

Antonio Volpe

Daniza. O della guerra all'animale

Fuori o dentro, il destino cambia poco

Non era una profezia quella di Derrida, secondo cui inserire gli animali non umani nel sistema di protezione giuridico degli umani, costruito da questi ultimi in nome di un Uomo definito proprio per contrapposizione all'Animale, fosse una «disastrosa contraddizione»¹. Era invece la presa d'atto di un potenziamento dell'antropocentrismo che tenta di ridefinirsi autoincludendo nella propria sfera ciò che per l'Uomo resta estraneo e destabilizzante. Un tentativo, per dirla con Deleuze, di ridurre l'animale demoniaco, che apre verso passaggi ignoti, oltre i confini dell'umano stesso, ad animale edipico, domestico, addomesticato, già da sempre familiare, umanizzato. Un'addomesticazione che implica un'inclusione escludente nel Diritto, un'inclusione gerarchica come accade già per chi non è determinato storicamente, e storico-ontologicamente, come Uomo in senso proprio, cioè maschio, occidentale, bianco, civilizzato, razionale, cristiano, carnivoro, e ovviamente appartenente alla specie umana². Operazione già in atto nel cosiddetto "primo antispecismo" (Singer e Regan) – e tuttora in atto nel neoanimalismo – che invece di superare la centralità dell'Uomo la ribadiva, andando a cercare negli animali non umani quanto ci fosse di umano, o più prossimo all'umano, in essi. E tanto più nel noto Progetto Grande Scimmia, che mira a includere i primati nella sfera della protezione giuridica in quanto portatori (seppure carenti) di caratteri che definiscono l'Uomo in quanto tale. In questo autopotenziamento dell'antropocentrismo, la contraddizione è disastrosa al di qua e al di là dei confini dell'inclusione: al di là, ovviamente, perché gli animali non inclusi diventano sempre più esclusi, più lontani dall'Uomo come centro di irradiazione del Diritto, e quindi sempre più legittimamente uccidibili e sfruttabili (e questo perché si tratta di un'esclusione che non allontana semplicemente, ma

1 Jacques Derrida ed Élizabéth Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Milano 2004, p. 97. Sullo stesso tema cfr. Massimo Filippi, *I margini dei diritti animali*, Ortica, Aprilia 2010.

2 Fra tutti i testi disponibili sul tema mi limito a rimandare a J. Derrida, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, trad. it di S. Maruzzella e F. Viri, Mimesis, Milano 2011 e al commento di Massimo Filippi e Filippo Trasatti, «La favola del soggetto, la tragedia degli animali», in «Liberazioni», n. 8, primavera 2012, pp. 70-82. Inoltre vedi M. Filippi, «Antispecismi», in «Liberazioni», n. 10, autunno 2012, pp. 40-49.

esclude includendo, allontana sorvegliando). Ma anche al di qua, perché l'inclusione è sempre gerarchica ed è tale nella misura in cui separa ciò che, negli animali non umani inclusi, è proprio dell'Uomo, da quanto è improprio³.

L'esempio per comprendere in modo più lampante questa *disastrosa contraddizione* è quanto avviene con l'animale non umano da più lungo tempo vicino all'uomo, il cane. Benché in Italia la soppressione sistematica dei randagi sia stata abolita da un paio di decenni, essa è ancora prevista per casi eccezionali di "pericolosità sociale". Il che significa, senza bisogno di chissà quale riflessione, che finché il cane si comporta "civilmente" (ossia "umanamente"), egli/ella resta nel cerchio sempre più denso della protezione giuridica (il maltrattamento e l'abbandono sono, non per caso, fenomeni che indignano l'opinione pubblica ben al di là del movimento animalista, che, curiosamente, li definisce spesso atti "disumani"). Ma quando il cane si comporta in modo *improprio*, cioè fuori dal *proprio* dell'Uomo civilizzato, egli/ella cade fuori dalla cerchia della protezione (umana) perdendo di fatto la sua soggettività di portatore di diritti, ridiventando oggetto del potere umano: quindi requisibile (proprio come una cosa o un oggetto), incarcerabile senza processo ed uccidibile. Insomma, quando il cane si comporta in modo inumano, e morde (l'Uomo o altri cani – d'altra parte proprietà di altri umani), egli/ella scivola da un bordo all'altro del confine⁴. Qui a giudicare la pericolosità del cane c'è un veterinario esperto di comportamento, come per giudicare la pericolosità del delinquente umano c'è uno psichiatra. Il veterinario comportamentista si sovrappone al giudice, come nei processi umani a questo si sovrappone lo psichiatra. Benché in condizione di protezione giuridica completamente diversa, qui si ripropone la compenetrazione fra Diritto e Fattore-Psi che Foucault ha così ben delineato. E come i discorsi dello psichiatra, anche quelli del veterinario, dello scienziato del comportamento animale, perfino dell'etologo, possono essere discorsi «che fanno ridere e che uccidono»⁵.

3 Sulla topologia dell'esclusione includente, cfr. il classico Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 1995. Rispetto ad essa mi pare più esplicitiva una topologia raddoppiata, che tenga in maggior conto le opposizioni binarie-gerarchizzanti, contemplando dunque l'esclusione includente e il suo rovescio, l'inclusione escludente.

4 In moltissimi Paesi la soppressione sistematica dei randagi è invece ancora legge. Si pensi al caso degli Stati Uniti, patria di libertà e democrazia, dove ogni anno vengono uccisi almeno quattro milioni di cani. Curiosamente, il corrispettivo statunitense dell'Ente Nazionale Protezione Animali ha per nome *Humane Society*. Diversa e migliore è la protezione degli animali selvatici. A meno che non sconfinino in zone abitate.

5 Michel Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, trad. it. V. Marchetti e A. Salomoni, Feltrinelli, Milano 2002, p. 17. I discorsi che fanno ridere e uccidono sono tali perché mescolano saperi presunti scientifici a considerazioni di carattere morale, spesso stereotipate, che, secondo Foucault, hanno la funzione di potere normalizzante.

Daniza: fuori o dentro?

Di discorsi che fanno ridere e uccidono, durante – e dopo – i giorni della resistenza di Daniza (non solo è fuggita per settimane ai suoi cacciatori, conducendo nella fuga i suoi due cuccioli, ma ha sistematicamente eluso ogni trappola) se ne sono uditi un'infinità. Non c'è qui lo spazio per elencarli, né per stilare una cronaca dettagliata degli eventi. Basti dire, per quel che ci interessa analizzare, che il fulcro attorno a cui la maggior parte di questi discorsi è ruotato è stata la questione della pericolosità sociale di Daniza, dove società va intesa in senso strettamente umano. Società declinata per altro in termini comunitari, quelli della comunità locale di quei trentini che concedevano o negavano la legittimità di parola agli estranei, rivendicando la coappartenenza fra comunità umana locale e territorio: questi sono i nostri boschi, si è sentito ripetere *ad nauseam*. Questo secondo perno del discorso si è tanto profondamente innestato sul primo da rendere i due quasi indistinguibili l'uno dall'altro. A complicare maggiormente la questione, vi era poi lo statuto anfibio e oscillante di Daniza: come ogni animale selvatico (secondo una tassonomia giuridica che si sovrappone a quella biologica, sommando, con effetti inaspettati, due diversi calcoli di valore delle forme di vita) Daniza era, *de iure*, animale di Stato: status rafforzato dal suo essere parte del progetto di ripopolamento denominato «Ursus», e quindi sottoposta a un controllo amministrativo raddoppiato da parte della Provincia Autonoma di Trento. La sua collocazione in un'area di indistinzione del diritto ha dunque prodotto un doppio effetto di eccezionalità: per esclusione includente (in quanto selvatica) e per inclusione escludente intensificata (in quanto proprietà dello Stato), sovrapposte l'una all'altra.

Se già il confine fra inclusione ed esclusione dalla società umana è in realtà moltiplicato in un numero quasi incalcolabile di soglie (se è facile individuare lo status giuridico di mucche e galline nella categoria degli “animali da reddito”, più difficile è stabilire se questa condizione li metta dentro o fuori – inclusi per esclusione, o esclusi per inclusione – la società umana), qui ci troviamo davanti ad un vero e proprio cortocircuito giuridico-ontologico, in cui due vettori escludenti si sono sommati l'uno all'altro determinando un effetto mortifero senza alternativa. Daniza era uccidibile sia in quanto animale selvatico, sia in quanto animale soggetto alla sovranità dello Stato, sorvegliata in quanto parte di un progetto di ripopolamento: la sua pericolosità è stata raddoppiata, in quanto al contempo interna ed esterna alla comunità umana. Similmente al cane che ha morso, con il suo “attacco” al fungaiolo la protezione che le era offerta dal progetto «Ursus» si è rovesciata nel suo contrario. Non importa che l'uccisione di Daniza sia stata accidentale, né serve addurre ipotesi complottiste. Perché una volta attivato lo spettro della pericolosità, Daniza è scivolata in uno stato di eccezione del diritto che la rendeva di fatto uccidibile, al di là delle decisioni tecnico-politiche che hanno poi imbrattato le carte. Da questo punto

di vista chi, fra gli animalisti o i semplici esperti, ha contestato la legittimità della caccia a Daniza negando la sua pericolosità non ha fatto che nutrire quello stesso spettro, per il semplice fatto di accettare la cornice antropocentrica e securitaria in cui la questione e lo stesso corpo di Daniza venivano posti.

Pericolo: bisogna difendere la società (umana)

Una volta attivato lo spettro della pericolosità sociale, tentare un discorso che diverga – a differenza di quelli che vi orbitano intorno, poco importa che affermino o neghino tale pericolosità – sfuggendo alla forza gravitazionale del pre-imposto, diventa un compito quantomeno avventuroso. Cercare di mettere in crisi il perno attorno a cui ruota la controversia, invece di parteciparvi accettandolo, scatena una vera e propria reazione immunitaria da parte di chi ne accetta il presupposto: cioè che il pericolo sia di per sé un male da sconfiggere – o quantomeno da addomesticare – in anticipo, e che ciò che resta da fare a partire da questo presupposto sia semplicemente stabilire se il pericolo sia reale oppure no. La controversia attrae a sé i saperi (scientifici, giuridici, politici, d'altra parte da tempo intrecciati insieme) oggettivanti che possono rispondere affermativamente o negativamente alla domanda. In entrambi i casi si tratta ovviamente dell'esorcismo dello spettro.

Decidere, come per Daniza, la cattura (o l'abbattimento) oppure la libertà, resta un esorcismo, proprio perché il pericolo non è prevedibile a priori, non essendo iscritto nella presunta struttura di un individuo e del suo comportamento, ma essendo parte dell'evento dell'incontro *fra più di uno*: locuzione ridondante quanto necessaria per indicare che l'incontro è sempre un rischio che include in sé il pericolo, perché esso non è l'effetto della somma di due o più individualità, ma l'evento sempre imprevedibile della loro *com-parizione*. Evento in cui non si può decidere a priori se l'altro sarà *hospes* (ospite) oppure *hostis* (nemico), neppure se si tratta di quell'altro che io sono, che per lo più si illude di poter prescrivere e controllare l'incontro e il suo esito⁶. È qui che l'esorcismo dello spettro si rivela un processo allucinatorio (un rituale, ma anche un processo nel suo primo significato giuridico): esso non mira ad una verità indipendente dal soggetto, ma ad un giudizio che oggettivi l'altro appropriandolo al soggetto stesso (non importa se individuale o collettivo). Se *l'altro dell'incontro* (e ci può essere altro solo in qualche forma d'incontro) è “di per sé” estraneo, straniero, ignoto (perfino dopo l'incontro), equivoco, e quindi imprevedibile, *l'oggetto del sapere* è al

6 Anche ammettendo che si possa parlare della pericolosità o meno di un singolo animale non umano, davanti al carattere antropocentrico del diritto, chi ha difeso Daniza in nome della sua non pericolosità ha lanciato un boomerang. Che cosa faremo quando sarà più facile, comprimendo eventi in identità, fissare un animale alla sua pericolosità? In nome di che cosa lo difenderemo? Ecco, di nuovo, la *disastrosa contraddizione*.

contrario sempre identico a se stesso, familiare, univoco, noto, e quindi prevedibile e controllabile. I saperi oggettivanti riducono l'apparizione sfuggente dell'altro a identità di cui è possibile radiografare e fissare la struttura. In questo modo, l'altro ridotto a oggetto può essere introdotto in una categoria, in una tassonomia, e incluso-escluso nel sistema del Diritto a seconda della sua prossimità al proprio per eccellenza: quell'Uomo determinato per tagli gerarchici intrecciati di cui abbiamo parlato sopra. Si tratta ovviamente di un processo circolare, perché il proprio per eccellenza è già posto in anticipo.

Guerra all'animale

L'esorcismo dello spettro del pericolo sta già nel racconto dell'eroe – o del narratore che ne canta le gesta – davanti al fuoco che rischiera la selva, intorno a cui si raccolgono umani spauriti in ascolto. Le gesta sono vittorie su popoli stranieri e belve feroci. In questo racconto della fondazione della comunità, la parola mitica dà senso a un cosmo articolato secondo un ordine e fonde insieme gli umani in una comunità altrettanto ordinata. O almeno questo è ciò che la comunità racconta della sua stessa origine⁷. Fondare una comunità è fonderne nel crogiuolo le singolarità. Le comunità di ogni ordine (tribù, nazioni, stati) hanno i loro miti fondativi, i loro eroi, i loro bardi e i loro nemici sconfitti: gli spettri esorcizzati. Nella parola del mito il *lògos* intrappola l'*algos* (il dolore) attuale e potenziale, dà ad esso un nome, un perché e una gabbia che lo contenga. Questa gabbia è il *lògos* stesso che coincide con la comunità: un racconto, ma anche una lingua, comune. La comunità e la sua lingua prendono fondamento in un suolo, un territorio: una terra, una patria che da sempre implicano una tradizione e una stirpe che parlano la lingua comune. Esistono dunque confini materiali e confini simbolico-materiali che definiscono lo spazio della comunità, che non è soltanto il territorio, ma sono anche la lingua, la continuità della stirpe e della tradizione, e tutti vanno difesi dalla contaminazione esterna e interna⁸.

7 Jean-Luc Nancy, *La comunità inoperosa e Il mito interrotto*, ne *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1995.

8 In realtà, in una certa misura, lingua e stirpe possono essere considerati confini più originari del suolo. Si pensi, ad es., alla storia dei popoli indoeuropei che già prima di stanziarsi (in India, Iran ed Europa), quindi ancora in una fase nomade, si riconoscevano in tribù organizzate secondo gerarchie ferree. Se già il segno di questa tradizione cristallizzata è visibile nella Grecia e nella Roma antiche, l'India offre l'esempio più estremo: non solo, oggi, a distanza di millenni, il sistema delle caste è ancora vivo (nonostante la sua abolizione *de iure*), ma i *dalit* (letteralmente “gli oppressi”), discendenti dei popoli autoctoni del subcontinente indiano travolti dalla bellicosa irruzione hindu, sono ancora considerati fuori-casta, cioè non appartenenti al corpo proprio della nazione hindu, subendo così un vero e proprio regime di *apartheid*. Lingua e discendenza di sangue sarebbero dunque fondamenti della comunità più antichi della localizzazione territoriale, la patria più originaria. Non a caso, le tribù indeuropee, benché nomadi, erano già costituite come società di allevatori. Cfr., ad es., Georges Dumézil, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, trad. it. di A. Piras, Il Cerchio, Rimini 2003.

Come è noto, per Girard⁹, questo ruolo spetta al sacrificio, nel quale il capro espiatorio assume su di sé le tensioni violente e disgreganti sviluppatasi all'interno della comunità. Come fa notare Nancy¹⁰, il sacrificio, però, non è solo quello dell'estraneo o di chi è stato reso tale. Il sacrificio è quello della comunità stessa, che nel sacrificare l'estraneo, sacrifica se stessa a se stessa, nella misura in cui tutti i singoli che la compongono si sacrificano alla sua legge, che innanzitutto è legge di identità di tutti con tutti.

Se è vero che la modernità non liquida il sacrificio arcaico, ma lo rinnova rimuovendolo, e quindi potenziandolo, allora queste righe raccontano già della vicenda di Daniza e di quei valligiani che hanno rivendicato la sovranità comunitaria sul proprio territorio e insieme il diritto di sacrificare Daniza. Questo, però, non basta ancora per comprendere a pieno la vicenda. Perché la comunità locale e la sua logica sacrificale ed esorcistica sono, per così dire, sineddoche di un comunitarismo immensamente più vasto e profondo: la comunità stessa dell'Umano. Comunità che fondendo in identità i singoli, insieme ne appropria il proprio e ne scarta l'improprio a partire dall'Uomo proprio per eccellenza. Sotto alla storia delle infinite, localizzate, implosioni comunitarie umane, scorre quella della comunità dell'Uomo in quanto tale che, per la propria autodefinizione e autocostruzione senza resti, deve fare guerra non solo ai non-abbastanza-umani o ai sub-umani, ma soprattutto a quegli inumani distinti come animali. Non si vogliono qui negare i motivi economici e morali dello sfruttamento e dello sterminio animale, ma rimandare all'altro lato della stessa medaglia, a ciò che, nella relativa visibilità, resta per lo più invisibile, occultato.

Resistenza, rivolta, rivolgersi

La guerra antropocentrica è una guerra totale che devasta fuori e dentro i confini dell'umano, sia le vittime che i carnefici. È, a conti fatti, una guerra contro le singolarità plurali, gli esistenti esposti gli uni agli altri nelle relazioni e negli incontri. È una guerra preventiva contro il pericolo sempre spettrale, mai afferrabile, dell'incontro. Uno spettro che nessun esorcismo può davvero cacciare, perché il suo carattere è quello del *revenant*, del ritornante. Perché *il gioco del con* si ripete sempre e da sempre, incrinando continuamente la logica dell'identico, del comune fusionale.

Immaginare Daniza a terra, uccisa davanti ai suoi cuccioli, è un'immagine straziante e fa pensare che ciò che l'Uomo, maschio, civilizzato e razionale non può

9 René Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1992 e *Il capro espiatorio*, trad. it. C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1999.

10 J.-L. Nancy, *L'insacrificabile*, in *Un pensiero finito*, trad. it. di L. Bonesio e C. Resta, Marcos Y Marcos, Milano 1992.

sopportare è il pericolo della gioia e della tenerezza. Ma Daniza è anche il nome di quella singolarità (molto meno e molto più di un *exemplum* di specie)¹¹ che ha resistito ai suoi inseguitori, rivoltandosi contro questo ordine, mettendolo in crisi. Attraverso il gioco del con che, come una vibrazione risonante, attraversa tutte le relazioni, Daniza ci lascia, ci trasmette, una promessa e un compito. Il compito di abbandonarci al rischio delle relazioni e degli incontri che ci volgono via dalla soggettività sovrana, rivolgendoci gli uni verso gli altri. Un compito che è e si risolve in gioco. E la promessa di una storia divergente e inaudita in cui la guerra dell'Uomo sia messa in stato di crisi permanente.

11 Antonio Volpe, «Uno sconfinato essere con. Mondo, cosa, singolarità», in «Liberazioni» n. 17, estate 2014, pp. 17-31.