

Mateusz Tokarski

La ricolonizzazione animale e il problema della vulnerabilità umana

Il 15 agosto 2014, Daniele Maturi, mentre raccoglieva funghi nei pressi del paese alpino di Pinzolo, sorprese una femmina d'orso con i propri cuccioli¹. L'orsa, Daniza, parte del programma di reintroduzione *Life Ursus*, percepì tale incontro accidentale come una minaccia e attaccò l'uomo. Maturi, anche se gravemente ferito, è sopravvissuto. Daniza è stata meno fortunata ed è morta, dopo qualche tempo, in un tentativo di cattura.

L'attacco dell'orsa, evento davvero raro in Europa, per alcuni è diventato il pretesto per schierarsi contro la reintroduzione di questi animali e chiedere con forza l'eliminazione degli esemplari già trasferiti in Italia. Per altri ha significato un rinnovato sentimento di preoccupazione in merito alla possibilità di sopravvivenza di animali predatori in ambienti antropizzati e ha sostenuto in maniera inequivocabile la necessità di continuare a lottare per la loro tutela. A prescindere però dalle opinioni, favorevoli o contrarie, circa la presenza di predatori in prossimità di zone abitate, si è sviluppato anche un sentimento di stupore – un evento così raro ha reso evidente come, anche in un continente densamente popolato e in larghissima misura addomesticato, gli umani restino vulnerabili nei confronti degli animali selvatici.

Quella descritta è un'esperienza relativamente inedita, in quanto negli ultimi decenni siamo stati preservati da tali situazioni, vista la scomparsa di predatori. Ora, però, ricolonizzazioni sia intenzionali che spontanee si stanno diffondendo in tutta Europa e spesso godono di un sorprendente successo². Inoltre, la presenza di esseri e manufatti umani negli ambienti naturali non rappresenta di per sé un deterrente per i predatori³ e il princi-

1 L'evento ha ricevuto ampia copertura mediatica in tutta Europa.

2 Per una disamina dell'entità del ritorno dei grandi mammiferi (inclusi i predatori) cfr., ad es., Stefanie Deinet, Christina Ieronymidou, Louise McRae, Ian J. Burfield, Ruud P. Poppen, Ben Collen e Monika Böhm, «Wildlife Comes back in Europe: The Recovery of Selected Mammal and Bird Species», in «Zoological Society of London», Londra 2013.

3 Cfr. John D. C. Linnell, Jon E. Swenson e Reidar Anderson, «Predators and People: Conservation of Large Carnivores is Possible at High Human Densities if Management Policy is Favorable», in «Animal Conservation», n. 4, 2001, pp. 345-349.

pale fattore limitante restano i comportamenti umani⁴.

Pertanto, ora che il futuro garantisce spazi a un numero sempre maggiore di animali predatori, dobbiamo chiederci non soltanto come proteggere la natura in pericolo, ma anche come proteggere una natura che è al contempo minacciata e minacciosa⁵. Che fare in questa strana situazione nella quale ci troviamo nuovamente a vivere con animali che mettono così chiaramente in evidenza la nostra vulnerabilità? Di seguito proporrò una riflessione sul significato che può assumere questo senso di rinnovata vulnerabilità ai predatori e sul ruolo che essa potrebbe giocare nei nostri rapporti con gli altri animali.

Reazioni comuni alla minaccia posta dagli animali predatori

La tentazione di sostenere che niente sia cambiato è molto forte. La risposta più comune alla potenziale minaccia rappresentata dai predatori – la stessa usata da ambientalisti, manager, scienziati e giornalisti – è quella di sottolineare il basso rischio associato a tale pericolo, soprattutto se paragonato ai molti altri pericoli che ci troviamo a dover affrontare quotidianamente⁶. Sebbene questo invito alla calma sia davvero necessario – basti considerare la storia delle persecuzioni animali provocate da timori sproporzionati⁷ – ciò di per sé non è di aiuto nel comprendere perché tali paure siano così diffuse e quanto realmente rivelino dei nostri rapporti con la natura. In secondo luogo, la svalutazione del problema suggerisce implicitamente che siamo disposti a vivere con gli altri animali fintantoché non rappresentino una minaccia per noi. Resta poco chiaro se un'autentica etica non antropocentrica possa essere realizzata a partire da simili presupposti. Questo è ciò che ha suggerito Val Plumwood quando ha osservato che

L'esistenza di libere comunità di animali capaci di predare umani rappresenta la misura della nostra disponibilità a condividere – e convivere con

4 Cfr. Eivind Røskoft, Barbara Händel, Tore Bjerke e Bjørn P. Kaltenborn, «Human Attitudes towards Large Carnivores in Norway», in «Wildlife Biology», vol. 13, n. 2, 2007, pp. 172-185.

5 Non è sbagliato affermare che possiamo essere minacciati da molti altri animali, ma mi concentrerò sui predatori poiché costituiscono l'argomento di studio più sorprendente e interessante.

6 Cfr. ad es., John D. C. Linnell, Reidar Andersen, Zanete Andersone, Linas Balčiauskas, Juan Carlos Blanco, Luigi Boitani, *et al.*, *The Fear of Wolves: A Review of Wolf Attacks on Humans*, Norsk Institutt for Naturforskning Oppdragsmelding, Trondheim 2002.

7 Cfr., ad es., Barry Lopez, *Of Wolves and Men*, Charles Scribner's Sons, New York 1978.

– l'alterità del mondo [...]. La persistenza di popolazioni di predatori mette alla prova la nostra integrazione delle identità etiche ed ecologiche⁸.

Sarebbe pertanto interessante domandarsi per quale motivo siamo disposti a convivere con gli altri animali anche quando rappresentano una minaccia per noi. Una possibile risposta a tale domanda si trova nel recente libro di Mark Bekoff *Rewilding our Hearts* in cui l'autore riflette sugli incontri che ha avuto con gli orsi nei pressi della sua abitazione:

Mi sento fortunato ad aver incontrato questi esseri meravigliosi? Sì, assolutamente! Questo mi fa desiderare di trovarmi nuovamente faccia a faccia con questi incredibili animali non umani? No. Ogni volta sono stato fortunato a uscirne illeso, ne sono consapevole. Ma riconosco anche di aver scelto io di trasferirmi nel bel mezzo della loro casa senza essere stato invitato. Questa sensazione mi rende umile. Non c'è niente di meglio di una casa sicura e tranquilla. Questo è ciò che desidero e di cui ho bisogno, ed è ciò che gli altri animali desiderano e di cui hanno bisogno⁹.

Bekoff riconosce il pericolo, ma allo stesso tempo reputa necessario collocarlo nel giusto contesto. Il fatto che gli animali abbiano occupato in precedenza un determinato spazio e il loro bisogno di vivere in una casa sicura sono fattori moralmente rilevanti. A questo punto, possiamo ampliare la prospettiva della considerazione morale includendo anche il fatto che si tratta di esseri senzienti, il significato del luogo in cui li incontriamo¹⁰, il loro ruolo nell'ecosistema, il valore estetico, ecc.

Tuttavia, ciò dice ben poco sul ruolo del pericolo nei nostri rapporti con gli animali. La discussione viene spostata dal problema della vulnerabilità umana, sostenendo che il luogo in cui risiede la vulnerabilità è negli altri animali – loro subiscono una minaccia reale e noi, per così dire, siamo i veri predatori¹¹, coloro che si appropriano delle loro case e negano i loro

8 Val Plumwood, «Essere preda», trad. it. di M. Reggio, in «Antispecismo.net», http://www.antispecismo.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=152:esserepreda (traduzione modificata).

9 Mark Bekoff, *Rewilding Our Hearts. Building Pathways of Compassion and Coexistence*, New World Library, Novato 2014, p. 68.

10 Potremmo ragionevolmente aspettarci maggior tolleranza per le attività animali che si svolgono in luoghi percepiti comunemente come aree selvatiche o parchi nazionali rispetto ai contesti urbani. Incontri come quello avvenuto tra Daniza e Maturi sono forse i più difficili da contestualizzare, poiché l'esatto luogo dell'incontro è stato oggetto di disputa e resta poco chiaro.

11 Uno studio recente, e molto noto, inquadra gli esseri umani quali superpredatori: Chris T. Darimont, Caroline H. Fox, Heather M. Bryan e Thomas E. Reimchen, «The Unique Ecology of Human Predators», in «Science», vol. 349, n. 6250, 2015, pp. 858-860.

diritti. Queste affermazioni sono sicuramente necessarie in un contesto in cui continuiamo a ignorare i bisogni dei non umani ma, ancora una volta, eludono il problema della vulnerabilità.

Anche se non riescono a svelare il senso reale della vulnerabilità, le riflessioni ricordate hanno comunque sottolineato alcuni aspetti rilevanti del contesto in cui la vulnerabilità dovrebbe essere considerata. In primo luogo, data la relativa rarità di incontri e attacchi di predatori, penso sia giustificato porre principalmente l'accento sulla generica percezione di vulnerabilità, piuttosto che sui problemi etici posti da veri e propri attacchi animali.

Nonostante questi attacchi ci mettano di fronte a importanti questioni etiche, ancora più urgente è una riflessione sul senso di vulnerabilità generale che potrebbe rappresentare la questione più spinosa per la sopravvivenza delle popolazioni di predatori che vivono nei pressi di insediamenti umani. Il che ci porta al secondo punto: lo schiacciante impatto umano sugli ambienti naturali deve continuare a istruire il contesto delle nostre considerazioni, anche nei casi di vulnerabilità umana. Quest'ultima osservazione ci porta al primo tentativo di dare un significato alla nostra stessa vulnerabilità.

Il significato della vulnerabilità

Nel contesto delle sue riflessioni sull'autonomia della natura, Ned Hettinger¹² si muove in direzione di una trattazione più sostanziale della vulnerabilità umana. Il problema che affronta è quello di come concepire l'autonomia della natura nelle situazioni in cui l'impatto dell'uomo sulla stessa è tanto pervasivo¹³. Hettinger afferma che:

Siamo meno propensi a giudicare come dominio un alto grado di influenza di un soggetto rispetto ad un altro quando sia presente una significativa

12 Cfr. Ned Hettinger «Respecting Nature's Autonomy in Relationship with Humanity», in Thomas Heyd (a cura di), *Recognizing the Autonomy of Nature: Theory and Practice*, Columbia University Press, New York 2013.

13 La sua posizione deve essere inquadrata nel contesto delle idee più radicate rispetto all'autonomia della natura intesa come fondata su uno stato ontologico o storico delle entità naturali. Al proposito, cfr., ad es., Robert Elliot, «Faking Nature», in «Inquiry», vol. 25, n. 1, 1982, pp. 81-93; e Eric Katz, «The Big Lie: The Human Restoration of Nature», in *Environmental Restoration. Ethics, Theory and Practice*, William Throop (a cura di), Humanity Books, New York 2000, pp. 83-93.

influenza reciproca. L'autonomia della natura è quindi dipendente non solo dal grado di influenza che gli umani hanno su di essa, ma anche dall'influenza che la natura esercita sugli umani¹⁴.

Se l'influenza reciproca porta all'autonomia, allora,

se intendiamo rispettarne l'autonomia, può essere rilevante cercare di non proteggersi troppo dalla natura. A volte possiamo dimostrare più efficacemente il nostro rispetto per l'autonomia della natura lasciandoci essere (o rendendoci) vulnerabili alla stessa. Lasciar vivere o reintrodurre animali predatori è uno degli strumenti che abbiamo a disposizione per ottenere questo risultato¹⁵.

Per Hettinger, come per molti altri, l'importanza dell'autonomia (e quindi della vulnerabilità) si basa sul collegamento che questa intrattiene con il valore intrinseco della natura in generale e degli altri animali in particolare:

Quando reputiamo qualcosa come prezioso in sé e, di conseguenza, candidato alla nostra considerazione morale, ciò avviene, tra l'altro, *in virtù del nostro riconoscimento della sua propria autonomia*¹⁶.

Questo è significativo per le considerazioni che stiamo sviluppando, poiché illustra come la vulnerabilità sia un prerequisito per l'autonomia degli animali non umani nei paesaggi modellati dagli umani e, come tale, un punto di partenza per valorizzarli in sé, anche nel caso in cui siano stati significativamente influenzati dagli umani. Varrebbe, però, la pena di indagare ulteriormente il rapporto tra autonomia e vulnerabilità. Di seguito intendo chiarire come la relazione con un essere autonomo possa rappresentare di per sé un elemento di grande importanza nella vita degli umani e come la vulnerabilità giochi un ruolo cruciale nella creazione di tali rapporti.

A partire da un esempio di ricerca di riconoscimento, Glenn Deliége illustra come le relazioni con altri esseri autonomi siano necessarie per condurre vite umane significative:

14 N. Hettinger, «Respecting Nature's Autonomy in Relationship with Humanity», cit., p. 92.
15 *Ibidem*, p. 93.

16 T. Heyd, «Introduction», in T. Heyd (a cura di), *Recognizing the autonomy of nature: Theory and Practice*, cit., pp. 5-6.

Ottenere il riconoscimento (da parte di chiunque) è un desiderio profondo per la maggior parte, se non per tutte, le persone. Il punto è che non possiamo mai riconoscerci autonomamente: darci una pacca sulle spalle da soli potrebbe essere di qualche (breve) conforto, ma non è lo stesso che ottenere il riconoscimento da parte di qualcun altro. Per sentirci riconosciuti, abbiamo quindi bisogno della mediazione di qualcuno che è “fuori” da noi, una realtà esterna che è l’altro¹⁷.

Deliège parla di riconoscimento, ma lo stesso si può dire di tutti gli altri valori significativi che cerchiamo nei rapporti con gli altri, quali amore, amicizia, comprensione, accettazione, intuizione, ispirazione, meraviglia, ecc. Tuttavia, il punto cruciale, e in qualche modo paradossale, è che affinché l’altro sia veramente altro, non possiamo mai essere sicuri di trovare nella relazione ciò che stiamo cercando:

La realtà verso la quale orientiamo la nostra ricerca di senso, e con la quale ci auguriamo di stabilire un contatto, è autenticamente indipendente dai nostri desideri solo se può negare tali desideri e resistere alla piena appropriazione. È solo quando la nostra ricerca di senso può essere negata dalla realtà a cui siamo orientati, che possiamo essere certi di avere a che fare con una realtà che è veramente al fuori di noi. La presenza di significato dipende quindi dalla premessa che vi sia la possibilità del suo opposto: la negazione del significato¹⁸.

Dove possiamo incontrare tale realtà esterna nei nostri rapporti con il mondo naturale? Nella nostra vita quotidiana ci muoviamo in contesti che sono essenzialmente il prodotto dei nostri bisogni e desideri. Gli animali sono addomesticati, addestrati o gestiti in modo tale da riflettere le nostre esigenze. Quando guardiamo all’esterno, tutto ciò che vediamo siamo noi stessi riflessi nel mondo: «Gli animali prodotti dalla nostra selezione non possono insegnarci nulla di nuovo – sarebbe solo l’ennesima passeggiata lungo lo stesso antico corridoio di specchi»¹⁹. La nostra realtà è costruita

17 Glenn Deliége, «“Contact! Contact!” Nature Preservation as the Preservation of Meaning», in «Environmental Values» (in corso di pubblicazione), 2016, p. 4.

18 *Ibidem*, pp. 4-5.

19 Doug Peacock, *Grizzly Years. In Search of American Wilderness*, Owl Books, New York 1990, p. 274. Questa è un’affermazione potenzialmente molto controversa. Dopotutto potremmo affermare di imparare e capire molto dalle relazioni con gli animali da compagnia [pet]. Questo potrebbe essere vero, ma la questione è che impariamo dai nostri pet quando non si comportano come tali, ossia quando non ci danno ciò che desideriamo da loro e si mostrano in tutta la propria indipendenza ed autonomia.

per accoglierci, riconoscerci ed accettarci, ma anche se rende la nostra vita lunga, sicura e confortevole, ciò porta con sé il rischio della perdita di senso. D’altro canto le creature autonome, in quanto vivono per se stesse, sono in grado di negarci il senso che ricerchiamo. È più significativo vedere un lupo in un bosco che in uno zoo, proprio perché non possiamo essere mai certi di incontrarlo.

La vulnerabilità è la controparte necessaria alla possibilità della negazione del significato. Proprio perché quello che cerchiamo nel contatto con gli altri è di massima importanza per noi, e non possiamo mai essere sicuri di ricevere ciò che cerchiamo, ci esponiamo agli altri e rischiamo di farci male se ci scontriamo con il rifiuto – questo è il meccanismo alla base dei disincanti, dei cuori infranti, delle delusioni e delle umiliazioni²⁰. Si tratta di una sorta di vulnerabilità costitutiva generalizzata che è sempre presente nei rapporti con l’alterità autenticamente indipendente.

Non si tratta di forzare l’alterità alla sottomissione, ma di essere riconosciuti da una realtà aliena. Parte della motivazione che si nasconde dietro questo tentativo è pratica: ci siamo resi conto che il modo violento di trattare gli ambienti naturali (e i loro legittimi abitanti) semplicemente non funziona. Ma soprattutto vogliamo vederci garantito il diritto di cittadinanza perché sarebbe importante non sentirci più una sorta di tumore o di malattia di questo pianeta, ma piuttosto residenti virtuosi. Non si tratta solo di sentirci meglio con noi stessi, ma di una sincera preoccupazione morale volta a instaurare relazioni significative. Pertanto, alla luce di queste riflessioni, è necessario esporsi volontariamente al rifiuto. E questo rifiuto, ovunque i predatori decidano di andare, si incarna nella minaccia fisica che essi rappresentano.

I due racconti di incontri con l’alterità minacciosa a cui farò riferimento nel prossimo paragrafo dovrebbero essere letti secondo l’ottica indicata, ossia come tentativi di apprendimento delle modalità per diventare parte di una comunità animale in modo rispettoso. In entrambi i casi il percorso non può eludere la vulnerabilità ai predatori. Il pericolo fisico, persino il rischio di venir feriti, non è un semplice correlato formale dell’esteriorità del mondo, ma il linguaggio attraverso il quale la natura parla e offre i propri insegnamenti.

20 Chiaramente esistono alcune differenze con la vulnerabilità che viviamo nelle nostre relazioni con gli altri umani. Da altri agenti morali possiamo aspettarci il riconoscimento della nostra vulnerabilità e che questa non venga sfruttata. Non possiamo chiedere la stessa cosa agli altri animali, pertanto potremmo richiedere una tolleranza maggiore per i loro comportamenti aggressivi.

Incontri con animali pericolosi

In *Grizzly Years*, Peacock documenta numerosi incontri con gli orsi ed esplora il ruolo che questi animali hanno nella sua vita. La vulnerabilità sembra svolgere un ruolo importante nella fascinazione che l'autore prova per loro:

Ho bisogno di confrontarmi con questi grandi animali selvaggi, capaci di uccidere gli umani, per riportare alla memoria la concentrazione totale del cacciatore. A quel punto i vecchi sensi arrugginiti, annebbiati dagli eccessi urbani, tornano alla vita e ricominciano a sondare le ombre alla ricerca di forme, suoni e odori. A volte mi viene concessa una nuova prospettiva su me stesso, una nuova combinazione di pensieri, una metafora, che bussava alla porta del mistero²¹.

Gli incontri con animali pericolosi agiscono quindi come una specie di antidoto. La minaccia costringe il nostro corpo a rispondere in modi inediti, esprimendo capacità a lungo sopite o addirittura dimenticate. Di conseguenza si impara nuovamente ad “essere nella terra” e a muoversi su di essa in modo diverso, forse più appropriato al luogo in cui ci si trova, più rispettoso della sua natura. È allora, quando entriamo in sintonia con la terra, che siamo colpiti da intuizioni ed entriamo in contatto col mistero che ci circonda. Forse ancora non lo comprendiamo, ma percepiamo comunque l'esistenza di una realtà più grande alla quale dobbiamo adattarci con umiltà e rispetto. La vulnerabilità del corpo è il terreno fertile di questa esperienza poiché è il luogo ove ci si spoglia di quegli strati di concezioni culturali autoreferenziali, luogo che ci consente di sperimentarci come corpi che si muovono tra altri corpi.

Questo genere di intuizioni sono portate da Val Plumwood ad un livello ancora più intenso nel racconto del suo incontro, quasi fatale, con un coccodrillo nel parco nazionale australiano di Kakadu. Quella che doveva essere una piacevole gita in canoa attraverso le lagune del parco si trasformò in una delle storie più stimolanti dell'ecofemminismo. Nel descrivere questa esperienza, Plumwood riferisce come la propria lotta per la sopravvivenza abbia rappresentato il punto d'ingresso in un universo altro, il prendere corpo di un nuovo modo di guardare il mondo e di concepire il suo posto all'interno di questo:

Sono saltata attraverso l'occhio del coccodrillo in ciò che ora definirei un universo parallelo, fatto di regole completamente differenti – l'universo eracliteo dove tutto scorre –, un universo dove viviamo la morte dell'altro e moriamo l'altrui vita. Questo è l'universo rappresentato dalla catena alimentare la cui logica spargia il nostro senso di giustizia perché rappresenta un'idea totalmente aliena di generosità. È un'idea pervasa e organizzata da una generosità che assume una prospettiva eraclitea, quella secondo cui i nostri corpi scorrono nella catena alimentare. Essi non ci appartengono; piuttosto appartengono a tutt*²².

La predazione ci mette di fronte ai nostri corpi in quanto carne commestibile [*edible flesh*]. È un modo radicalmente diverso di concepire noi stessi, un modo che sfida le nostre idee più radicate. L'autonomia può allora essere intesa come la capacità di assumere una diversa comprensione di sé, una diversa interpretazione di ciò che siamo in quanto (animali) umani. Da questa prospettiva l'altro animale ci nega qualsiasi umanità specifica e ci riduce alla semplice esistenza della carne. Allo stesso tempo, questa comprensione alternativa di noi stessi, in quanto legata alla nostra natura carnale, è strettamente dipendente dalla capacità dei predatori di trasformare i nostri “corpi” culturalmente determinati in materia “carnea”. Una volta che ci guardiamo attraverso l'occhio del predatore, possiamo prendere coscienza di noi stessi in modo radicalmente differente – come carne commestibile appunto. I predatori incarnano un orizzonte di senso radicalmente diverso, si presentano a noi con una comprensione di sé totalmente differente, una comprensione che passa attraverso la nostra vulnerabilità corporea, una comprensione che dobbiamo rispettare e prendere in considerazione se vogliamo essere accolti dalla comunità animale.

Osservazioni conclusive

Lo scopo di questo articolo non è di sostenere che dovremmo smettere di cercare modalità utili a minimizzare il pericolo messo in atto dagli animali predatori, né quello di fornire argomenti a favore o contro la presenza di predatori nelle vicinanze di insediamenti umani. Lo scopo è invece quello

²¹ D. Peacock, *Grizzly Years*, cit., pp. 6-7.

²² V. Plumwood, «The Wisdom of the Balanced Rock: The Parallel Universe and the Prey Perspective», in Shannon Lorraine (a cura di), *The Eye of the Crocodile*, Australian National University E Press, Canberra 2012, p. 35-45 (la citazione riportata è a p. 35).

di rimarcare una questione interessante, ma troppo spesso elusa, risultato delle operazioni di conservazione e reintroduzione. Quando le viene dato spazio e libertà di sviluppo, la radicale alterità animale si rivela come una forza potenzialmente pericolosa capace di esporre la vulnerabilità umana al mondo naturale. Sebbene sia difficile accoglierla nella nostra vita, tale vulnerabilità non è di per sé un motivo per una rinnovata persecuzione nei confronti degli animali non umani. Questa vulnerabilità può invece svolgere un ruolo costitutivo nello stabilire relazioni significative con il resto del mondo animale. Spero che queste riflessioni abbiano chiarito come la vulnerabilità del corpo ai predatori non sia un mero fatto fisiologico, ma possa assumere una valenza moralmente rilevante.

Quanto detto richiede di vedere gli animali non umani come altri animali con i quali instaurare relazioni per costruire una vita significativa, rifiutandosi di considerarli come semplici risorse o come vacuo divertimento e facendoli rientrare nell'ambito degli aspetti più importanti della vita umana. Non mi faccio illusioni – questa visione potrebbe essere recepita con difficoltà anche dai teorici di più larghe vedute – ma la mia speranza è che quanto sostenuto possa diventare parte delle nostre discussioni sulle possibilità di convivenza con gli altri animali.

*Traduzione dall'inglese di feminoska (www.animaliena.wordpress.com)
e Stefania Arcara.*
