colpiscono per la ricchezza e varietà di esempi di cui il mon-

do animale è costituito. Nei suoi testi più recenti, Bekoff ci offre una rassegna di casistiche, repertori e contesti relativi alla vita emozionale di alcune specie animali<sup>1</sup>. Tuttavia, l'argomento è ricco di implicazioni di ordine culturale, scientifico e ideologico. Nonostante, infatti, il senso comune abbia tendenzialmente sempre riconosciuto l'esistenza di stati emozionali negli altri animali, la speculazione scientifica ha frenato l'esplorazione di questo ambito, ponendo addirittura in dubbio l'esistenza stessa di 'qualcosa', negli altri animali, che assomigli a ciò che nella specie umana chiamiamo (senza troppe remore e senza appellarci necessariamente al rigore scientifico) 'emozioni'.

In altre parole, il punto di partenza di tale prospettiva di ricerca è che si debba innanzitutto dimostrare che degli 'stati emozionali' esistano negli altri animali, stati emozionali che si presuppone non esistano, a meno che non venga provato il contrario. È stato così istituito l'onere della prova, a gravare su quegli studiosi, come Bekoff, che hanno scelto di investigare le menti, le emozioni, le culture animali certi di trovare qualcosa, e qualcosa di significativo, anziché la conferma dell'esclusività dell'essere umano anche a questo riguardo. Questo approccio maggioritario, preliminarmente negativo nei confronti delle capacità animali, segnala la forte influenza della prospettiva antropocentrica sull'orientamento degli studi su umani e animali, che, in questo contesto, pone l'ennesimo ostacolo ideologico al riconoscimento di somiglianze e comunanze al di qua e al di là del confine di specie.

La storia della nostra tradizione di pensiero è costellata, infatti, di presupposti simili, che in vari modi declinano il paradigma separativo fra umani e animali. Questa tendenza ha inizio molto lontano nel tempo, con la filosofia aristotelica, che identificò nel *logos* (la capacità di parlare, ragionare) la qualità essenziale degli esseri paradigmatici, cioè coloro che stanno all'apice di una presupposta gerarchia di esseri e al centro della sfera dei diritti (gli esseri umani, ma, per essere più precisi, l'uomo maschio, e non femmina, greco, e non barbaro, libero, e non schiavo, adulto, e non bambino). È proprio qui, nel pensiero di Aristotele, che si gettano le fondamenta di quel paradigma antropocentrico che, alimentato successivamente da ulteriori correnti, supporta ancora oggi la nostra articolazione di pensiero e la sostanziale indifferenza nei confronti dell'etica animale<sup>2</sup>. Una tradizione

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali: un grande scienziato esplora la gioia, la tristezza e l'empatia negli animali* (2007), trad. it. e cura di M.C. Catalani, Bologna, Alberto Perdisa, 2010 e M. Bekoff, J. Pierce, *Giustizia selvaggia: la vita morale degli animali* (2009), trad. it. di S. Petrucci, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2010.

<sup>2</sup> Cfr. S. Tonutti, 'Anthropocentrism and the Definition of «Culture» as a Marker of the Human/Animal Divide' (2011), in R. Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans,*

dualista, dicotomica, sempre attenta a rimarcare la presupposta separazione fra umani e animali, ricorrendo a ‘marcatori di diversità’ pronti all’uso e di volta in volta ‘di moda’: oltre al *logos*, ora il possesso dell’anima, ora la capacità di riconoscersi allo specchio, ora l’uso di attrezzi, o, ancora, l’espressione di cultura, per citarne alcuni.

Se, da un lato, alcuni di tali tratti sono stati in seguito abbandonati nell’opera di supporto dell’architettura antropocentrica del nostro pensiero (per tale motivo ho parlato di ‘mode’, così come si manifestano di volta in volta nel pensiero scientifico, come nel senso comune), altri sono ancora in auge (come l’opposizione natura/cultura, sovrapponibile al binomio animale/uomo), mentre altri, come l’esistenza di emozioni, vengono proposti o riproposti con una serie di interessanti implicazioni e significative contraddizioni, che ora descriveremo.

### 5.2.1. *Le emozioni*

Come accennavo all’inizio, la discussione attorno alle emozioni degli (altri) animali presuppone che chi propugna l’investigazione di questi ambiti debba innanzitutto provare che qualcosa del genere esista, al di là del confine della specie umana. Regna infatti un diffuso scetticismo, per nulla rigoroso o scientifico, che ostacola la ricerca in questo ambito e rischia di precludere la conoscenza scientifica, proprio in ossequio al presupposto (non provato) di esclusività di certi tratti da parte della specie umana. Ed è proprio rispetto a tali presupposti e alla ideologica dicotomia umani/animali che l’opera di studiosi come Bekoff risulta positivamente provocatoria: nel designare comportamenti di altre specie come ‘moralì’, o utilizzando termini come ‘amore’, ‘perdono’, ‘tristezza’ i cui soggetti-agenti sarebbero individui animali, egli preme di fatto sui confini definitivi di questi stessi termini, viziati da una forte connotazione di specie (la nostra). Così facendo, viene sfidato il tabù dell’esclusività umana di certi repertori comportamentali sociali ed emozionali. Fin qui, anche il tratto ‘possesso di emozioni’ non si discosta dall’uso che ne viene fatto in chiave separativa rispetto ad altri marcatori (come dicevamo, linguaggio, cultura, ecc.). Tuttavia, la questione delle emozioni presenta aspetti distintivi rispetto ai suoi antecedenti, poiché si sono succedute opposte interpretazioni proprio dello stesso fenomeno.

---

*Animals, Environments*, Leiden, Brill, 2011, pp. 183-199; R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi, 2007; A. Lutri, A. Acerbi, S. Tonutti (a cura di), *‘Umano, troppo umano’*. *Riflessioni sull’opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze, SEID, 2009.

### 5.2.2. *Le emozioni come 'natura' animale*

La tematica delle emozioni umane, è, per certi aspetti, duplice, per quanto attiene alle interpretazioni che ne sono state date. Da un lato, esiste una corrente di studi che ne ha enfatizzato la *componente biologica*, evolutiva, in altre parole 'naturale' (e, per metonimia, 'animale'). A seguito degli studi di Charles Darwin<sup>3</sup>, le emozioni sono state considerate propriamente prodotto della nostra biologia, della nostra evoluzione, e pertanto elemento che ci lega al 'mondo animale' e al 'naturale' a cui il percorso evolutivo ci circonda. Ciò provocò la secca reazione del behaviourismo, che nessun ruolo attribuiva invece all'evoluzione nell'espressione di comportamenti sociali, dal momento che l'individuo veniva pensato come una tabula rasa su cui la cultura potesse scrivere i suoi contenuti. Nel contempo, lo studio delle emozioni venne lungamente trascurato dall'antropologia, poiché esse venivano ricondotte alla dimensione della biologia umana, lontano dagli ambiti di espressione di comportamenti culturali e sociali, e pertanto al di fuori degli interessi di una disciplina che considerava la *cultura* come unico elemento determinante la specie umana (volutamente opponendo questo concetto a tutto ciò che poteva rimandare all'*innato*). In tale prospettiva, le emozioni umane erano pensate più come manifestazione di 'natura', fenomeno biologico e 'animale', che come fenomeni cognitivi e forgiati culturalmente.

Quindi questo tratto, che ora viene gelosamente pensato nei termini di una caratteristica essenziale della specie umana (la specie razionale, caratterizzata dalla cultura), era stato precedentemente considerato come manifestazione del 'mondo animale' (e quindi, per esteso, dalla dimensione della 'natura' da cui l'uomo preferisce pensare se stesso separato). Non solo, ma va anche considerato come le emozioni siano state accostate, per contrasto, a un altro termine – la ragione – e così implicate nella dinamica di opposizioni e riflessi fra questi due termini, emozione e ragione, che sono caratterizzati da una marcata accezione negativa il primo (fra l'altro associato al mondo femminile, oltre che animale), e positiva il secondo (associato alla figura maschile). Anche sotto questo aspetto, la dimensione emozionale è stata lungamente trascurata dalla ricerca sociale, perché fenomeno marginale nell'immaginario scientifico, collegato alla sfera degli aspetti deteriori del comportamento umano (come, ad esempio, l'isteria femminile, o il comportamento dei cosiddetti 'primitivi') da stigmatizzare e arginare nelle loro manifestazioni, spesso patologiche.

---

<sup>3</sup> Cfr. C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872), trad. it. di F. Bianchi Bandinelli Baranelli e I.C. Blum, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

A fronte di tale interpretazione e connotazione degli stati emozionali, sorprende il più recente tentativo di ‘appropriazione’ e attribuzione degli stessi alla specie umana in via privilegiata. Questo cambiamento di rotta fa seguito a una revisione dei presupposti di interpretazione delle emozioni nelle scienze sociali. In antropologia, si è via via rimarcato il carattere di *costruzione sociale* delle emozioni, e si è prestata attenzione alle modalità di espressione degli stati emozionali in un contesto sociale e sotto l’influenza dei modelli emozionali di riferimento (a partire dagli studi di Clifford Geertz<sup>4</sup>, che segnala appunto come in ogni cultura siano vigenti modelli emozionali – oltre che cognitivi, valutativi e operativi – che guidano l’individuo nell’espressione delle emozioni). La tematica delle emozioni ha acquisito così sempre maggiore credibilità, come ambito di ricerca sociale, oltre che psicologica, e ha in buona misura perduto la connotazione negativa che la gravava inizialmente. In questo processo, l’estensione alla specie umana di questo fenomeno è avvenuta nei termini di una appropriazione a titolo esclusivo, che ha comportato il mancato riconoscimento, in via preventiva, della titolarità di quei contenuti ad altre specie animali. Specie animali che sono state di fatto private anche di questo ambito di manifestazione individuale degli stati interiori.

### 5.2.3. Come investigare l’esistenza di emozioni?

Più in generale, gli stati emozionali, siano essi di umani o non-umani, si riferiscono a una dimensione dell’interiorità che risulta, per natura, di difficile analisi e descrizione. Essi costituiscono una realtà per molti versi inafferrabile, certamente lontana dall’ambito assertivo della ‘prova’ scientifica. L’interiorità, infatti, è di difficile investigazione. Anche l’analisi antropologica dei contenuti interiori di ‘altri’ umani si rivela problematica: esiste comunque il problema dell’accesso all’interiorità, e del valore da accordare alle rappresentazioni che la concernono<sup>5</sup>. Ciò risulta ancora più amplificato nei contesti in cui siamo di fronte a categorizzazioni e stili di comportamento diversi dai nostri. Va inoltre considerato il ruolo del linguaggio, dal momento che gli stati d’animo e i loro nomi possono essere non isomorfi<sup>6</sup>. Il linguaggio, quindi, non sempre costituisce un facilitatore della

---

<sup>4</sup> Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), trad. it. di E. Bona, revisione di R. Gaion, Bologna, Il Mulino, 1987.

<sup>5</sup> Cfr. C. Pussetti, ‘Introduzione. Discorsi sull’emozione’ (2005), in Id. (a cura di), *Antropologia. Annuario*, anno 5, n° 6: ‘Emozioni’, Roma, Meltemi, 2005, pp. 5-14.

<sup>6</sup> Cfr. C. Pignato, ‘Temi e luoghi di un ossimoro’ (1997), in V. Matera (a cura di), *La Ricerca Folklorica*, n° 35: ‘Antropologia dell’interiorità’ (1997), pp. 39-52.

comprensione dei fenomeni, e tale problematicità può ricordare la varietà e l'estraneità degli idiomi parlati da altre specie animali. In entrambi i contesti, esiste il problema della 'comprensione dell'Altro', con il relativo rischio di guardare agli altri come se fossero noi, in modo antropomorfo (verso gli animali) ed etnomorfo (verso altre culture). Posto questo monito, è bene rammentare il rischio opposto e simmetrico: l'incapacità di cogliere somiglianze, perché celate sotto 'idiomi' diversi dal nostro, in senso assieme antropologico ed etologico.

### 5.3. INDIVIDUO E GRUPPO

Un ulteriore elemento su cui è necessario soffermarci, a proposito di stati emozionali, sta nel fatto che le emozioni appartengono alla *dimensione individuale*, sebbene siano forgiate e guidate, nella loro espressione, dalla dimensione collettiva<sup>7</sup>. Ma se la dimensione individuale e collettiva vengono entrambe contemplate nella ricerca che concerne gli umani, così non avviene quando oggetto di investigazione sono gli animali non-umani, che vengono più facilmente pensati nei termini delle varie categorie in cui li classifichiamo, in base a definizioni scientifiche (come le 'specie'), o in riferimento alle pratiche umane che le istituiscono (come, ad esempio: animali *da* affezione, *da* macello, 'selvaggina', ecc.), o, molto più in generale e impropriamente, in base alla distinzione fra gli umani e 'gli animali' (categoria non scientifica che indica indistintamente tutti gli animali, tranne gli umani – categoria spesso sintetizzata con il singolare d'essenza 'l'animale'). Parallelo a tale operazione categoriale opera un processo di distanziamento dell'osservatore dall'oggetto di osservazione, reso esplicito da ulteriori operazioni terminologiche.

Se, a un primo livello di distanziamento, l'individualità dell'animale si perde nella collettività della sua classe di appartenenza ('i gatti', 'i primati', 'i pet', ecc.), a un secondo livello il nome collettivo può essere sostituito con un singolare generale, o singolare 'd'essenza': è così che la nostra osservazione ricade su '*il gatto*', '*il cane*', '*il vitello*', '*la pecora*', o, ancora, '*la femmina*', nonché, come dicevamo, '*l'animale*' (su cui ha scritto parole incisive il filosofo Jacques Derrida<sup>8</sup>). Ebbene, centrale risulta a questo proposito

---

<sup>7</sup> In antropologia si parla pertanto di 'costruzione sociale' delle emozioni, le quali vengono addirittura descritte nei termini di 'manufatti' della cultura.

<sup>8</sup> Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), trad. it. di M. Zannini, Milano, Jaca book, 2006.

il tema del rapporto fra individuo e gruppo, così come discende dalle nostre proiezioni classificatorie e come si riverbera, di conseguenza, nei nostri modi di pensare e di agire verso gli animali. Infatti, avviene sia a livello normativo e ideologico (nei modi di interpretare e costruire 'narrative' su umani e animali), che a livello delle pratiche (dove tali istanze ideologiche si traducono in altrettante azioni) che la perdita di centralità dell'individualità animale a favore di astratte categorie favorisca e sia funzionale alla rimozione dal nostro immaginario del *singolo* animale, con le sue caratteristiche, i suoi bisogni, la sua voce, il suo cuore battente, le sue relazioni sociali, le sue emozioni, la sua storia, la sua biografia. Animali che non vengono più pensati nei termini di 'individui', 'persone' non-umane, ma come anonimi elementi di più vaste collettività. La generalizzazione delle categorie azzerava l'individualità, e frena la potenziale proiezione empatica: gli individui gioiscono, soffrono, hanno fame o sete, ed è possibile, se le nostre capacità empatiche e i nostri neuroni specchio non sono atrofizzati, cogliere questi loro stati e necessità. Ma è altrettanto possibile empatizzare con una 'categoria'?

### 5.3.1. *I 'muti'*

La tendenza a riferirsi agli altri animali soprattutto rifacendosi a gruppi di individui, collettività e categorie significa rendere anonimi tutti quegli individui di cui queste collettività sono composte. Questa tendenza si esplica nel nostro quotidiano approccio all'animalità, nei modi di pensare, prima che di trattare, gli (altri) animali. Si esprime nelle categorie e classificazioni che usiamo per raggrupparli, segnalare i contesti in cui vivono, gli usi a cui sono destinati. Ma essa si esprime anche nel pensiero scientifico, nella formulazione di ipotesi e saperi, nella descrizione di orizzonti disciplinari, che poi a loro volta influenzano il modo di agire verso quelle stesse categorie di individui di cui si è trattato a livello teorico.

Privati dell'individualità, gli animali rimangono 'muti' nella nostra ricostruzione della storia della nostra convivenza ed esistenza su questa terra, in modo non dissimile, ai miei occhi, da quegli altri 'poveri' e 'muti' umani che la storia ha dimenticato: i vinti, i poveri, i marginalizzati, i dissidenti, e tutti quegli individui che in base a una definizione categoriale e griglia classificatoria si sono trovati in una posizione scomoda e marginale rispetto al paradigma di 'uomo' di volta in volta imperante. Si pensi, per esempio, al ruolo subalterno delle donne, rispetto al potere patriarcale, e alla loro voce non registrata nella scrittura della storia ufficiale <sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. S. Ardener, *Perceiving Women*, London, Malaby Press, 1975.

Come tendenzialmente anonimi sono i tanti individui umani marginalizzati, repressi – la cui voce e storia recentemente alcune correnti di ricerca storica e sociale hanno cercato di recuperare – così nell’ambito delle vite animali l’anonimato è quasi sempre la regola: essi sono resi muti non tanto da una diversità di codice comunicativo o comportamentale, quanto piuttosto dalla nostra mancanza di attenzione nei confronti del livello biografico e ontogenetico. I ravvedimenti della ricerca sociale e storica verso categorie di persone che sono risultate ‘invisibili’ o ‘mute’ in precedenti ricerche, e la proposta di prestare attenzione, per quanto possibile, ai singoli individui mi paiono estremamente in sintonia con il tentativo di recuperare quanto possibile di quella enorme quota di silenzio data dalla disuguaglianza di specie. Che si tratti dell’esito di fenomeni storici (i vinti), di diversità di genere (le donne), di ceto (i poveri), di credenza (gli eretici), o di specie (chi non è *Homo sapiens*), è urgente anche per la ricerca scientifica colmare i vuoti generati da uno sguardo centrato sulle categorie paradigmatiche ed egemoni, e facilitare questo recupero attraverso l’attenzione prestata alla dimensione individuale. Gli animali non-umani, i più ‘disuguali’ in una ipotetica scala della disuguaglianza, riassumono in sé tutte queste caratteristiche, relegati come sono in una dimensione di diversità completamente ‘altra’ e distante.

#### 5.4. RAVVEDIMENTI

Tuttavia, come accennavamo, si è aperta una breccia in tale cortina di indifferenza. In buona parte ciò è avvenuto grazie all’estesa attività di sensibilizzazione e informazione su tali tematiche al largo pubblico, a opera soprattutto di organizzazioni dedicate alla causa animale, mentre in ambito accademico hanno via via conquistato credibilità e attenzione quelle correnti degli *human-animal studies* che riconoscono rilevanza referenziale, oltre che etica, agli animali non-umani. Penso e auspico che da qui sia possibile intraprendere un percorso di revisione dei presupposti della ricerca scientifica su tali tematiche, che ammonisca, più in generale, contro i vizi di ottica della prospettiva separativa di umani e animali.

Ciò, a sua volta, chiama in causa una ulteriore revisione di paradigmi: quella che propugna la riappropriazione, da parte della conoscenza scientifica, di riflessioni morali e osservazione appassionata, non più disgiunte e pensate in opposizione, bensì come componenti dello stesso processo di conoscenza, di avvicinamento agli individui ‘oggetti di osservazione’. Il presupposto di questa prospettiva è che quando la ricerca si occupa di individui, siano essi umani o non-umani, la conoscenza si costruisce sempre

‘con’, ‘assieme a’ coloro che il ricercatore incontra e interroga per sapere, per conoscere. E, al di là della valenza delle possibili astrazioni e generalizzazioni cui può condurre la ricerca scientifica, l’attenzione all’individuo deve sempre rimanere punto di partenza e di ritorno del viaggio di esplorazione della diversità.

## BIBLIOGRAFIA

- S. Ardener, *Perceiving Women*, London, Malaby Press, 1975.
- M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali: un grande scienziato esplora la gioia, la tristezza e l’empatia negli animali* (2007), trad. it. e cura di M.C. Catalani, Bologna, Alberto Perdisa, 2010.
- M. Bekoff, J. Pierce, *Giustizia selvaggia: la vita morale degli animali* (2009), trad. it. di S. Petrucci, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2010.
- R. Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, Leiden, Brill, 2011.
- C. Darwin, *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli animali* (1872), trad. it. di F. Bianchi Bandinelli Baranelli e I.C. Blum, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- J. Derrida, *L’animale che dunque sono* (2006), trad. it. di M. Zannini, Milano, Jaca book, 2006.
- C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), trad. it. di E. Bona, revisione di R. Gaion, Bologna, Il Mulino, 1987.
- A. Lutri, A. Acerbi, S. Tonutti (a cura di), *‘Umano, troppo umano’. Riflessioni sull’opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze, SEID, 2009.
- R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi, 2007.
- V. Matera (a cura di), *La Ricerca Folklorica*, n° 35: ‘Antropologia dell’interiorità’ (1997).
- C. Pignato, ‘Temi e luoghi di un ossimoro’ (1997), in V. Matera (a cura di), *La Ricerca Folklorica*, n° 35: ‘Antropologia dell’interiorità’ (1997), pp. 39-52.
- C. Pussetti, (a cura di), *Antropologia. Annuario*, anno 5, n° 6: ‘Emozioni’, Roma, Meltemi, 2005.
- C. Pussetti, ‘Introduzione. Discorsi sull’emozione’ (2005), in Id. (a cura di), *Antropologia. Annuario*, anno 5, n° 6: ‘Emozioni’, Roma, Meltemi, 2005, pp. 5-14.
- S. Tonutti, ‘Anthropocentrism and the Definition of «Culture» as a Marker of the Human/Animal Divide’ (2011), in R. Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, Leiden, Brill, 2011, pp. 183-199.