

Corso di Laurea magistrale
in Antropologia, etnologia, etnolinguistica

ordinamento
orientalistico

Tesi di Laurea

Chi plasma l'ambiente?

Etnografia del mutuo adattamento tra i musher e i loro cani e
pratiche dell'identità in Lapponia svedese (Kittelfjäll, Svezia)

Relatore

Ch. Prof. Gianluca Ligi

Correlatore

Ch. Prof. Francesco Vallerani

Laureando

Lisa McClure

Matricola

863141

Anno Accademico

2020 / 2021

Dedicata al mio branco.

INDICE

Introduzione p. 5

1. Tematiche della ricerca
2. Quadro teorico
3. Il campo e i metodi: alcune riflessioni sul posizionamento
4. Inquadramento area

Capitolo 1 - Tra personalità e narrazioni p. 18

1. Il mio branco: una particolare esperienza di gioco
2. All'origine del rapporto essere umano-cane
3. Interazione e domesticazione
4. Domesticazione e co-evoluzione: un cambio di paradigma
5. Ripensare il selvaggio
6. Cose o esseri?
7. Verso le personalità
8. Narrazioni umane e narrazioni non-umane

Capitolo 2 - La mobilità come pratica d'identità p. 36

1. La storia simbiotica dell'Artico
2. Snowmobility: un sapere del corpo
3. Vivere il corpo
4. Le prime forme di mobilità
5. Tra colonialismo e trasformazioni
6. Attraverso gli occhi delle macchine
7. Dalle esplorazioni artiche a nuove pratiche identitarie
8. Dagli eroi del passato: la nascita di un nuovo immaginario
9. Verso nuovi registri di comunicazione

Capitolo 3 - Microcosmi familiari p. 58

1. Le nuove personalità della lapponia
2. Il quotidiano: tra il conoscere e il sentire
3. Il linguaggio del cane
4. Dwelling emotions
5. Emozioni come pratica del dialogo interspecie
6. Tra living with e have
7. Dove l'affetto si materializza
8. Tradurre le emozioni: il più ampio spettro del dialogo interspecifico
9. «One good dog is ten reindeer herders»
10. Know your dog, know yourself

Capitolo 4 - Narrazioni della caccia p. 83

1. Con le mani nella carne
2. Non siamo mai stati carne
3. Una pratica dalle mille sfumature
4. Narrazioni del quotidiano
5. Narrazioni del non-umano
6. Costruzione dell'immaginario: le percezioni del selvaggio
7. Tra trofei ed esperienze corporee
8. Narrazioni politiche
9. Narrazioni etiche
10. La problematicità dell'ecologia profonda e dell'ecofemminismo
11. Dalla geografia più-che-umana ad una politica della cautela

Capitolo 5 - Immagini del mutamento: Il dialogo interspecie e la definizione dei luoghi p. 117

1. Luoghi reali del quotidiano
2. Costruzione degli immaginari: il cane da slitta della Lapponia
3. Problematizzazione dello spazio
4. Il problema del distacco

5. Commercializzazione e strumentalizzazione del dialogo interspecie
6. Racconto di una passeggiata: tra natura e artefatto
7. Il problema del mutamento
8. Reinterpretare i luoghi di fronte al cambiamento
9. Tra orientamento e identificazione

Considerazioni finali p. 137

Appendici p. 143

Bibliografia p. 178

INTRODUZIONE

«We perceive the world by moving around in it and exploring its possibilities. Seeing, hearing and touching, far from being passive reactions of the organism, are ways of actively and intentionally attending to the world – they are what people do.»
(Ingold, 1996a: 115).

1. Tematiche della ricerca

Questa tesi esplora le dinamiche di interazione e relazione tra la specie umana e le altre specie, in particolare rispetto al rapporto tra i musher della Lapponia¹ svedese meridionale e i loro cani da slitta, e al mondo di pratiche che li circonda. Nello specifico, indago la possibilità di un'*agency* attribuibile agli elementi non-umani della nostra società, capace di agire sugli altri elementi interni alla società stessa modificandoli, con ripercussioni che si estendono non solo a livello ecologico ma soprattutto ad aspetti della quotidianità della vita familiare e della comunità indagata.

Il cane, come animale da compagnia, ricopre un ruolo speciale ma controverso all'interno delle comunità umane, dalle quali è visto sia come miglior amico dell'uomo e a cui viene attribuita capacità di pensiero razionale, sia come oggetto di valore per l'uomo (Äijälä, 2019), a causa soprattutto dell'evoluzione del rapporto tra le due parti nella storia.

Di conseguenza, lo spazio - o il ruolo - sociale ricoperto dal cane si situa sia all'interno che all'esterno della società umana, presentandosi quindi di difficile definizione e con consistenti sfumature.

Alcuni studiosi sostengono che il cane abbia avuto un ruolo essenziale nel processo cosiddetto di *co-evoluzione* (Haraway, 2003) con la specie umana, con impatti non solo rispetto alla nostra sopravvivenza ma anche ispirando le dinamiche della nostra stessa società (Coren, 2008). Tale co-evoluzione occorre quando diverse specie coesistono in un'unica comunità e di conseguenza

¹ In *samiska*, questo territorio è denominato *Sápmi*. Tuttavia, l'utilizzo del termine *Lapponia* non si fa carico di uno stesso valore dispregiativo comportato dall'uso, invece, della parola *lappone*, ma è ormai entrato nell'uso corrente giuridico e amministrativo - *Lapland* è una provincia culturale, una regione inscritta nelle mappe geografiche ed individuata anche dalla segnaletica stradale. Nell'indicare, invece, le persone che abitano questo territorio si utilizza l'etnonimo *Saami*.

si influenzano vicendevolmente nella propria evoluzione, modificando anche le rispettive caratteristiche e necessità per la propria sopravvivenza.

Un rapporto di mutualità tra uomo e cane è poi supportato da una caratteristica comune ad entrambi: la socialità. Poiché entrambe le specie sono costituite da animali sociali - ed operano quindi con simili prerogative - è facile che nella loro evoluzione abbiano imparato l'una dall'altra al fine della propria sopravvivenza.

In seguito alla considerazione dell'interdipendenza tra essere umano e cane (e più in generale animali umani e animali non-umani), uno dei metodi per affrontare la questione è stato studiare l'immaginario costruito intorno all'animale e gli atteggiamenti nei suoi confronti, come ad esempio le esperienze turistiche di incontro con la natura e il selvatico, arrivando a spaziare anche nel campo dell'uso e abuso - all'interno del discorso etico-politico - dei non-umani e alla possibilità dei loro diritti.

Tuttavia, questi approcci si basano su di una interpretazione degli animali immobilizzata all'interno di una prospettiva antropocentrica. Tali problemi di rappresentazione influenzano i modi in cui gli individui - e la società in generale - si rapportano agli organismi non-umani, non lasciando spazio alla presenza di un'*agency* non-umana e, anzi, limitandola nella pratica (Äijälä, 2019).

Inoltre, la società contemporanea ha costantemente oggettivizzato l'animale domestico nelle diverse culture, attribuendogli valore in quanto mezzo: esempi odierni sono i cani da show o quelli impiegati militarmente. Donna Haraway, nel suo *Companion species manifesto* (2003), problematizzò il consumo culturale - e conseguentemente l'abuso - dell'animale da compagnia, osservando che uomini e cani sono *companion species* in virtù del fatto che, evolvendosi insieme, le due specie si sono influenzate a vicenda.

Più recentemente, l'*agency* animale è diventata il focus degli studi delle relazioni essere umano-animale, dando più spazio alla comprensione del ruolo attivo ricoperto dalle specie non-umane all'interno degli spazi abitati anche delle comunità umane.

Tale approccio si focalizza sull'esplorazione dei modi in cui i non-umani stessi possiedono non solo una soggettività, ma anche un'agentività e delle pratiche attraverso cui essi sono capaci di influenzare l'immaginario e la percezione umana (Johnston, 2008). Si prende quindi distanza dall'animale *buono da pensare* (Lévi-Strauss, 1964) o *buono da mangiare* (Harris, 1935): esso diventa entità *agente* con cui *si vive insieme*.

In questo senso, è importante riflettere sulle varie forme assunte da questo *vivere con*, particolarmente rilevanti alla luce dell'odierna e problematica relazione che abbiamo instaurato con l'ambiente in cui abitiamo.

Nell'ambito specifico della mia ricerca, mi focalizzo sui modi e le pratiche dell'abitare del binomio musher-cane da slitta.

La pratica odierna del mushing² ben si inserisce all'interno dei rapporti di coesistenza e cooperazione tra essere umano e cane, declinata soprattutto in una pratica sportiva, in cui la corsa con la slitta «[becomes] a celebration of co-operation which is lifted up and rewarded, particularly by the participants themselves» (Kemp, 1999:81). In questo contesto, da un lato, la presenza dei cani - spesso molto numerosi - determina la vita dei mushers sotto diversi aspetti, tra cui ad esempio il *dove* vivere: la maggior parte decide di insediarsi in zone rurali e isolate, ideali per l'allevamento e l'addestramento dei cani e per la lontananza dai centri abitati. Inoltre, attorno ai cani si sviluppa una nuova comunità allargata composta da coloro che allevano i cani, vendono o comprano equipaggiamento, condividono suggerimenti o esperienze per l'addestramento, si organizzano in clubs, ecc.

Dall'altro lato, i mushers investono le proprie risorse nella cura di questi animali, sostenendo spese anche proibitive per assicurare una qualità di vita il più alta possibile ai propri compagni. In questo senso, la pratica del mushing diventa un momento celebrativo non solo dello sport, ma anche di uno stile di vita e dei suoi valori.

Allo stesso tempo, attorno all'attività del mushing si sviluppano ulteriori pratiche. Oggi, infatti, l'aspetto competitivo del mushing ha dato vita a numerose gare che ogni anno vengono tenute in Canada, negli Stati Uniti e in Europa: un esempio è il Finnmarksløpet, gara stabilita nel 1981 e ispirata dalla Iditarod, che si sviluppa in un percorso tra i 600 e i 1200 km che attraversa la regione del Finnmark, area più a nord della Norvegia. Tali gare non attraggono solo gli appassionati dello sport, ma danno anche vita a nuove manifestazioni turistiche divenute estremamente popolari, come ad esempio l'organizzazione di safari e visite guidate con i cani da slitta tra i paesaggi della Lapponia, oltre a definire un vero e proprio immaginario eroico che, negli anni, ha attirato molte individualità in questi luoghi.

In questo contesto, poi, «real life sensual engagements [reveal] real life sensual experiences which are, by their nature noisier, smellier, messier and, in some cases, bloodier than we might like to think» (Johnston, 2008:646).

Di conseguenza, analizzare le forme del rapporto interspecifico nei termini delle modalità di una *dwelt animal geography* (Johnston, 2008) può offrire una base da cui sviluppare un ragionamento nei termini di un nostro riposizionamento in quanto organismi facenti parte di

² Il termine *mushing*, con cui si è venuti ad indicare il traino della slitta da parte dei cani, deriva dalla parola *musher*, ovvero il conducente (uomo o donna) di una muta di cani da slitta. A sua volta *musher* deriva dalla parola inglese *mush* (avanti), il comando utilizzato per far avanzare gli animali, erroneamente tradotto dal francese.

uno stesso ecosistema, condiviso sia da personalità umane che non-umane, e che ora possono essere prese seriamente in considerazione come partecipanti attivi alla definizione dell'ambiente.

2. Quadro teorico

Ho affrontato il caso di studio partendo dalla prospettiva dell'etnografia multispecie, che pone, come scrive Molly Mullin (2002), gli animali al centro della ricerca antropologica. A partire dal dualismo natura/cultura, uno dei nodi centrali del dibattito antropologico del secolo scorso, ci si pone ora l'obiettivo di sviluppare una teoria che incorpori entrambe le dimensioni. In particolare, grazie al contributo offerto da Philippe Descola (2015), non è più possibile una sola nozione di *natura*, ma essa si configura come la molteplicità dei sistemi di pratiche e rappresentazioni del rapporto tra la società e l'ambiente. In tal senso, «l'antropologia della cultura deve essere anche allo stesso tempo un'antropologia della natura, aperta a quella parte di se stessi e del mondo che gli umani costruiscono e alla quale si oggettivano» (Descola, 2015:29).

Tale riconfigurazione dei processi natur-culturali investe pienamente anche la dimensione del non-umano: se in principio gli animali non-umani venivano presi in oggetto meramente come veicoli attraverso cui esplorare determinati temi e processi sociali - relazione essere umano-essere umano, essere umano-ambiente o, ancora, l'evoluzione dell'umanità in quanto specie - ora, si afferma invece l'idea che un'attenzione più focalizzata sugli animali non sia incompatibile con quesiti che includono altri temi, al di là di quello specifico della relazione essere umano-animale.

Un interessante esempio è offerto dallo studio di Sarah Franklin (2008), la quale, a seguito dell'epidemia *foot and mouth* - afta epizootica³ - che colpì l'Inghilterra nel 2001, scrive: «Sheep, it seems, are a very good place at the moment to [...] reveal some of the ways 'the principles for ordering human relationships' are being not only implemented, but transformed» (Franklin, 2001:3). L'animale, per Franklin, incorpora i cambiamenti e le incertezze della relazione che gli esseri umani instaurano con le altre specie.

³ Afta epizootica: malattia virale estremamente contagiosa che colpisce gli ungulati. Tutti gli ungulati domestici sono suscettibili, inclusi bovini, suini, pecore, capre e bufali .

Ciò che emerge per la studiosa dalla crisi epidemica è la dimensione globale dell'allevamento ovino inglese e la sua capacità di sollevare questioni riguardanti i processi che stanno ridefinendo le zone rurali della Gran Bretagna. Tenendo quindi presente la contingenza storica delle relazioni stabilitesi tra esseri umani e non-umani, si inizia ad esplorare in che modo diverse forme di controllo e produzione animale possano ri-definire tali rapporti.

Più in particolare, mi propongo di analizzare come, attraverso le diverse pratiche dell'abitare attuate dai soggetti della relazione interspecifica, le manifestazioni di questo rapporto sfondano o rafforzano i rigidi confini tra natura e cultura, selvatico e domestico, animale e umano, a partire dalle considerazioni proposte da Tim Ingold (2000) e Donna Haraway (2003) sul concetto di *domesticazione*.

Alla luce di queste considerazioni ritengo che la mia ricerca investa pienamente anche il tema dell'identità e, conseguentemente, si inserisca nel grande ambito della costruzione della cultura e del senso del *noi/sé*, come indagato dall'antropologia delle pratiche.

Mi sono cioè chiesta come l'umanità si identifica nella realtà odierna rispetto ad altre specie. Come, ad esempio, avere un gran numero di cani e allevarli in un certo modo si interseca a - e rivela - un sottotesto di tematiche intime, sociali, ecologiche e politiche. Su di un piano forse più filosofico ci si può interrogare sul come l'umanità sia in qualche modo riuscita a separarsi da quella connettività interspecifica che, al suo livello più basilare - ovvero genetico, di DNA - accomuna tutti gli organismi viventi: siamo costituiti dagli stessi componenti fisiologici, la stessa chimica.

Tuttavia, più l'umanità cresce in numero più sembra accelerare quella presa di distanza da qualsivoglia connessione tra la nostra e le altre specie, capace di drammatiche conseguenze, prima fra tutte lo sfruttamento intensivo e la distruzione delle risorse del nostro pianeta. Siamo dunque ricondotti ad un contesto in cui vi sono sempre meno comunità umane che interagiscono con organismi non-umani in una relazione simbiotica e non parassitaria, dove a prosperare non è una specie sopra le altre ma sono le diverse specie *insieme*, e dove gli elementi non umani, meramente considerati mezzi per un fine, diventano *personalità*.

La formulazione di nuove e creative pratiche del rapporto interspecifico - dalle forme di mobilità che vedono la collaborazione del binomio musher-cane da slitta, fino ai modi stessi dell'organizzazione degli spazi della casa e del paesaggio - offrono una valida chiave di lettura nella disamina dell'agency delle soggettività non-umane, «[which] depicts life as a continuous 'birth' that individual animals (persons) unfold through their actions» (Aaltola, 2014:103). La componente animale, non-umana, partecipa all'ambiente in cui vive, e tale forma attiva di *vivere con* pone le basi per la possibilità della loro personalità in quanto individui:

«With subjectivity, the nonhuman becomes more than a presence, it becomes a 'strange person', caught with us in the fabric of space and time» (Whatmore e Thorne, in Johnston, 2008:637).

Il tema delle pratiche della costruzione dell'identità si collega strettamente anche all'antropologia del paesaggio, nella sua considerazione dei territori come costituiti dall'interrelazione tra ambiente, esseri umani e animali. Esperienza diretta ed immediata del mondo, il paesaggio porta con sé i temi della percezione e dell'osservazione sul campo, al fine di descrivere le forme visibili della realtà. Tuttavia, come afferma anche il geografo Lucio Gambi (1961) nella *Critica ai concetti geografici del paesaggio umano*, i fenomeni visibili, percettibili ai sensi fisici, non sono gli unici determinanti per edificare la realtà del paesaggio: egli mette in evidenza come le comunità umane siano soggetti attivi nella plasmazione dello spazio, in base a categorie economiche, giuridiche e scientifiche da esse codificate. Ogni territorio è, allora, riflesso della propria struttura sociale e della propria storia.

Di conseguenza, il paesaggio può essere inteso anche come *simbolo*, ovvero una traccia, o immagine, che rimanda a valori culturali e strutture socio-territoriali ed ideologiche immateriali (Tanca, 2020). O, ancora, come rappresentazione, *un modo di vedere* che possiede una sua storia, comprensibile solo in quanto parte di una più vasta storia dell'economia e della società, con implicazioni che vanno ben oltre la percezione del territorio (Cosgrove, 1990). Il territorio diventa un palinsesto (Turri, 2001): come sulle antiche pergamene, grattate e riscritte innumerevoli volte, si possono vedere i segni più o meno marcati delle scritture precedenti, così il paesaggio, nella sua materialità e nelle sue caratteristiche estetiche, riflette il sedimentarsi nel tempo della complessa azione umana sul territorio.

Il paesaggio si configura sia come fonte che come prodotto dell'identità di un luogo. Tuttavia, è necessario valutare se sia soltanto l'azione umana passibile di essere considerata *capace di plasmare* il paesaggio: l'ambiente, quale concetto antropologico operativo, dipende certamente dall'azione umana, ma essa stessa è condizionata dalla complessità delle dinamiche multi-specie che si intrecciano e interagiscono nel sistema spazio.

A questo proposito è interessante la riflessione di Eduardo Kohn (in Borgnino in Bonifacio e Vianello, 2020) rispetto alla possibilità della realizzazione di una comunicazione interspecie - o multi-specie - attuabile «solo attraverso la propensione semiotica [...] ossia il comune utilizzo dei segni per la comunicazione», che comporterebbe « il riconoscimento dell'esistenza di

mondi e realtà multiple all'interno di una cultura condivisa» (Borgnino in Bonifacio e Vianello, 2020:274).

Se l'ambiente si compone della complessità delle pratiche sociali, economiche e politiche, di valori e simboli culturali, di soggettività emotive e delle loro narrazioni determinate dalla nostra interpretazione, mi interrogo, allora, sulla misura in cui la componente canina - specie sociale per natura evolutiva - ha a sua volta plasmato questi aspetti, anche intimi, della nostra umanità. Mi focalizzo sui paesaggi come *multispecies assemblages* (Aisher e Damodaran, 2016), *relational environments* (Ingold, 1988a), zone di contatto in cui la società umana incontra e si interseca biologicamente, culturalmente e politicamente con altre specie, dando vita a paesaggi interiori dove i rapporti tra le diverse comunità di viventi si intersecano alle pratiche di costruzione di cultura, in operazioni percettive che sono sempre anche simboliche, e dove le innumerevoli *personalità* (umane e non-umane) investono pienamente i processi di definizione delle identità, le relazioni, le emozioni, le forme di sussistenza e le modalità dell'abitare.

Alla base di queste riflessioni, individuo la dinamica antropologica fondamentale delle emozioni: le persone non hanno solo una capacità di pensiero, ma anche un *feeling*, una conoscenza emotiva e corporea (Rosaldo, 1984; Borgna, 2006) concreta e che sta alla base della comprensione del loro vissuto.

Il dialogo interspecifico coinvolge la dimensione emotiva nella sua forma più grezza e immediata, aprendo le diverse individualità alla possibilità di un'interazione empatica (Aaltola, 2013). A sua volta, questa si interseca alle stesse forme pratiche e percettive che si definiscono le esperienze degli spazi del quotidiano.

In questo senso, un'antropologia dell'ambiente in senso alto, ovvero a partire dalla dimensione emotiva del rapporto con il paesaggio, porta inevitabilmente a riflettere anche sui rapporti che si instaurano tra le sue componenti: animali umani e animali non-umani sono entrambi *soggetti attivi* nella plasmazione dell'ambiente. Di conseguenza, l'analisi dei luoghi non può prescindere da quella delle manifestazioni del rapporto interspecifico e delle pratiche fisiche ed emotive a cui esse danno vita.

3. Il campo e i metodi: alcune riflessioni sul posizionamento

Il contesto della mia ricerca si limita ad una determinata area geografica, la regione meridionale della Lapponia Svedese e, in particolare, il villaggio di Kittelfjäll, all'interno della quale ho potuto confrontarmi con diverse soggettività umane e non-umane strettamente legate

a questa relazione musher-cane da slitta. Ho scelto di svolgere il mio periodo di campo in questa regione in quanto essa è stata interessata, negli ultimi decenni, da un consistente flusso migratorio nazionale ed internazionale legato alla pratica del mushing.

Tali individualità abbracciano questo stile di vita, inventando nuove pratiche ad esso correlate e riconfigurandone costantemente le forme. Da un lato, ad esempio, esso diventa l'espressione di un'esperienza armoniosa con l'ambiente e i suoi organismi. Dall'altro lato, diventa veicolo della materialità e dell'immaginabilità dei luoghi che la pratica della corsa con i cani da slitta attraversa, dando luce a nuove valutazioni etico-politiche nei confronti delle sue manifestazioni più recenti, come i safari con la slitta.

Inoltre, il contesto nordico è molto particolare: è in Svezia, Norvegia e Finlandia che nascono i discorsi sull'ecologia profonda, che trovano espressione in particolare nel lavoro del norvegese Arne Næss (1973). In Svezia, poi, è stata istituita la prima riserva nazionale a protezione della natura in Europa, nel 1909, e la legge del diritto di accesso pubblico, *Allemansrätten*, garantisce ai cittadini e ai visitatori del Paese di muoversi liberamente attraverso gli spazi naturali del territorio. Di conseguenza, le tematiche legate al rapporto multispecifico e all'ecosistema - inteso come nesso di relazioni - hanno un ruolo estremamente influente nella definizione delle pratiche adottate dagli organismi dell'ambiente e dei modi di interazione tra essi.

A partire da queste considerazioni, ho scelto di svolgere il campo a partire dal contesto intimo della famiglia/branco di Charlotte Andersson, Håkan Olsson e i loro undici cani, direttamente coinvolti nelle forme del dialogo interspecie proprie della pratica del mushing. Qui, ho lavorato per alcuni mesi in qualità di *handler* - l'aiutante del musher - collaborando con la famiglia nelle sue attività quotidiane, a stretto contatto sia con la componente umana che quella canina di questo *branco allargato*, e condividendo gli stessi spazi. L'organizzazione abitativa adottata da Lotta e Håkan, infatti, è alla base del loro rapporto con i non-umani della famiglia, ai quali è garantita una possibilità espressiva il più possibile simile ad una loro condizione naturale.

Successivamente, ho avuto modo di stringere contatti anche con altri individui coinvolti nella comunità del villaggio e nella pratica del mushing. Particolarmente interessanti sono stati i miei incontri con il musher Dave King e la veterinaria Annette Kriller, con i quali ho discusso lungamente sui temi del dialogo interspecifico. Le loro prospettive, maturate nel corso di una vita spesa a stretto contatto con gli animali - cani e non solo - hanno offerto importantissimi spunti di riflessione per la mia ricerca.

Per quanto riguarda le metodologie utilizzate, ho raccolto i dati della ricerca attraverso diversi canali: innanzitutto, fondamentale è stata la mia posizione di handler, che mi ha permesso non solo di interagire con la famiglia e inserirmi nel suo contesto intimo quotidiano, ma è servita come espediente per altri incontri, come nel caso di Dave e Annette. Durante il nostro incontro, infatti, ho aiutato Dave nelle mansioni di cura dei cani, accompagnandolo anche in un'escursione con la muta.

Una seconda importante metodologia è stata l'utilizzo del registratore, sia nello svolgimento di interviste semi-strutturate con domande aperte, sia di colloqui e conversazioni sorte spontaneamente nei momenti lavorativi, nei numerosi viaggi in macchina tra le diverse località del Vasterbotten e nei momenti dei pasti e del riposo. Sono state proprio queste ultime occasioni a far emergere i temi più importanti.

Sia i colloqui che le interviste sono stati condotti per la maggior parte in inglese. Dove necessario, per coloro che non parlavano inglese o si sentivano comunque più a loro agio nel condurre l'intervista in svedese, Lotta ha offerto il suo aiuto in qualità di interprete per i miei interlocutori, agevolando notevolmente alcune conversazioni.

Infine, ho fatto largo uso della macchina fotografica, realizzando numerose riprese fotografiche e video delle diverse esperienze del campo e dei paesaggi che ho attraversato. I loro dettagli, infatti, sconvolgono:

«[sono] un mutamento vivo del mio interesse, una folgorazione. A causa dell'impronta di qualcosa, la foto non è più una foto qualunque. Questo qualcosa ha fatto tilt, mi ha trasmesso una leggera vibrazione» (Barthes, 1980).

I dettagli delle espressioni dei cani che giocano o che corrono attaccati alla slitta, le sfumature della luce che si riflette sugli specchi d'acqua, che si insinua tra i rami di pini e betulle e si riflette sul paesaggio ricoperto dalla neve, il rosso intenso del fuoco acceso in giardino che divora il bollitore ramato del caffè adagiato sulle braci, i freddi toni delle giornate uggiose, in contrasto ai vivaci colori dell'autunno, sono tutti elementi che hanno fortemente influenzato la mia esperienza del campo.

4. Inquadramento area



Figura 1 - Mappa della contea di Västerbotten e della municipalità di Vilhelmina (Research Gate).



Figura 2 - Mappa della municipalità di Vilhelmina

Kittelfjäll è un piccolo villaggio nel sud della Lapponia svedese, particolare per il suo carattere remoto: la lontananza dai principali centri urbani che rende difficilmente accessibili

diversi servizi essenziali - come ad esempio l'ospedale - distanti a volte anche centinaia di chilometri, la scarsa frequenza dei mezzi di trasporto pubblico e il ridotto numero di infrastrutture sono tutti elementi che influenzano notevolmente lo stile di vita della popolazione del luogo.

Situata nella valle di Vojmåns - in samiska Vaimoujeänuo, da *vaimuo*, cuore, e *jeänuo*, fiume o ruscello⁴ - Kittelfjäll è una località di montagna nel comune di Vilhelmina, contea di Västerbotten, celebre per gli sport invernali. La vetta più alta, Kittelfjäll et, raggiunge i 1225 metri al di sopra del livello del mare.

Storicamente, la contea di Västerbotten si è venuta a formare come agglomerato tra le diverse famiglie saami della zona e i coloni svedesi provenienti dalle comunità parrocchiali che sorgevano lungo il fiume Ångerman, allontanati da quelle zone intorno al XVII secolo poiché divenne sempre più importante per lo stato svedese poter affermare il proprio diritto territoriale sul paese, in particolare rispetto alle controversie con Finlandia, Russia e Norvegia. Se, inizialmente, tale processo incontrò resistenza da parte della popolazione svedese, la quale non era particolarmente propensa ad insediarsi in una regione prevalentemente desolata e difficile da coltivare, la pubblicazione nel 1673 del *manifesto della Lapponia* incentivò i nuovi coloni con la promessa dell'esenzione dalle tasse per 15 anni e dal servizio militare.

Fu così che nacque anche il villaggio di Kittelfjäll, principalmente ad opera di Lasse Larsson che nel 1815 ricevette il permesso di costruire un nuovo edificio nella zona. O.P. Pettersson, nella sua raccolta *The daily lives of colonists* (1880), racconta che nonostante provvedimenti governativi spingessero verso la trasformazione di quest'area in terreno per coltivare, non fu l'agricoltura - salvo per la coltura di cereali e, soprattutto, patate - ma piuttosto attività quali l'allevamento, la caccia e la pesca a garantire la sopravvivenza dei nuovi insediamenti. La vicinanza ad aree verdi per il pascolo e zone di caccia e pesca divennero quindi fattori cruciali nella scelta dell'insediamento.

Di conseguenza, seppure furono integrati diversi provvedimenti per la redistribuzione delle attività tra i coloni svedesi e i Saami, fu inevitabile un aumento dei conflitti e delle contese territoriali che videro da un lato i Saami impossibilitati ad impedire ai coloni di sottrarre loro i propri territori e, dall'altro, questi ultimi soffrivano della presenza delle renne allevate dai

⁴ O.P. Pettersson, nelle sue note su *Ancient villages of Vilhelmina (Galma byar i Vilhelmina)*, racconta che, nella tradizione saami, è possibile migliorare le proprietà del proprio sangue - ovvero forza e salute fisica - consumando le radici, lo stelo e le foglie della pianta di angelica (*Angelica archangelica*). Questa pianta cresce lungo le sponde del fiume Vojmåns e nella valle circostante, dal confine con la Norvegia al Vomjsjön (*Vaimuojavrie* in Saami), e i suoi semi provengono dalle acque del fiume stesso. Così, poiché questo corso d'acqua trasporta i semi della pianta capace di rafforzare il cuore, è stato denominato *fiume del cuore*.

Saami che non solo danneggiavano i loro raccolti, ma in parte impedivano loro anche la pratica della caccia e della pesca.

Oggi, Kittelfjäll è considerata una delle mete turistiche più popolari della Svezia per le sue piste da sci - rese famose da Tore Grahn e i suoi fratelli, celebri sciatori di slalom della zona - e per la pratica dell'eliski (sci in elicottero). In inverno, poi, è particolarmente popolare il turismo della motoslitta, mentre in estate e autunno sono le escursioni in montagna e la caccia a far affluire un gran numero di turisti.

Importanti sono anche i siti delle riserve naturali e di estrazione mineraria della zona - il più vicino dei quali si trova lungo il lago Borkasjön - soprattutto per l'estrazione di materiali industriali e per le batterie.

L'imponente afflusso turistico del periodo estivo e invernale, poi, crea una considerevole fluttuazione nella popolazione: i pochi abitanti del villaggio ammontano a meno di un centinaio, di cui circa la metà è localizzata a Kittelfjäll, mentre gli altri sono disseminati lungo i piccoli agglomerati abitativi - di due o tre case l'uno - che costellano i 60 km della Dikanäsvägen, nella direzione del confine norvegese. Ciò dà vita ad un interessante fenomeno: vi è sia una graduale *sostituzione* della popolazione locale con la componente turistica e dei lavoratori stagionali, sia si crea una sorta di villaggio fantasma, in cui la maggior parte delle abitazioni - sponsorizzate dal *Progetto di sviluppo di Voymådalen* - rimangono disabitate per lunghi periodi. Questo, sembra quasi riprendere vita e diventare un parco a tema proprio in concomitanza con la stagione turistica.

La comunità di Kittelfjäll si potrebbe dunque definire una comunità *mista*, composta non solo dalla popolazione svedese e quella saami che abitano la zona, ma anche - a causa proprio della popolarità turistica del luogo - dei cosiddetti *residenti part-time*, ovvero persone residenti principalmente in altre zone della Svezia, le quali hanno acquistato qui una seconda casa o noleggiano regolarmente uno dei numerosi cottage, attratti soprattutto dal fascino della località remota.

Nel primo capitolo sono contenute alcune riflessioni sui fondamentali paradigmi di *domesticazione* e *co-evoluzione*, attraverso cui si delineano le diverse interpretazioni del rapporto con gli animali non-umani e con l'ambiente, ricalcando l'annosa dicotomia natura/cultura. Un'analisi delle categorie identificative di *organismo* e *personalità*, sulla base degli studi di Tim Ingold (2000) e Irving Hallowell (1960), funge poi da premessa ad una riflessione preliminare delle varie declinazioni dell'*abitare* interspecifico.

Il secondo capitolo si struttura come analisi approfondita dell'evoluzione storica del rapporto tra musher e cane da slitta. Particolare attenzione è posta alle pratiche corporee di mobilità, analizzate nella chiave dell'incorporazione dell'*habitus*, un concetto antropologico fondamentale. Successivamente, analizzo la formulazione del contemporaneo fenomeno del mushing, soprattutto rispetto all'influenza dell'eredità storica delle esplorazioni dell'Artico, e la sua apertura a nuovi piani comunicativi interspecifici.

Nel terzo capitolo discuto di come, nel contesto familiare osservato sul campo, le relazioni tra gli esseri umani e i loro cani si strutturano in base alla dinamica delle emozioni e del *feeling* del paesaggio. In particolare, analizzo la differenza tra le dimensioni del *vivere con* e del *possedere* un animale, da cui poi nascono diverse interpretazioni del proprio rapporto con esso. Inoltre, grande attenzione è data alle dinamiche di *umanizzazione* e *animalizzazione* espresse rispettivamente da Edmund Husserl (1937) e Jacob von Uexküll (1956), le quali assumono una valenza particolare nell'analisi di alcune pratiche - come la caccia - pervasive delle modalità dell'abitare di molte personalità della Lapponia svedese meridionale.

Il quarto capitolo presenta una disamina delle diverse interpretazioni del fenomeno della caccia e delle narrazioni che i suoi attori sviluppano. In tale contesto, assume particolare importanza il dibattito etico sui diritti animali, di cui è data un'interpretazione a partire dai fondamentali concetti dell'ecologia profonda di Arne Næss (1973) e dell'ecofemminismo, fino ad arrivare allo sviluppo della *geografia più-che-umana* di Sarah Whatmore (2006).

Il quinto e ultimo capitolo, invece, descrive le diverse interpretazioni e strumentalizzazioni dell'immaginario definitosi attorno alla pratica odierna del mushing. Vengono poi analizzate le problematicità dell'offerta turistica dei safari con i cani da slitta e del *Progetto di sviluppo di Voymådalen*, i quali, sebbene secondo prospettive diverse, denunciano una drammatica presa di distanza dalla componente non-umana dell'ambiente, rispetto a cui ora è necessario ri-orientarsi.

CAPITOLO 1

TRA PERSONALITÀ E NARRAZIONI

«The ethnographer's own identity, entourage (if any), and first contacts inevitably shape the resulting ethnographic project in interesting, unpredictable ways»
(Agar 1996; Ellen 1987 in Anderson, 2016:32).

1. Il mio branco: una particolare esperienza di gioco

È ormai tarda mattinata e Lotta, Håkan ed io ci siamo accomodati sulle sedie posizionate nel giardino anteriore, a ridosso della casa. Come ormai è consuetudine, ci siamo presi una pausa dai lavori della giornata per goderci la tradizionale *fika*, quasi un'istituzione sociale svedese in cui si beve solitamente un caffè accompagnato da un pasticcino. Sto per addentare la mia mazarin, mentre nell'altra mano sorreggo una tazza di cappuccino - adagiata precariamente sul bracciolo della mia sedia - quando sento una leggera pressione sul mio ginocchio. Forrest ha appoggiato il musetto e tenta di convincermi a dargli un pezzetto di dolce. In lontananza Eira, Harry e Joey si guardano intensamente negli occhi, le code ritte in attenzione, ogni tanto uno lento scodinzolio. Si preparano a giocare.

Il siberian husky è un cane ancora molto lupino nel suo linguaggio e mostra una serie di atteggiamenti e mimiche ritualizzate nell'interazione tra diversi individui. Ciò viene traslato anche nel gioco, fondamentale nel tenere coeso ed in equilibrio il branco ed evitare situazioni di scontro reale: un vocalizzo basso da parte di Harry, ancora qualche secondo di sguardi intensi. Eira si siede, è molto selettiva nei suoi compagni di gioco.

Intanto Forrest, ancora al mio fianco, comincia ad uggolare: percepisce la tensione e vuole prendere parte ai giochi imminenti. Lotta, allora, lo sollecita: «You can join in if you want to. Go ahead, I'm sure they'll let you play». Maya lo segue a ruota ed entrambi si avvicinano agli altri tre. Appena arrivato, Forrest salta in fronte ad Eira, lei si alza e comincia a stuzzicarlo: una zampata alla spalla, un salto in groppa e poi si acquatta, pronta a scattare di nuovo. Eira e Forrest sono ideali nel giocare insieme: come dice Lotta, hanno lo stesso senso dell'umorismo e, se lasciati soli, giocherebbero per ore. Joey tenta di partecipare ma è presto ignorato dai due, che, troppo presi nel loro divertimento, non hanno nessun interesse nell'altro cane. Poco distante Harry li osserva e tenta anche lui di inserirsi tra la coppia, ma senza successo.

Il linguaggio ludico di Eira e Forrest diventa sempre più esasperato, ora saltano e corrono tutto intorno al cortile, andando addosso anche agli altri cani. Per Gnistan questo è un comportamento esagerato, quindi sente la necessità di intromettersi e controllare che non ci si

stia divertendo troppo. C'è un motivo, infatti, se la chiamiamo *fun police*. Joey riprova ad intromettersi ma non ne è troppo sicuro, lui intende il gioco in modo molto meno fisico ed è bastato uno degli esilaranti attacchi-col-fondoschiena di Eira per far vacillare la sua risolutezza. Ma l'azione di Joey ha aperto le danze e permesso anche agli altri, compresa Tassela - che fino ad allora li osservava in disparte - di partecipare al divertimento.

Fanno eccezione Nilas e Stella, che stanno dormendo beatamente nelle proprie cuccie da esterno, riciclate da quattro diverse bobine in legno, utilizzate precedentemente per i cavi elettrici e posizionate verticalmente. Tya, invece, osserva con occhio attento il proprio branco da sopra al tavolo rotondo da giardino alla mia destra - agli husky piace stare in alto. La sua postura è rilassata, ma è pronta ad intervenire nel caso in cui i giochi diventino troppo spinti.

L'aria si riempie di bassi vocalizzi, ringhi e grugniti provenienti da tutte le parti: questi sono cani estremamente vocali nelle loro espressioni, sia con i propri simili che con gli umani con cui convivono, e ognuno di questi suoni trasmette un diverso significato. In questo caso, Eira ne ha avuto abbastanza di giocare per adesso e, con qualche intenso ringhio di avvertimento, va a rifugiarsi sulla piattaforma superiore delle vecchie bobine.

Trovo tanto interessante quanto divertente vedere come Eira spesso istighi gli altri cani al gioco e li renda estremamente eccitati, solo per poi rendersi conto di non riuscire a gestire da sola tutta quell'energia e quindi venga di corsa a cercarmi nella speranza che la salvi dal pasticcio che lei stessa ha combinato. In realtà, poi, questo suo comportamento è ammirevole e denota grande intelligenza poiché, in passato, risolveva questa situazione con i denti, e più volte Maya o Gnistan hanno avuto bisogno di qualche punto di sutura, quindi mi premuro sempre di lodarla quando accade - come mi ha insegnato Lotta.

Dopo alcuni flebili tentativi nel convincere Eira a riprendere il gioco, il gruppo si rassegna: C'è chi prende posto sui cuscini in cima alle bobine, chi si avvicina ad Håkan nella speranza di una coccola, e chi invece parte in esplorazione del giardino, probabilmente alla ricerca di qualche topino o scoiattolo da cacciare. Tutti a parte Forrest, che, ancora troppo carico di energia, mi si avvicina e mi afferra delicatamente per la manica della felpa, tirandomi verso il centro del piazzale. So cosa si aspetta, l'abbiamo fatto molte volte: io farò un finto attacco, punzecchiandolo con le mani su schiena e collo - come ad imitare il gioco visto prima - mentre lui mi saltellerà intorno, tentando di afferrare nuovamente la mia manica e, ogni volta che ci riuscirà, la lascerà subito andare per poi ricominciare da capo. Non una volta ha preso la mia mano invece che la manica,

Gli allegri grugniti di Forrest e le mie risate attirano, ancora una volta, il resto del gruppo che ora ci circonda e prende parte al divertimento: questo è il mio branco.

2. All'origine del rapporto essere umano-cane

Per molto tempo l'origine del cane domestico (*Canis familiaris*) è stata oggetto di dibattito in campo scientifico già a partire da Charles Darwin, il quale, nel 1868 in *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, si interrogava sulla possibilità di un incrocio improbabile tra lupi e sciacalli che diede origine al cane come lo conosciamo oggi (Grimm, 2015). Tuttavia, possiamo ora affermare con certezza che sia il lupo (*Canis lupus*) il diretto antenato del cane odierno, poiché le due specie condividono il 99% del proprio DNA, riclassificando quindi il *Canis familiaris* come *Canis lupus familiaris* nel 1993 (Morey, 2006). Nonostante le testimonianze genetiche, tuttavia, è lecito ritenere che non vi sia una sola origine del cane (ibid.): è infatti probabile che esso si sia evoluto a partire da diverse linee di sangue appartenenti a branchi di lupi europei, estintisi intorno a 19 - 32 mila anni fa (Grimm, 2015). Similmente, i primi proto-cani si incrociavano regolarmente con canidi di altre regioni, in particolare in Cina, dove il traffico delle principali rotte commerciali ha indubbiamente influenzato la diffusione di diverse razze tra l'Asia, il Medio Oriente e l'Europa (ibid.). Il famoso etologo Konrad Lorenz (1949), ad esempio, immaginò come gli sciacalli iniziarono a seguire i primi uomini, attratti dagli scarti che essi lasciavano a seguito delle proprie battute di caccia:

«The jackals that followed in the tracks of the human hordes, scavenging the refuse from slaughtered animals, surrounded their camp at night in a close circle. No feelings of friendship united the humans with their troublesome followers. Missiles greeted every jackal that dared approach too near the fire, and occasionally an arrow was aimed at them, though it was seldom that one was wasted on such unappetizing creatures» (Lorenz, 1949:12).

Nel suo racconto, Lorenz descrive un processo secondo cui questi canidi selvaggi cominciano ad intuire le operazioni di caccia degli uomini e, al tempo stesso, i cacciatori riconoscono qualità utili di questi animali. Così,

«[...] suddenly the young leader with the high forehead does something remarkable and, to the others, inexplicable: he throws the carcass to the ground and begins to rip off a

large piece of skin to which some flesh still adheres. Some young members of the band, thinking that a meal is about to be distributed, come close, but with furrowed brow, the leader repulses them with a deep grunt of anger. Leaving the detached pieces of meat on the ground, he picks up the rest of the carcass and gives the signal for marching» (Lorentz, 1949:13).

È attraverso tale gesto che, secondo l'etologo, sono state poste le basi per la collaborazione tra gli esseri umani e i futuri cani domestici.

«It is already dark and the campfire is burning as the leader of the band again gives the signal for silence. A gnawing of bones can be heard and, in the light of the fire, the party suddenly see a jaal revelling in the pieces of meat. Once he raises his head, glancing apprehensively towards them, but as nobody attempts to move, he returns again to the feast, and they continue to watch him quietly. In the truest sense, an epoch-making happening: the first time a useful animal has been fed by man! And as at last they lie down to sleep they do so with a feeling of safety which they have not had for a long time» (Lorentz, 1949:14).

3. Interazione e domesticazione

L'ipotesi di Lorentz ha interessanti risvolti rispetto alle modalità in cui è avvenuto il processo di domesticazione⁵. Valutando la contingenza storica della relazione tra esseri umani e animali, l'antropologia esplora in che modo nuove forme di produzione e controllo animale stanno ridefinendo tale relazione (Mullin, 2002). In questo senso, grande attenzione viene data alla rivisitazione del concetto di domesticazione, recentemente descritto come la più profonda trasformazione avvenuta all'interno della relazione esseri umani-animali (Russell, 2001). Se, infatti, il controllo esercitato dagli esseri umani sugli animali nelle società di cacciatori-raccoglitori era limitato e più vicino ad un rapporto di collaborazione tra eguali, con

⁵ *Domesticazione*: «Stato in cui si trovano gli animali e le piante, quando le condizioni di alimentazione e riproduzione sono regolate dall'uomo. In particolare si dicono domestiche quelle specie di animali che, vivendo permanentemente con l'uomo, gli forniscono lavoro e prodotti utili e sono dall'uomo stesso protette e sottratte alle vicissitudini della lotta per l'esistenza. Nella d. gli effetti della selezione naturale sono regolati e le razze nuove che compaiono non si incrociano a caso fra loro o con le forme selvatiche, ma vengono moltiplicate oppure no a seconda dei criteri dell'allevatore» (Enciclopedia Treccani, voce *domesticazione*).

l'introduzione dell'agricoltura e dell'allevamento quella che era una *partnership* diventa *ownership* (ibid.).

Nonostante, poi, ragionare nei termini di una dicotomia selvatico/domestico possa sembrare eccessivamente semplicistico, ripensare il concetto di domesticazione è utile per comprendere mutamenti chiave all'interno dei rapporti tra esseri umani e altri animali: come, ad esempio, rendere gli animali delle *proprietà* da riprodurre e moltiplicare può dare spazio a nuove forme di ineguaglianza (Russell; Ingold; Mullin).

Secondo Nerissa Russell (2001), la categoria di *animale addomesticato* ha costruito ed oltrepassato i confini tra essere umano e animale, natura e cultura, con profondi effetti sulle società e sul pensiero di coloro che partecipano a tale domesticazione, e con implicazioni sia su chi oggi studia questo processo sia su chi l'ha attuato in passato. Tuttavia, non è semplice dare una definizione soddisfacente di domesticazione, poiché, da un lato, la pluralità di manifestazioni delle relazioni tra esseri umani e animali non si inserisce omogeneamente all'interno delle categorie dicotomiche selvatico/domestico. Dall'altro lato, la natura ibrida del processo di domesticazione coinvolge sia aspetti biologici-fisici sia una componente sociale (Russell, 2001). Tale dualità è spesso sacrificata in favore di un'enfasi su di un solo risvolto, biologico o sociale, ricalcando direttamente l'annosa dicotomia natura/cultura. Russell, invece, sollecita a ragionare tenendo in considerazione entrambe le componenti:

«Animal domestication serves as a particularly good example of the value of approaching this in terms of nature *and* culture - rather than nature *or* culture or nature *versus* culture» (Russell, 2001:286).

Nella storia delle relazioni esseri umani-animali, il processo di domesticazione è percepito come un'opera di ingegneria (Ingold, 2000), una costruzione artificiale determinata dalla mano umana. A tale riguardo, l'antropologo Tim Ingold mette in luce come Darwin avesse già sottolineato la limitatezza della possibilità umana di intervenire all'interno di processi naturali e, soprattutto, dell'incapacità dell'essere umano di *creare* quelle che il biologo definisce *varianti*. Egli può solamente selezionare in maniera retroattiva elementi tra quelli che iniziano a diffondersi spontaneamente.

Tuttavia, nonostante l'attenta distinzione che Darwin propone tra una selezione delle specie intenzionale e una spontanea, persiste l'idea che, per considerare pratiche - quali l'allevamento - efficaci attività produttive, esse debbano necessariamente implicare un'alterazione pianificata e deliberata delle specie non umane coinvolte. Così, è nella pratica di un *allevamento*

controllato - o selezione artificiale - che si suppone giaccia l'essenza del concetto di domesticazione (ibid.). Esso vede un parallelo tra la pratica dell'allevamento delle società pastorali e una selezione controllata di specifiche caratteristiche - morfologiche o comportamentali - raggruppando queste diverse sfumature dell'allevare in un insieme omogeneo.

Conseguentemente, i casi in cui solo uno di questi aspetti fosse apparente venivano classificati come stadi instabili e transitori di semi-domesticazione: popoli pastorali come quelli degli allevatori di renne del nord della placca euroasiatica cadevano sotto il ventaglio delle variazioni dello stato selvatico (Ingold, 1980: Ch 2; in Ingold, 2000).

La definizione classica che l'archeologo Sándor Bökönyi (in Russell, 2001) offre di domesticazione descrive un processo che vede l'uomo catturare e domare una specie animale con determinate caratteristiche comportamentali, rimuovere tale specie dal proprio habitat naturale e dalla propria comunità riproduttiva e, infine, mantenerla sotto un determinato regime di allevamento al fine di ricavare un profitto. Secondo un simile approccio, Tim Clutton-Brock (ibid.) sostiene che il controllo esercitato dall'uomo sull'animale addomesticato arrivi a determinare la trasmissione di cultura di questi animali, nei termini di un'interpretazione larga del concetto di cultura come «a way of life imposed over successive generations on a society of humans or animals by its elders» (Clutton-Brock in Russell, 2001:288). In tale prospettiva, l'uomo diventa l'antenato dell'animale domestico e gli impone un retaggio culturale differente dalla controparte animale.

Alla stregua dell'azione dell'imperialismo (Russell, 2001), la definizione della domesticazione nei termini di *controllo* dà forma ad una relazione di potere tra esseri umani e animali addomesticati. Sia Bökönyi che Clutton-Brock sostengono infatti che l'uomo abbia iniziato ad allevare gli animali al fine di un approvvigionamento di carne il più possibile costante, in un'azione consapevole e deliberata ai fini di un profitto (ibid.).

Tali osservazioni prendono avvio dall'intesa di un supposto ed implicito significato del processo di domesticazione come selezione artificiale che vede una separazione tra umanità (cultura) e natura.

L'enfasi sul controllo viene legittimata quando un animale - essere vivente - viene assimilato ed integrato come *oggetto* all'interno dell'organizzazione socio-economica dei diversi gruppi umani (Ducos in Ingold, 2000). La proprietà su questo animale-oggetto, poi, è intesa nei termini di un'appropriazione a livello sociale della natura:

«Human beings, as social persons, can own; animals, as natural objects, are only ownable. Thus the concept of appropriation, just as the concept of intervention, sets humanity, the world of persons, on a pedestal above the natural world of things» (Ingold, 2000:64).

Ingold (1984) ragiona nei termini di domesticazione come incorporazione o appropriazione, a livello sociale, di generazioni animali successive da parte di diversi gruppi umani (in Russell, 2001). Egli distingue tra l'animale selvatico, il quale non è interessato in modo diretto da relazioni sociali, l'animale docile (*tame*), che intrattiene una relazione a livello personale con gli individui umani, e l'animale addomesticato, il quale è oggetto o veicolo di relazioni non solo tra diversi individui ma tra intere famiglie (*households*):

«This locates the key change in animal domestication not in the animals' bodies, nor even in human-animal relations, but in the social definition of animals as a resource. It is a change in human social relations» (Russell, 2001:291).

Alternativamente, diversi studiosi - O'Connor (1997) e Zeuner (1963) per citarne alcuni - hanno preferito affrontare il tema della domesticazione nella chiave di una relazione simbiotica. Un tale approccio deriva dal tentativo di riportare la sfera dell'umanità all'interno della natura, aspetto che, come visto sopra, la domesticazione intesa come controllo esclude, implicando piuttosto una rigida separazione tra natura e cultura.

Se, tuttavia, Zeuner nega esplicitamente l'intenzionalità umana all'interno del processo di domesticazione, identificandone gli inizi con forme di parassitismo umano nei confronti di branchi di animali (renne, capre, pecore ecc.) o, ancora, come forme di reindirizzamento di alcuni animali che distruggevano i raccolti delle comunità (bovini, conigli, certi tipi di uccelli ecc.); O'Connor vede gli animali - nella domesticazione come relazione simbiotica - ricoprire un ruolo di eguali rispetto alla controparte umana (in Russell, 2001). Egli sostiene, infatti, errato considerare la storia della domesticazione come il racconto dello sfruttamento degli animali da parte delle società umane, poiché essa si configurerebbe come una relazione con benefici per entrambe le parti⁶.

⁶ Con *beneficio* l'autore intende sottolineare che, nonostante il processo di domesticazione abbia indubbiamente comportato dei cambiamenti che danneggerebbero o renderebbero impossibile una reintroduzione dell'animale addomesticato nel proprio habitat originario, è innegabile che questi animali abbiano prosperato in termini riproduttivi e di preservazione della specie, spesso a detrimento invece della controparte selvatica. È dunque necessario considerare secondo quali parametri venga definito tale beneficio (Russell, 2001).

Un discorso sulla domesticazione dal punto di vista di una relazione simbiotica è però problematico, in particolare poiché tende a cancellare - o quantomeno sorvolare su - l'intenzionalità umana. Così, attribuendo una sorta di agentività alla componente animale, si sposta l'attenzione da problematiche particolarmente spinose quali le questioni etiche e di sfruttamento (ibid.).

Lontana dal criticare i diversi approcci adoperati nell'interpretare il sottile concetto di domesticazione, voglio qui semplicemente sottolineare che, nonostante tutte queste linee di pensiero si focalizzino su diversi aspetti di questo fenomeno complesso - derivati anche da divergenti interessi scientifici - esse si differenziano relativamente alle implicazioni rispetto al grado di agency della componente umana e osservano in particolare il posizionamento umano rispetto alla natura. Tuttavia, tali prospettive oscurano, per la maggior parte, la possibilità di un'agency non-umana.

4. Domesticazione e co-evoluzione: un cambio di paradigma

Nel suo manifesto *The companion species*, Donna Haraway (2003) mette in luce due processi essenziali nell'evoluzione del rapporto tra gli esseri umani e gli animali: la domesticazione e la *co-evoluzione*. Questi termini delucidano non solo l'azione progressiva del processo di trasformazione dell'animale in *domestico*, ma anche la relazione tra ciò che può essere considerato *natura* e ciò che invece viene considerato *cultura* - in particolare nel pensiero occidentale - e la conseguente questione di chi o cosa può essere considerato un attore in questi processi (Haraway, 2003).

Da un lato, Haraway evidenzia come la domesticazione sia

«the paradigmatic act of masculine, single-parent, self-birthing, whereby man makes himself repetitively as he invents (creates) his tools» (Haraway, 2003:27).

L'animale addomesticato è paragonato ad uno strumento di potere, capace di una svolta epocale e grazie al quale l'azione umana viene realizzata e assume corporeità: «Man took the (free) wolf and made the (servant) dog and so made civilization possible» (Haraway, 2003:28).

Dall'altro lato, le azioni opportunistiche dei lupi e dei primi proto-cani li hanno condotti a cambiamenti comportamentali e, in ultima, genetici, in un tentativo di adattamento a distanze ridotte tra essi e gli esseri umani a cui questi animali si stavano avvicinando, spanne temporali

più ampie per la possibilità di una socializzazione cross-specifica, o, ancora, un più confidente utilizzo di aree situate parallelamente a quelle occupate dai potenzialmente pericolosi uomini (Haraway, 2003).

La domesticazione si configura quindi come un emergente processo di *co-abitazione* (ibid.) che coinvolge l'agency di molti attori e non è determinato nei suoi risultati, ma è, anzi, multiforme e incompleto. Sarebbe, tuttavia, erroneo e limitativo considerare i cambiamenti relativi alla morfologia e alla psiche animale solo a livello biologico e, viceversa, considerare i modi in cui le vite, le abitudini e i corpi umani sono stati alterati esclusivamente come prodotti culturali. A tale riguardo, ad esempio, la filosofa riporta:

«At the least, I suspect that human genomes contain a considerable molecular record of the pathogens of their companion species, including dogs» (Haraway, 2003:31).

Le trasformazioni che hanno avuto luogo tra la specie umana e altre specie animali, sono gli effetti di una lunga storia di *co-evoluzione* che vede un'influenza reciproca tra l'animale addomesticato e l'umanità e di cui l'evidenza genetica messa in luce da Haraway è solo un esempio. Di conseguenza, se il processo di domesticazione ha influenzato e alterato il comportamento animale - dei cani ma non solo - e la connessione tra esseri umani e natura, le conseguenze del processo di co-evoluzione hanno coinvolto l'intero sistema di coesistenza e sviluppo di relazioni tra esseri umani e non-umani (Haraway, 2003).

La domesticazione è dunque, indubbiamente, un importante strumento di negoziazione non solo tra diversi gruppi umani, ma anche tra esseri umani ed esseri non-umani, in particolare quando essa è intesa come *processo* - azione addomesticatrice (Digard, 1990) - accezione che aiuta ad evitare un senso di inevitabilità e determinatezza all'interno dell'azione stessa (Russell, 2001). Infatti, nonostante spesso sia l'azione umana a prevalere all'interno delle dinamiche di domesticazione, non bisogna dimenticare che si tratta sempre di una dinamica di interazione tra specie, le quali si influenzano e modificano a vicenda:

«We can never fully apprehend these hybrids as they are continually in process, hence, 'instead of faithful representations it becomes a matter of creative address'» (Hinchliffe et al., in Johnston, 2008:638).

5. Ripensare il *selvaggio*⁷

Un ragionamento sulle trasformazioni avvenute a seguito del processo di domesticazione deve dunque considerare che il dominio in cui gli esseri umani interagiscono tra loro in quanto *esseri sociali* non può essere rigidamente separato dalla sfera dei loro rapporti con la componente non-umana dell'ambiente che essi abitano (Ingold, 2000).

Russell (2001) sottolinea che, all'interno del processo appena analizzato, è problematico non tanto cosa sia il *domestico*, quanto cosa possa essere il *selvaggio*⁸, implicitamente definito come tutto ciò che *non* è domestico. La categoria ontologica di selvaggio è venuta a crearsi nel momento in cui si sono iniziati ad addomesticare alcune piante, animali o addirittura territori, escludendone altri. Di conseguenza, «the Wild cannot exist until there is a Domestic» (Russell, 2001:295).

La creazione della dicotomia selvatico/domestico ha avuto importanti conseguenze non solo in merito alla relazione esseri umani-animali - di cui la domesticazione è solo una parte dell'ampio spettro delle sue manifestazioni (Russell, 2001) - ma anche all'interno di rapporti esseri umani-non umani-ambiente.

William Cronon (1996), nel saggio *The trouble with wilderness: or, getting back to the wrong nature*, sollecita i lettori a ripensare il *selvaggio*. Egli riporta un'approfondita analisi della mistificazione del significato di *wilderness*, o di natura/selvaggio, secondo cui: «The more one knows of its peculiar history, the more one realizes that wilderness is not quite what it seems» (Cronon, 1996:7).

L'autore ripercorre le diverse connotazioni che hanno interessato la *wilderness* nel tempo: egli evidenzia come, nonostante oggi associamo al termine un valore positivo di antidoto alla modernità industriale, nell'inglese del XVIII secolo il concetto di *wilderness* era identificato con il *selvaggio*, desolato e spoglio, pervaso da una sensazione di smarrimento e terrore. Un'immagine, questa, incoraggiata anche dalle rappresentazioni bibliche: dalla cacciata dal Giardino dell'Eden di Adamo ed Eva, al vagabondare di Mosè e il suo popolo nel deserto per quarant'anni (Cronon, 1996). «Wilderness, in short, was a place to which one came only against one's will, and always in fear and trembling» (Cronon, 1996:9).

Un cambio di paradigma si ebbe solo alla fine del XIX secolo, quando quelle lande desolate, prima considerate prive di qualità, cominciarono ad essere investite di un valore inestimabile:

⁷ L'antropologia culturale ha sviluppato un notevolissimo dibattito sul tema del selvaggio e del rapporto natura/cultura, già a partire da autori come Claude Lévi-Strauss (1949).

⁸ Non essere addomesticato, non essere pronto all'inserimento in società.

«One by one, various corners of the American map came to be designated as sites whose wild beauty was so spectacular that a growing number of citizens had to visit and see them for themselves» (ibid.).

Così, all'inizio del XX secolo si delinearono due discorsi fondamentali sulla natura: la frontiera e il sublime. Coniato più recentemente, il mito della frontiera⁹ - in particolare americana - identifica la *wilderness* con l'ultimo baluardo della possibilità di libertà: da un lato la frontiera era il luogo di «a vanished world in which the horsman, the cow-puncher, the last romantic figure upon our soil rode only in his historic yesterday and would never come again» e, allo stesso tempo, delle «fine, manly qualities» e del «wild rough-rider of the plains» - caratteristiche condivise dal *buon selvaggio* di Rousseau. Dall'altro, attraversandola, «an individual could escape the confining structures of civilized life» (Cronon, 1996:13-14). Il sublime, poi, è una concezione antica che pervade le diverse culture e che noi oggi associamo con il termine *romanticismo* (Cronon, 1996). Chiave di tale concezione è l'associazione della natura ai valori fondamentali della cultura che l'ha idealizzata: «it had to become sacred» (Cronon, 1996:10). Allo stesso tempo, tuttavia, vi era la necessità di esercitare delle forme di controllo sulla natura, che risulta in una domesticazione del sublime e, conseguentemente, dei sentimenti che esso poteva suscitare.

Sembra qui prendere forma un paradosso esistenziale: se associamo l'idea di natura al selvaggio, allora la presenza umana in questo sistema ne determina il fallimento; per cui: «wilderness embodies a dualistic vision in which the human is entirely outside the natural» (Cronon, 1996:17). Dall'attaccamento ad una tale concezione del rapporto uomo-natura consegue l'identificazione della *wilderness* con il luogo «for an epic struggle between malign civilization and benign nature [...] The preservation of wildness and native diversity is *the* most important issue. Issues directly affecting only humans pale in comparison» (Cronon, 1996:20). Il dualismo intrinseco a questa declinazione del significato di *wilderness*, quindi, incoraggia i suoi sostenitori a configurare la protezione della natura in contrapposizione alla relazione con la sfera antropica: all'estremo del paradosso, la natura muore poiché entra in contatto con l'uomo, quindi per proteggerla l'umano deve scomparire (Cronon, 1996). Tuttavia, identificare

⁹ La tesi della frontiera è stata formulata nel 1983 da Frederick Jackson Turner, nel capitale testo *The Significance of the Frontier in American History*. Secondo lo storico, la storia degli Stati Uniti si è determinata a seguito dell'istituzione, a fine '800, di una frontiera di *terre libere* nei territori ad occidente dell'odierna nazione, dove essa, nella sua espansione, ha dovuto adattarsi a sempre nuovi ambienti.

la natura con il selvaggio, incontaminato e lontano per eccellenza, comporta il rischio di una desensibilizzazione nei confronti delle realtà a noi più prossime. Si rende quindi necessario realizzare che la percezione di una così netta separazione tra noi e la natura è in realtà frutto di un costrutto sociale:

«Before agriculture was midwived in the Middle East, humans were in the wilderness. We had no concept of ‘wilderness’ because everything was wilderness and *we were a part of it*. But with irrigation ditches, crop surpluses, and permanent villages, we became *apart from* the natural world.... Between the wilderness that created us and the civilization created by us grew an ever-widening rift» (Foreman in Cronon, 1996:19).

6. Cose o esseri?

Nonostante la riflessione di Cronon sia riferita principalmente a dinamiche globali di ripensamento del selvaggio - in particolare rispetto ai cambiamenti climatici e alla conservazione dell’ambiente - essa risulta comunque utile per meglio comprendere una sostanziale separazione, a livello cognitivo, nei modi in cui siamo soliti intendere noi stessi come *esseri umani* e i non umani come *cose viventi*¹⁰.

Ingold (2000), raggruppa piante, animali, esseri umani e non umani - tutti componenti dell’insieme *ambiente* - sotto la categoria di *organismi*. Tuttavia, l’antropologo si chiede: «is an organism a thing or a being?» (Ingold, 2000:89). Una simile domanda dà vita ad un ampio spettro di sfumature di significato per definire che cosa sia un organismo. In particolare, la prospettiva di scienze naturali come la biologia evolutiva entra prepotentemente in gioco considerando anche gli umani come *cose (things)* - all’interno di un’indagine delle proprietà oggettive di queste cose (Ingold, 2000). Ciò genera un paradosso:

«If organisms are things, then to see ourselves as organisms we must be *more than organisms*» (Ingold, 2000:89).

¹⁰ I termini utilizzati da Ingold (2000) sono rispettivamente «*human beings*» e «*living things*», le cui sfumature semantiche si perdono in una traduzione in italiano. Nonostante entrambe queste espressioni possano indicare degli esseri/organismi viventi, l’antropologo vuole qui sottolineare un carattere di *oggetto* degli esseri non-umani, posti chiaramente in contrasto agli umani, che sono invece ‘esseri’ in quanto tali.

Alla natura organica dell'essere umano si aggiunge quindi un'altra componente - quel *more than* - che Ingold chiama *consapevolezza del sé* e che «can be found not by external observation but only by the knowledge we have of ourselves as possessing specific identities, feelings, memories and intentions» (ibid.). Tale forma di consapevolezza è ciò a cui comunemente ci riferiamo come *personalità*, definita dallo psicologo Gordon Allport (1937) come l'organizzazione dinamica dei sistemi psicofisici che, in un individuo, determinano il suo adattamento originale all'ambiente.

Eppure, secondo Ingold, ciò produce un ulteriore paradosso: come possiamo, infatti, situarci contemporaneamente all'interno dell'ambiente - come organismi - e al suo esterno - come personalità? Al fine di eludere tale contraddizione, propria dell'atteggiamento della scienza moderna nei confronti dell'umanità:

«[...] is to build on the premise that all organisms, including human ones, are not things but beings. As beings, persons are organisms, and being organisms, they – or rather we – are not impartial observers of nature but participate from within in the continuum of organic life» (Ingold, 2000:90).

7. Verso le personalità

La rilevanza dell'operazione proposta da Ingold risulta più evidente se prendiamo in considerazione esempi di ontologie che si discostano da quelle delle società occidentali, come, ad esempio, quella Ojibwa studiata da Irving Hallowell (1960) e riportata in seguito da Ingold nelle sue riflessioni.

Innanzitutto, egli osserva che di norma - nel modo occidentale - il termine *persona* allude ai pensieri, alle intenzioni e alle azioni ad opera degli esseri umani (Ingold, 2000). Tuttavia, nella società Ojibwa, tale termine non è limitato e prende corpo, invece, in una varietà di manifestazioni di cui quella umana è solo una sfumatura: le persone ojibwa possono avere sembianze di animali, di fenomeni meteorologici e astri celesti o, ancora, di oggetti fisici quali rocce. Esse, poi, possono essere trovate sia nella realtà fisica che in sogni e racconti mitici (ibid.). Le varie forme assunte dalla persona non risentono di una connotazione di valore a seguito dell'essere umani o non-umani.

Inoltre, particolarmente interessante è quasi un rifiuto nell'antropomorfizzare queste personalità: esse sono *persone complete* tanto quanto gli esseri umani e sono considerate al loro

stesso livello, se non a loro superiori (ibid.). Così, il cacciatore ojibwa si relaziona all'orso in quanto personalità - nuovamente nell'accezione di Allport - capace di intendere il linguaggio del cacciatore e rispondere di conseguenza (Hallowell in Ingold, 2000).

Hallowell sostiene dunque che gli animali abbiano lo stesso tipo di intenzionalità che possiede l'uomo, un proprio linguaggio - e quindi possono comprendere ciò che gli esseri umani dicono o fanno - delle proprie forme di organizzazione sociale e conducono una vita che per molti versi è parallela a quella delle società umane.

Similmente, l'archeologa Erica Hill, nel proprio saggio *Archeology and animal persons*, descrive la personalità come «a category of 'human-like subjectivity'» (Hill, 2013:120). Fondamentale caratteristica delle 'personalità' animali è l'interagire tra loro e con individui umani in termini sociali: allo stesso modo degli esseri umani, queste altre personalità vivono in società con determinate regole comportamentali e morali, e si definiscono attraverso l'inter-azione (Aaltola in Hill, 2013).

Di conseguenza, un orso risulta tale poiché agisce come un orso, vive nella foresta, si ciba nel modo in cui si cibano gli orsi ed è potenzialmente preda dei cacciatori umani. Allo stesso modo, gli esseri umani si atteggiavano come tali, vivono in agglomerati, seguono una dieta consona all'essere umano e cacciano gli altri animali.

Nel momento in cui queste azioni non vengono - o non possono essere - adempiute, i confini tra umanità e animalità diventano fumosi, facilitando condizioni di trasformazione e liminalità (Vilaça in Hill, 2013). Così, un cacciatore può temporaneamente liberarsi della propria umanità ed imitare invece l'animalità della propria preda: egli è «not animal, but not *not*-animal» (Willerslev in Hill, 2013:121).

Ontologie come lo sciamanesimo, poi, insistono su di un aspetto di cooperazione e convivenza tra gli esseri umani e gli elementi dell'ambiente in cui essi sono inseriti e, di conseguenza, trovano fondamento nelle interazioni tra persone umane e persone non-umane. Nella propria ricerca sullo sciamanesimo contemporaneo in Sakha-Jacuzia, regione della Siberia orientale, Lia Zola (in Beggiora, 2019) scrive di un tessuto sociale composto sia da esseri umani che da non-umani, al cui interno la questione fondamentale è capire in che modo la società umana si relaziona alle entità non-umane. Alla base di una tale interpretazione della realtà ben si accompagna la prospettiva del *multi-naturalismo* elaborato da Viveiros de

Castro¹¹, nel momento in cui viene preso in considerazione ‘lo spazio tra natura e società di tipo sociale’:

«Questo perché il mondo del sociale non termina con gli esseri umani, anzi, non ha fine. Quindi, [...] qui abbiamo ‘una società che abbraccia sia esseri umani che esseri non umani, come se ci fossero molte nature’» (Zola in Beggiora, 2019).

La ricerca di Zola è estesa e prende in considerazione tipologie distinte di entità - spiriti-signori e divinità - tuttavia, riporto qui soltanto l’esempio del lupo.

Nell’universo sakha-jakuto, il lupo è interessato da una doppia interpretazione: innanzitutto, esso ha generalmente funzioni positive o, se non completamente positive, quantomeno ambigue. Tra queste funzioni spiccano quelle di animale tabuizzato, antenato mitico¹², sposo dell’eroe nelle narrative popolari, funzioni terapeutiche e capacità teriomorfe.

La tabuizzazione del lupo è particolarmente interessante: per i popoli della Jacuzia, ancora oggi, la caccia è un’attività molto importante - per quanto non fondamentale per il proprio sostentamento - e, di conseguenza, influenza il rapporto del cacciatore con gli animali cacciati. Come afferma anche Hallowell, infatti, essi sono considerati dei pari degli esseri umani e sono dunque dotati di alcune caratteristiche tra cui, come visto sopra, la capacità di comprendere il linguaggio umano. Così, il cacciatore che vuole andare a caccia del lupo, sarà costretto ad utilizzare un linguaggio tabuizzato.

Questi tabù linguistici possono essere sia relativi alla caccia in generale, sia ad un animale specifico - come, appunto, il lupo - il cui nome non può e non deve essere pronunciato. Lo stesso vale per le armi: la bacchetta o il genere indicano il fucile presso gli Altaici, la gru bianca presso gli Jacuti (Zola, 2021). Gli animali stessi hanno moltissimi nomi sostitutivi: il pagano, bestiaccia, codalunga, il temibile, sciamano sono tutti nomi, con valenze diverse, utilizzati per riferirsi al lupo. Esso è considerato talmente simile ad una persona da avere addirittura, in alcuni casi, un patronimico - *Timofeyevich*, il figlio di Timoteo (*Timofey* in russo) (ibid.).

L’utilizzo di un simile ventaglio di lessico tabuizzato indica una forte ambivalenza nel rapporto tra gli jacuti e l’animale lupo, un nemico rispettato. Il lupo, infatti, è allo stesso tempo «[...] a

¹¹ Sistema di pensiero elaborato dalle culture indigene «dove all’unicità del principio spirituale (la soggettività o personalità del singolo essere) si affianca una molteplicità di caratteristiche corporee che determinano un diverso modo di apprendere la realtà esterna» (de Castro in Beggiora 2019:144), opposto al *multi-culturalismo* a cui l’antropologo ritiene siano propense le società occidentali.

¹² Similmente, in alcune società dell’artico euroasiatico e nord-americano il cane è considerato come l’antenato dell’uomo (Svanberg e Strecker, 2014).

pest. When we see a wolf we shoot at it» (Zola, 2021:270), un avversario ideale, la cui ‘natura di lupo’ - ovvero le sue caratteristiche comportamentali (aggressività, tendenza all’evasione ecc.) - emergerà sempre; ma, nonostante sia *a pest*, «[...] we respect it» (Zola, 2021:273). Questa affermazione offre un parallelo con esempi di sepolture di animali in diverse società di cacciatori, dove essi riorganizzano simbolicamente la disposizione degli scheletri animali cacciati al fine di dare loro la possibilità di ricongiungersi ai propri spiriti maestri - in molti miti del popolo sakha-jacuto il lupo viene identificato anche come il figlio della divinità-corvo - o di ritornare in vita per poi essere nuovamente cacciati, in una sorta di eterno ciclo riproduttivo (Zola, 2021).

All’interno di un quadro similmente dipinto, gli animali, allora, sono evidentemente in grado di fondere e con-fondere sia le categorie di natura e cultura, sia le stesse ontologie (ibid.). La distinzione tra l’uomo e il suo ambiente non delimita più i confini della realtà sociale contrapposta a quella naturale, ma disegna piuttosto un nuovo ambiente, i cui bordi sono non solo permeabili ma anche facilmente attraversabili (Ingold, 2000).

Accanto agli esseri umani, infatti, esiste una moltitudine di non-umani - microbi, animali, entità invisibili - che fanno parte di sistemi di visione del mondo, ed essi sono dotati di *agency*: tutti questi *altri* da umani hanno delle proprie vite e influenzano le nostre scelte. Essi sono specie diverse le quali intrecciano le proprie vite con le nostre.

È a partire da questa considerazione che possiamo riflettere più attentamente sulle modalità e sull’estensione di un’influenza reciproca tra le parti - umana e non-umana. Come, ad esempio, noi esseri umani tendiamo ad attribuire e proiettare sempre più caratteristiche prettamente umane sul mondo non-umano che ci circonda e come rappresentiamo quest’ultimo, ma, allo stesso modo, come siamo condizionati nella nostra quotidianità dalla relazione con queste entità altre:

«Humanity, like animality, is [...] a ‘meshwork’ [...] or ‘unfolding dialogue’ [...] that must be ‘cultivated’ through embodied action» (Hill:121).

Queste osservazioni permettono di ragionare sui modi in cui guardiamo alla realtà del mondo che ci circonda. Esse evidenziano, infatti, sia le premesse culturali sulle quali sono costruite le interpretazioni di tale realtà delle culture altre (Zola in Beggiora, 2019), sia «le categorie e le premesse che stanno alla base del modo in cui, nella nostra società contemporanea, si affronta il tema del rapporto con l’alterità non umana» (Comba in Beggiora, 2019:144).

8. Narrazioni umane e narrazioni non-umane

A partire da questa iniziale riflessione, possiamo osservare che, allo stesso modo in cui gli esseri umani possiedono una storia delle proprie relazioni con gli esseri non-umani, questi ultimi hanno una propria storia di interazioni con l'umanità. Sono però solo i primi a costruire *narrazioni* di tali storie (Ingold, 2000).

Tuttavia, come afferma Ingold, al fine di costruire una narrazione è fondamentale *essere/abitare (dwelling)* nel mondo ed entrare in relazione con i suoi costituenti, sia umani che non. Di conseguenza, l'antropologo spinge verso una riconfigurazione nel raccontare la storia delle relazioni essere umano-animale, a partire dall'*agency*, dall'*essere-nel-mondo* - che egli definisce *active engagement* (Ingold, 2000:76).

Egli sottolinea in particolare i concetti di «*human concern with animals*» (una propensione, ad esempio, alla cura e al rispetto per l'animale) e «*being with*» (ibid.):

«Other people, they have dogs [...] but they never come close to having that connection. Because for us [...] we *live with* dogs. The dog is another being that lives in the same house, they can't hunt their own food so we give them food, but other than that we kind of give them as much freedom as we can. And I want to *get to know* that dog, they have their individual traits and features and they are completely different, and you can interact with them. Other people, they *have* dogs. They own it, it's a thing they have - like a car, like a something - but they never really... they just have it and they feed it and they look at it and wonder» (da intervista con Annette e Dave, 7/11/'21:min 47) [corsivo mio].

Sono proprio coloro che *vivono con* gli animali nella loro quotidianità - nel caso della mia ricerca, Håkan e Lotta e i loro undici cani - che possono indicarci una possibile via per procedere in questa analisi.

Per lavorare antropologicamente in questo senso, l'etnografia enfatizza la specificità storica e di contesto di ogni particolare relazione essere umano-animale. Le categorie in cui esse si inseriscono - le quali includono quelle di animali umani e animali non-umani - non sono inevitabili o universali, ma si costruiscono a partire da determinati contesti e in modi differenti a seconda degli attori coinvolti, i quali spesso hanno anche interessi e prospettive divergenti (Mullin, 2002).

CAPITOLO 2

LA MOBILITÀ COME PRATICA D'IDENTITÀ

«Arctic history is largely about changing relationships to environmental resources. It cannot be understood without an understanding of normative human interactions to built social and/or natural environments, and to Others»

(Tester, 2010:131).

1. La storia simbiotica dell'Artico

Oggi, in ambiente cinofilo, esiste una marcata distinzione tra il cane cosiddetto *da lavoro* e quello *da compagnia*, al fine di creare una netta separazione tra l'impiego di questi animali per attività quali il servizio militare, la guida per non vedenti o anche attività sportive, e un ruolo, invece, nelle expo e come cane di famiglia. A causa di ciò, si sono volontariamente create significative differenze di attitudine e morfologia tra le diverse linee di allevamento, determinate da un'accurata opera di selezione e che, in molti casi, ha comportato una rottura nella specifica razza allevata.

Esempio di questo processo è la razza conosciuta come Siberian Husky, la quale è diffusissima nella sua linea da show nei contesti urbani - soprattutto come animale da compagnia - ma nelle zone in cui si pratica la corsa con la slitta è più comune nella sua variante da lavoro. Essa presenta non solo importanti differenze morfologiche - è infatti tendenzialmente più piccola ma, allo stesso tempo, estremamente varia nelle taglie e nei colori - ma anche caratteriali - il loro istinto e propensione a tirare la slitta, ad esempio, sono più accentuati. Una selezione ancora più mirata ha interessato anche l'Alaskan Husky, recentemente sviluppato a partire dall'incrocio di razze preesistenti (anche se non riconosciuto con un proprio standard ufficiale dai kennel club), unicamente allo scopo di ottenere un perfetto cane da slitta.

Tale differenziazione è però frutto di una manipolazione umana recente: se prendiamo ad esempio le popolazioni della Siberia orientale - da cui è originario anche il Siberian Husky, allevato e selezionato specificatamente dai Ciukci - vediamo che non esisteva una simile demarcazione. Nonostante i cani di queste regioni fossero tutti morfologicamente simili - di tipo spitz - essi non venivano distinti in base alla tipologia di utilizzo, ma servivano invece alle più disparate funzioni.

Questi animali vivevano in stretta simbiosi con i popoli con cui entrarono in contatto, ed erano considerati parte integrante della comunità, determinandone spesso anche la capacità di sopravvivenza. Essi, infatti, ben si adattavano al rigido clima del nord grazie al loro fitto sottopelo che funge da isolante, piccole orecchie che riducono il rischio di ipotermia e zampe densamente felpate per proteggersi dal ghiaccio (Svanberg e Strecker, 2014). Di conseguenza, i cani erano essenziali non solo per la mobilità - grazie all'uso della slitta - ma anche, e soprattutto, per pratiche di sussistenza: caccia, pastorizia, guardia o traino erano tutte attività fondamentali per la sopravvivenza del gruppo umano, e il loro successo dipendeva largamente dalla versatilità delle abilità di questi animali.

Ancora oggi, i cani da slitta sono elementi storicamente e culturalmente significativi non solo per molti popoli dell'Artico, ma anche all'interno di un quadro più ampio di dinamiche di globalizzazione, le quali spaziano da sviluppi di tipo socio-economico che hanno interessato queste stesse comunità, a nuove tendenze nelle pratiche che circondano le relazioni tra esseri umani e cani da slitta. Transizioni nel flusso dell'economia, colonialismo ed esplorazioni, introduzioni tecnologiche, incrementi nel turismo e cambiamenti nelle condizioni ambientali sono solo alcuni dei fattori che hanno e stanno tutt'ora alimentando tali trasformazioni, le quali si riflettono chiaramente nell'interazione essere umano-cane da slitta. La storia di tale interdipendenza svela le diverse sfumature di significato e di riconfigurazione di questa eredità culturale dell'Artico e le sue conseguenze sulla percezione dell'ambiente in queste regioni.

2. Snowmobility: un sapere del corpo

Aspetto fondamentale della sopravvivenza in Artico e che, dunque, si intreccia a tutte le altre pratiche operate dai popoli di queste regioni è la capacità di movimento. In tale contesto, essa è particolarmente interessante poiché si configura come una pratica corporea ed intima di mobilità congiunta umana-non umana nello spazio, definita da Jopi Nyman con il termine *snowmobility*¹³:

«[...] the process of joint human-dog navigation of Arctic snow-covered space where the sled dog narrative serves to problematise alleged human mastery and control over the nonhuman» (Nyman, 2021:116).

L'idea che vi sia un processo congiunto di formazione dell'identità che coinvolge sia la componente umana che quella non-umana è condivisa da diversi studiosi: Anna Tsing (in Haraway 2008) definisce la *natura umana* come frutto di una relazione interspecie, in stretta comunicazione con la nozione di *companion species* di Haraway (2003). Tale interdipendenza tra specie diverse «is the name of the worlding game on earth», un gioco, questo, «of response and respect», ovvero di *becoming with* (Haraway, 2008:19).

¹³ È interessante notare come in ambiente economico, invece, il concetto *snowmobility* di viene traslato di significato e impiegato da industrie come quella delle motoslitte, al fine di rendere i propri prodotti più allettanti (Nyman, 2021).

Karen Barad (in Nyman, 2021), poi, parla di *agential intra-action*, secondo cui le relazioni e interazioni che si stabiliscono tra i diversi agenti - umani e non umani - producono forme identitarie. Similmente, Stacy Alaimo (2010) riconosce tale processo a livello corporeo: esso ha luogo nelle zone di contatto tra la corporeità dell'essere umano e la natura non-umana, dove questi due elementi si confondono e diventa definitivamente impossibile separare la *sostanza umana* dall'*ambiente*, poiché «'nature' is always as close as one's own skin» (Alaimo, 2010:2). Nella prospettiva di Alaimo, dunque, tale dimensione di corporeità umana si configura come *trans-corporeality* (Alaimo, 2010), una nozione che, da un lato, enfatizza un movimento *tra corpi*, un'interconnessione a livello materiale che rivela l'interdipendenza dei diversi corpi che costituiscono l'ambiente. Dall'altro lato, il prefisso *trans-* indica la capacità di movimento attraverso lo spazio, estendendo quindi il dominio della trans-corporeità anche ad un paesaggio in trasformazione, in cui i diversi corpi che lo compongono - *embodied beings* - agiscono e inter-agiscono al suo interno, ridefinendolo continuamente.

«Indeed, thinking across bodies may catalyze the recognition that the environment, which is too often imagined as inert, empty space or as a resource for human use, is, in fact, a world of fleshy beings with their own needs, claims, and actions» (Alaimo, 2010:2).

Tale nozione di corporeità era stata precedentemente elaborata da diversi autori (Mauss, 1936; Bourdieu, 1972; Scheper-Hughes e Lock, 1987; Csordas, 1990), i quali definirono il corpo - da un punto di vista antropologico - non come oggetto naturale, ma come *prodotto storico* (Pizza, 2015). Esso è, cioè, storicamente e culturalmente costruito e, di conseguenza, inscindibilmente legato ai vissuti reali ed esperienziali dei suoi soggetti. Il corpo è il terreno più prossimo ed immediato in cui vengono contestualizzati i processi percettivi e di conoscenza del mondo, oltre al luogo in cui le verità sociali vengono forgiate e le contraddizioni messe in scena.

In questa prospettiva, fondamentale è la nozione di *tecniche del corpo* offerta da Marcel Mauss, con cui l'antropologo indica «i modi in cui gli uomini, nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla tradizione, del loro corpo» (Mauss in Pizza, 2015:30). Il corpo diventa dunque *strumento* attraverso cui conoscere il mondo, e la tecnica indica la sua capacità di assorbire e *naturalizzare l'habitus* (Mauss, 1936; Bourdieu, 1972) - una *ragione pratica* - fino al punto in cui non è più possibile distinguerne il carattere socio-culturale (Pizza, 2015).

L'antropologia, nel suo attraversamento di contesti culturali lontani, ha svolto un importante ruolo di mediatrice di forme e pratiche dell'incorporazione. Queste definiscono

rappresentazioni dell'identità corporea altre da quelle occidentali: le nozioni di *individuo*, *corpo* e *sé* non sono - come visto nel capitolo precedente con la nozione di *persona* - universali e costanti, ma possono assumere una varietà di forme differenti, sia tra diversi contesti culturali sia all'interno di uno stesso contesto.

Ad esempio, i Kayapo studiati da Terence Turner (1995) in Brasile non possiedono un vocabolo specifico per definire *il* corpo individuale. Esso viene indicato come «la carne di qualcuno» (Turner, 1995 in Pizza, 2015) e manca una sua oggettivazione in quanto dispositivo concettuale - soggetto proprio, indivisibile ed isolabile.

Similmente, Maurice Leenhardt, antropologo e missionario cattolico, ha riflettuto sullo straniamento provocato dalle diverse forme di rappresentazione e di vissuto corporeo riscontrate in un suo studio in Nuova Caledonia (1947). Per i popoli indigeni di quella regione, infatti, il corpo non veniva oggettivato: non era considerato uno spazio isolato ed individuale. Tale interpretazione spingeva verso una nozione *diffusa* della corporeità, la quale si identifica attraverso collegamenti creati da altri rapporti duali - come, ad esempio, quelli fondati sulle relazioni di parentela (zio materno-nipote) - mettendo anche in discussione il pensiero occidentale sul corpo e la sua supposta universalità rispetto alle nozioni di *corpo* e di *sé* (Pizza, 2015).

Vediamo, allora, che anche la produzione identitaria del *sé* e, per estensione, del *noi* è un atto instabile e non cristallizzato definitivamente - se non all'interno di una finzione storico-politica (ibid.). Dal punto di vista antropologico il *sé* è una pratica di perenne riconfigurazione dell'esperienza intersoggettiva, negli innumerevoli passaggi tra i diversi contesti storici, ambientali o del quotidiano.

In tale contesto, interessante è una costruzione alternativa dell'identità, non più fondata su di una retorica di individualità: il *dividuo* (Battaglia 1995, in Pizza, 2015). La nozione di *dividualità* è emersa in antropologia con le ricerche condotte in Asia meridionale e Melanesia (Marriot, 1976; Strathern, 1988, in Pizza, 2015) e , come visto anche nel capitolo precedente nell'analisi di diverse ontologie che affrontano la tematica del rapporto con il non-umano, essa implica una definizione di persona in quanto *persona relazionale*, in una concezione intersoggettiva delle persone (trans-individuale) (Pizza, 2015). Di conseguenza, l'identità corporea non è un dato naturale e fisso, ma un perenne richiamo di rappresentazioni - in cui concorrono sia aspetti individuali che *dividuali* - che si producono e ri-producono continuamente nelle interazioni con altre entità, umane e non-umane.

Nel suo articolo *Il sapere incorporato*, Nancy Scheper-Hughes (2000) riporta un episodio in cui l'antropologo Ronald Frankberg, in una lezione alla University of California Berkeley nel

1989, raccontò come fu per lui una grande sorpresa apprendere che «gli esseri umani vivono in corpi, mentre prima credeva essi vivessero in comunità» (Frankberg in Scheper-Hughes, 2000:281). Frankberg si riferiva ad una visione del corpo - sviluppata all'interno della tradizione antropologica britannica - come oggetto storico ed universale. Tale concezione non riconosceva un'individualità particolare del vissuto corporeo di un individuo nella struttura sociale e nei processi culturali in cui era inserito, assumendo piuttosto i corpi come elementi intercambiabili - «fasci di ruoli» (Scheper-Hughes, 2000:281) - capaci di adempiere alle stesse funzioni e ricoprire gli stessi ruoli all'interno di una data società. L'esperienza umana si configura, al contrario, come esperienza individuale di *incorporazione* (Csordas, 1990), ovvero l'abitare il mondo attraverso la lente del proprio corpo: *siamo corpi*.

«Tutto ciò che noi facciamo, cioè le nostre *pratiche*, recano l'impronta di un processo di apprendimento, di educazione e di formazione che è in prima istanza un meccanismo attraverso il quale le forze sociali modellano il corpo» (Pizza, 2015:31).

Tale processo di apprendimento delle pratiche corporee è bene esemplificato dalle forme che, nella storia, ha assunto la *snowmobility* in quanto pratica di mobilità congiunta umana-non umana, profondamente condizionata sia dai paesaggi dell'estremo nord, sia dai processi socio-culturali che li hanno interessati.

3. Vivere il corpo

È l'ultimo giorno di campo. Domani intraprenderò il viaggio di due giorni per tornare in Italia: inutile dire quanto mi rattristi l'idea di lasciare i vasti e fitti boschi del Västerbotten, il mio piccolo branco - a cui mi sono affezionata moltissimo - e la coppia di persone che, in questi brevi mesi, mi ha accolta in casa propria e fatta sentire un membro della famiglia. Håkan e Lotta sono però decisi a rendere questo ultimo giorno memorabile.

Da fine ottobre era nevicato regolarmente, e durante le ultime due o tre settimane della mia permanenza le temperature si aggiravano attorno ai -20 gradi, con picchi che raggiungevano i -30. In quel periodo, Håkan ed io abbiamo speso innumerevoli ore nella foresta vicino a Stennäs - ad una quindicina di chilometri da Kittelfjäll - per delineare i percorsi su cui poi avremmo fatto correre i cani. Finalmente era caduta abbastanza neve per battere il trail 1, nella porzione che si estendeva oltre la curva alla fine del sentiero sterrato, utilizzato, ad inizio

stagione, per ricondizionare i cani alla corsa dopo un'estate per lo più sedentaria. Così, in una delle rigide mattinate a -30°, salimmo sulla motoslitta e, con a seguito lo snowpacker che avevamo costruito nei mesi precedenti, ci facemmo strada tra i diversi tracciati nei boschi, segnalando i sentieri. Completati i primi 17 km del trail 1, passammo poi ai trail 2 e 3.

Era la prima volta che sperimentavo queste temperature. Ricordo come, nonostante io indossassi molteplici strati di indumenti nel tentativo di rimanere al caldo, nulla potevo fare contro il freddo e, successivamente, il dolore che, dopo alcune ore di lavoro, tormentava le estremità dei miei piedi e il mio viso, minacciando di prendere di mira anche le mie gambe, vittime del vento dovuto allo spostamento con la motoslitta e della mia immobilità prolungata quando seduta sul mezzo. Tuttavia, dimenticai presto questo insistente fastidio: Håkan ed io ci eravamo fermati lungo il trail 3 per controllare la condizione di ghiaccio e neve di un ruscello che tagliava la nostra strada, chiedendoci se fosse o meno necessario costruire un piccolo ponte per attraversarlo - così come avevamo già fatto in altri punti del percorso.

Non vedevo l'ora di finire il sentiero e tornare a casa, prepararmi un tè caldo e sedermi sul divano mettendo i piedi di fronte alla stufa per riscaldarli. Questi pensieri, però, vennero completamente accantonati nel momento in cui mi girai per tornare verso la motoslitta e mi trovai di fronte ad uno scenario mozzafiato: il Södra Gardfjället, ormai in ombra, si stagliava alto contro il cielo terso. Ai suoi piedi i pini innevati si aprivano per dare spazio alla valle, costeggiata da un affluente del fiume Vojmå - il quale scorreva imponente solo qualche chilometro più in là - e coperta da un denso lenzuolo di neve e ghiaccio, su cui si poteva facilmente ripercorrere con lo sguardo il sentiero che avevamo appena battuto.

Non era certo la prima volta che mi trovavo di fronte a quel paesaggio. In quei mesi l'avevo osservato trasformarsi rincorrendo il cambiare delle stagioni. Eppure, non una volta potevo rimanere impassibile di fronte ad esso: mi affascinava sempre, soprattutto nella sua forma invernale, quando, dopo ore ed ore passate nell'assordante ronzio del motore della motoslitta, accoglievo con gratitudine il silenzio del paesaggio che mi circondava. Un silenzio pieno di vita, anche se attutita dalla fitta neve.

Håkan si accorse della presenza di un'alce, indicandomene la direzione. Emergeva tra i cespugli in lontananza e anche lei sembrava fissarci. Così, al calare delle prime ombre del crepuscolo, intorno alle 14, concludemmo la nostra escursione nei boschi.

Il giorno prima della mia partenza portiamo fuori il branco. Un'altra giornata fredda, intorno ai -20°, ma ormai mi sono abituata e, con l'equipaggiamento adeguato, non ho problemi. La temperatura è perfetta anche per i miei compagni a quattro zampe: questi cani,

infatti, corrono al meglio a temperature minori di -15° e, anzi, sembra che più freddo faccia, più essi siano impazienti di cominciare a correre davanti alla slitta.

Oggi finalmente cambiamo percorso e seguiamo il trail 1 fino alla curva in cima al monte. Sarà un'esperienza particolare anche per me, poiché, ad un certo punto, dovrò cercare di posizionarmi di fronte alla muta e guidarla lungo il sentiero giusto. Così, arrivati a circa 200 metri dal cambio di percorso, salto giù dal mio sedile sul retro del quad guidato da Håkan e, guinzaglio alla mano, corro fino all'inizio della *gangline*, dove si trova Tya, e aggancio il guinzaglio all'anello in metallo che unisce la sua *tugline* e quella di Gnistan, le *lead dogs*.

Tya decide dove si dirige il gruppo, dunque è la sua attenzione che devo attirare per farla andare dove voglio io. Inizio a tirare gentilmente il guinzaglio, segnalando alla capobranco di venire con me, mentre Håkan e Lotta ci seguono con il quad.

Una volta raggiunta la curva iniziano i problemi: il branco è abituato a girarsi completamente (questo sarebbe il capolinea del percorso di riscaldamento), di conseguenza devo ora tirare con forza il guinzaglio e cercare di attirare l'attenzione su di me, altrimenti rischiamo che la *gangline* si incastri sotto le ruote dell'atv. Qualche fischio e incitazione fanno sì che il team mi segua e, nell'agitazione, tenti di superarmi. Comincio a correre più velocemente, ma non è cosa semplice con la neve e gli indumenti ingombranti che indosso. Sono a malapena in grado di rimanere in testa al gruppo, solo perché i cani sono rallentati dalla macchina, ma se fossimo usciti con la slitta sarebbero già lontani. Ciononostante, riusciamo ad imboccare il sentiero giusto.

Dopo la curva ci fermiamo. Ancora senza fiato e con l'aria fredda che mi congela i polmoni ad ogni respiro, faccio qualche carezza e complimento a Tya, per poi ritornare al mio posto sul quad, pronta a ripartire.

Sono convinta che Lotta e Håkan siano riusciti nel loro intento: difficilmente dimenticherò quel giorno a -30° quando mi sono tolta i guanti, troppo ingombranti per sganciare agevolmente le cinghie che legavano la motoslitta, e nel giro di pochi secondi le mie mani erano di un rosso acceso e dolevano dal freddo. Oppure le uscite con i cani quando poi iniziava a nevicare e il vento lanciava i fiocchi di neve nei miei occhi e, a fine corsa, ridevamo delle mie ciglia bianche e dei miei capelli ormai rigidi al tatto - almeno i ciuffi che sfuggivano al mio cappello - avvolti in un leggero strato di ghiaccio. Così come rimarrà con me il ricordo di quell'euforia che mi pervadeva ogni volta che portavamo fuori il branco, la cui esuberanza era contagiosa. Non scorderò mai queste sensazioni, profondamente intime e corporee, che hanno accompagnato ed arricchito la mia esperienza in questi mesi di campo, e che mi hanno offerto una diversa lente attraverso cui guardare - e vivere - il mondo.

4. Le prime forme di mobilità

I primi tentativi di utilizzo di cani per trainare carichi nella neve erano indubbiamente rudimentali, e i materiali - come pelli grezze o altri oggetti immediatamente disponibili - sono diventati irriconoscibili, se non proprio invisibili tra gli altri oggetti recuperati dagli scavi archeologici (Sheppard, 2008). Le tracce archeologiche di una pratica del traino della slitta sono invece più facilmente riconoscibili quando essa è completamente sviluppata e mostra diversi indicatori quali manici di frustini, parti di imbracature o cinture (Giddings 1952; Hall 1978).

I più antichi ritrovamenti fanno risalire l'utilizzo dei cani da slitta almeno al 2000 a.C., ma degli studi hanno dimostrato che già 9000 anni fa il cane domestico era presente nell'odierna isola di Zhokhov, in Siberia, al tempo connessa con il continente (Grimm, 2015). Questi cani convivevano con gli uomini, servendo a diversi utilizzi - caccia, pastorizia, guardia, traino - in cambio di cibo e riparo. Circa 5000 anni fa, poi, i popoli indigeni della Siberia orientale attraversarono lo Stretto di Bering arrivando nelle regioni artiche del nord-america, portando con loro slitte semplici (*toboggan*) trainate da cani (Gullov, Coppinger in Waaler 2019).

Le società dell'Artico canadese si sono dunque caratterizzate nella storia secondo due diverse forme di trasporto: in acqua e con i cani (Sheppard, 2008). Gli spostamenti attraverso i corpi d'acqua, infatti, si sono sviluppati in parallelo alla diffusione dei diversi popoli nelle regioni più settentrionali del continente nord-americano. Senza tale tipo di mobilità, la conformazione del territorio avrebbe reso l'insediamento logisticamente ed economicamente improbabile, poiché la sopravvivenza di questi individui doveva necessariamente dipendere da vie navigabili e attività di caccia acquatiche - come la caccia alla foca, fondamentale fonte di sostentamento e di risorse fruibili. L'utilizzo dei cani per il traino, invece, si origina in un qualche momento intermedio della storia di questi popoli e, conseguentemente, dà avvio a cambiamenti significativi (Sheppard, 2008; Dyck, 2001), a partire dalla reperibilità delle risorse fino ad arrivare alle strategie di insediamento.

William Sheppard offre, a questo proposito, un interessante spunto di riflessione: «If one took away dog traction from an early historic [Arctic] society, what would be the result?» (Sheppard, 2008:74). L'archeologo si concentra principalmente sulla società eschimese, osservando come sia importante riconoscere che, nonostante nell'insieme delle attività svolte da questo popolo non vi fosse motivo perché esse non potessero essere compiute senza l'ausilio

dei cani da slitta, l'utilizzo di questi ultimi ha comunque ridotto notevolmente gli sforzi - e quindi il dispendio energetico ed economico - necessari per il trasporto di beni e persone su lunghe distanze e in tempi più brevi. In particolare, attività come la caccia invernale al caribù (o renna) avrebbero risentito maggiormente di questa mancanza: per quanto la caccia fosse un compito complesso anche con l'utilizzo dei cani, essi rendevano possibile una più ampia e rapida copertura dei terreni di caccia, allungando anche i periodi utili per questa attività e aumentando così la possibilità di un maggior ricavo di pelli e materie prime ed un loro reperimento più efficace.

In secondo luogo, un mancato sviluppo delle tecniche di traino della slitta con i cani avrebbe comportato una condizione economica precaria. Sarebbe infatti venuto meno un più eterogeneo insieme di risorse basilari e si sarebbero instaurati minori scambi - economici e sociali - tra i diversi gruppi diffusi sul vasto territorio (Sheppard, 2008). Inoltre, gli spostamenti stessi sarebbero stati limitati al corto periodo estivo, quando ci si poteva spostare con imbarcazioni, poiché le ardue condizioni invernali avrebbero reso lo spostamento a piedi estremamente faticoso, se non a volte impossibile.

Un ulteriore studio di James Helmer (in Sheppard, 2008) evidenzia delle discrepanze nella localizzazione degli insediamenti di alcune comunità dell'Artico in base al diverso rapporto che esse intrattenevano con i cani da slitta. Se, infatti, il popolo Thule si stabilì in zone ottimali per l'accesso a risorse naturali, questo non fu il caso per la società paleo-eschimese (ibid.), che attraversava un ventaglio di terreno più ampio. Qui entra in gioco la definizione stessa di cosa si consideri *ottimale*, la quale varia a seconda delle strategie di movimento dei diversi popoli. Di conseguenza, per i thule, più sedentari, era utile risiedere il più possibile in prossimità delle proprie fonti di sostentamento, mentre per gli eschimesi, cacciatori nomadi, era necessario attraversare ampie distanze all'inseguimento delle proprie prede. Una fissa dimora avrebbe imposto un maggiore dispendio economico ed energetico - si pensi, ad esempio, alle risorse e al tempo impiegati per il mantenimento di un gruppo di cani a cui era richiesto un grande sforzo fisico - risultando essere una scelta deleteria, indipendentemente dalla distribuzione di risorse utili.

Nelle società dell'Artico euro-asiatico e nord-americano, dunque, la forza e la propensione al traino di cui erano dotati i cani da slitta costituiva un ottimo - se non, a volte, l'unico - modo per attraversare lunghe distanze su neve e laghi ghiacciati.

Un interessante studio di Jacob Shell (2015) evidenzia il ruolo di forme di mobilità congiunta essere umano-animale in condizioni politiche instabili, tra cui emerge l'importanza dell'impiego dei cani da slitta tra i Ciukci - popolo indigeno della penisola della Kamchatka -

per sfuggire all'oppressione zarista, verso la fine del XVIII secolo. Essi selezionavano cani piccoli e veloci, particolarmente apprezzati per la straordinaria resistenza e prestanza fisica che permetteva loro di affrontare qualsiasi percorso, e per la loro spiccata attitudine al traino, tutti aspetti cruciali nella resistenza dei popoli della Kamchatka alla conquista russa.

Shell definisce le tecniche utilizzate da questa popolazione come *subversive mobilities* (ibid.), all'interno di un quadro interpretativo che analizza l'interconnessione tra le geografie storiche e politiche di movimento dei vari popoli, osservando anche come, in seguito all'associazione - da parte dei regimi politici - di determinate modalità di trasporto con azioni sovversive, tali forme di mobilità sono state eliminate, o quantomeno limitate nel loro uso. Ciò accadde anche nel caso dei Ciukci: sebbene essi fossero stati inizialmente in grado di sottrarsi al dominio russo, successivamente il governo formulò un bando che impediva l'allevamento dei cani da slitta (ibid.).

5. Tra colonialismo e trasformazioni

L'utilizzo dei cani da slitta ha rappresentato, storicamente, non solo una modalità concreta e vantaggiosa di attraversamento dello spazio, ma ha anche operato nel senso della costruzione di nuove identità, il cui riferimento culturale risiedeva all'interno delle dinamiche e delle conoscenze derivanti dallo stretto rapporto instauratosi tra le popolazioni artiche e i loro cani.

Tuttavia, con l'avvento del colonialismo e dell'era delle esplorazioni dell'Artide e dell'Antartide, questa forma di mobilità è stata al centro di trasformazioni identitarie che hanno investito pienamente non solo un'eredità culturale, ma anche le pratiche ad essa collegate.

Tale fu il caso, ad esempio, degli Inuit della regione Qikiqtani (Baffin), nell'artico canadese, nella prima metà del XX secolo. Essi videro lo stravolgimento del proprio sistema culturale, basato su valori di reciprocità definiti attorno alle attività di caccia su cui si fondava la loro economia, e la ricollocazione dei propri insediamenti ad opera del governo canadese, il quale voleva assimilare i popoli indigeni del territorio alla logica di un alto modernismo (Tester, 2010). In un simile periodo di consistenti trasformazioni sociali fu centrale il ruolo ricoperto dai cani da slitta appartenenti a queste comunità.

Frank J. Tester (2010) osserva innanzitutto che, per gli Inuit, i cani possedevano delle caratteristiche che li mettevano in opposizione alle nuove politiche di mercato introdotte dal governo canadese. I cani degli Inuit erano indispensabili assistenti nelle lunghe ed estenuanti

battute di caccia - alla foca, al bue muschiato o all'orso polare - e negli spostamenti tra i diversi accampamenti. Essi ricoprivano un ruolo anche nella vita spirituale della comunità in qualità di spiriti guida - *punnnguq* (cane spirito) (Tester, 2010) - aiutando ad esempio un cacciatore ad inseguire le tracce di una preda, a ritrovare il proprio orientamento in mezzo ad una tempesta di neve o, ancora, assistendo lo sciamano a trovare e scacciare spiriti maligni.

I cani avevano, poi, una propria identità sociale che li distingueva da altri animali e li includeva come parte della comunità umana (Laugrand e Oosten, 2002). Essi potevano a volte essere scambiati come simbolo di amicizia o solidarietà tra famiglie. La stessa relazione del popolo con l'ambiente dipendeva dalla relazione tra il cacciatore e il suo cane.

La posizione del cane nella società Inuit, dunque, «was an ambivalent one, making trade possible while contributing to the preservation of non-market values and relationships at the heart of Inuit culture» (Tester, 2010:132). Ad esso non era attribuito un valore come merce di scambio, ma alimentava relazioni esistenziali che dipendevano da un sapere tradizionale e personale, profondamente radicato nella cultura del popolo a cui questi cani appartenevano.

Tuttavia, il lungo e tortuoso processo di ricollocazione degli insediamenti indigeni da parte del governo canadese (avviato già alla fine del XIX secolo), i contemporanei cambiamenti nell'economia di mercato e l'introduzione di nuove tecnologie - come il fucile o l'arpione in ferro - provocarono dei cambiamenti drammatici nell'importanza e negli usi dei cani da slitta all'interno del popolo Inuit (Tester, 2010). Se, infatti, le tradizionali attività di caccia valorizzavano e fortificavano relazioni di reciprocità tra i tutti membri della comunità, il cambiamento verso un'economia di mercato riconosceva come significativi esclusivamente rapporti basati sulla circolazione di merci e servizi.

La stessa logica investì pienamente anche il ruolo dei cani da slitta nella società Inuit, in particolare con l'introduzione di una nuova legislazione - *Dog Ordinance of the Northwest Territories* (ibid.) - che definiva i cani stessi in termini di merci - o beni - spesso considerati superflui, nell'ottica di un'azione totalizzante da parte del governo canadese, il quale voleva assimilare i popoli indigeni del territorio alla propria organizzazione sociale e alle proprie leggi di mercato. Il risultato di questo processo fu una sostanziale perdita non solo dei riferimenti culturali legati ad attività condivise tra i cacciatori umani e i loro cani, ma soprattutto di una profonda conoscenza ecologica, fondamentale nel definire l'identità Inuit rispetto al territorio da loro abitato.

Particolarmente interessante all'interno di tale trasformazione fu l'introduzione della motoslitta verso gli anni '60 del Novecento e il conseguente sconvolgimento percettivo che questa operazione comportò:

«How the physical landscape of the Arctic is seen, felt, and experienced was tied to relationships between Inuit and their dogs» (Tester, 2010:134).

L'incredibile sensibilità del cane nel percepire cambiamenti nel paesaggio circostante - condizioni del ghiaccio, presenza di predatori o di altre persone - costituiva un elemento fondamentale per la sopravvivenza della comunità umana, i cui individui, costretti ad una costante attenzione al territorio, avevano imparato a riconoscere simili indizi. Esisteva dunque un piano comunicativo fondato sulla relazione animali-uomo-ambiente, in cui l'interazione tra l'uomo e il cane da slitta si configurava come mezzo attraverso cui analizzare ed interpretare la realtà.

L'introduzione della motoslitta provocò un cambiamento graduale ma radicale, che finì per stravolgere questa interdipendenza essere umano-cane. Inizialmente, il nuovo strumento non era percepito come un sostituto alla muta di cani per gli spostamenti. Tuttavia, i provvedimenti del governo canadese per la sedentarizzazione della popolazione indigena diedero vita a situazioni di ansia e smarrimento: da un lato, il ricollocamento in nuove aree della regione senza possibilità di ritornare nei territori d'origine lasciò le comunità Inuit in una posizione di vulnerabilità e dipendenza dalle istituzioni (Tester, 2010). Dall'altro lato, furono introdotti provvedimenti governativi che regolavano la presenza dei cani nei nuovi insediamenti, i quali resero le risorse per il mantenimento di una muta di cani in salute per lo più inaccessibili. All'interno del panorama della nuova economia di mercato, infatti, gli Inuit facevano parte della percentuale povera della popolazione canadese, e le relazioni di reciprocità - *ningituq* - che governavano l'organizzazione sociale Inuit «was an ethic [...] that government officials did not want extended to the resources of the State» (Tester, 2010:140). Inoltre, la violazione di tali leggi comportava l'uccisione dei cani lasciati liberi, in quanto il governo li considerava potenzialmente pericolosi.

La soppressione dei cani fu percepita dagli Inuit come un attacco sui propri consanguinei e quindi sul popolo stesso (Laugrand e Oosten, 2002). Questi animali erano parte integrante della società Inuit e ne definivano anche l'identità. La loro perdita diede luogo ad un cambiamento radicale che investì ogni aspetto della cultura di questo popolo.

L'introduzione della motoslitta accompagnò dunque un cambiamento di mentalità: »Inuit are moving from a world impregnated with ritual, relationship, and meaning to one of impersonal, secular commodity relations» (Tester, 2010:143).

Perti Pelto (in Tester, 2010) sottolinea, infatti, come la motoslitta sia una *cosa (thing)*, ricalcando in parte la riflessione *being-things* proposta da Ingold (2000) e analizzata precedentemente:

«The relationship between people and things is a dialectic one, things being adapted to meet human needs, and people changing their habits in reaction to the material objects in their environment» (Tester, 2010:142).

La motoslitta, in quanto *thing*, produce un effetto de-localizzante, che ha comportato la perdita di un *senso del luogo*, all'interno di un paesaggio profondamente antropologico. Le competenze corporee del cacciatore, sviluppate attraverso l'interazione con i propri cani e il paesaggio e tramandate tra generazioni, non sono più rilevanti. La forte personalità e capacità persuasiva del conduttore della slitta, tanto fondamentali nella relazione con la muta, non sortiranno alcun effetto su di un insieme inerte di ingranaggi (Cummins in Tester, 2010). Questo nuovo mezzo di locomozione richiede conoscenze meccaniche. Non richiede di essere sfamato. Gli sforzi del cacciatore si limitano ad ottenere approvvigionamenti per i pochi membri della famiglia e non anche per i numerosi cani. Con la possibilità di attraversare velocemente grandi distanze, poi, viene meno l'abilità di riconoscere e distinguere le diverse condizioni di neve e ghiacci, oltre alle conoscenze legate alla costruzione di ripari temporanei - igloo - un tempo necessari durante le lunghe battute di caccia invernali, lasciando invece spazio ad un'emergente attitudine di «domination over landscapes and physical barriers to travel, rather than one of working with and around environmental conditions» (Tester, 2010:142).

Una simile trasformazione interessò negli stessi anni anche le regioni dell'Artico europeo, in particolare la Lapponia, dove «il profondo processo di mutamento sociale prodotto dalla colonizzazione si è incentrato soprattutto sullo spazio» (Ligi, 2016:173). La storia della nascita degli stati scandinavi, norvegesi e svedesi in particolare, rispetto alla colonizzazione delle comunità Saami e alla loro sedentarizzazione, è una storia di confini via via imposti e mutati, che hanno comportato una progressiva restrizione delle possibilità di pascolo delle renne - attività su cui si basava la loro economia - limitando, a livello anche politico, il potere di agency dei guardiani di renne, privandoli del loro capitale più importante, lo spazio. All'interno di tale processo di trasformazione, un elemento rappresentativo fu proprio l'introduzione della motoslitta (o *skidoo*), che sostituì lentamente i più tradizionali sci e slitta. Questo comportò un mutamento ecologico che, a sua volta, avviò un mutamento sociale in

termini deculturativi, esponendo un meccanismo di stratificazione sociale interna. Lo *skidoo* permise ai pastori di migliorare la gestione delle mandrie, tuttavia accentuò l'ineguaglianza sociale interna alle comunità Saami: non tutte infatti lo adottarono nello stesso momento. Inoltre, lo *skidoo* compromise la relazione diretta tra corpo ed elementi dell'ambiente, modificandone completamente la percezione. Infatti, mentre lo sci era quasi un'estensione del corpo, rendendo perciò il rapporto dei Saami con l'ambiente immediato, la motoslitta isola il corpo dal terreno, diventando così un *medium* tra il corpo e la natura. Questo meccanismo ha comportato un cambiamento nella costruzione della conoscenza e nello stile cognitivo dei lapponi, nei termini di «una progressiva perdita di corporeità nell'esperienza e nella gestione delle mandrie», oltre a comportare risvolti anche «nello stile cognitivo per la percezione del rischio e nella gestione di eventuali disastri» (Ligi, 2016:186).

Nelle parole di Pelto (in Ligi, 2016), dunque, l'introduzione della motoslitta costituì una vera e propria *rivoluzione dell'Artico* che investì e modificò - prima tra tutte - una conoscenza corporea intima dell'ambiente e delle modalità del suo attraversamento, che si basava su di una collaborazione stretta tra esseri umani e non umani.

6. Attraverso gli occhi delle macchine

Durante la mia permanenza con Håkan e Lotta, ho avuto modo di sperimentare più di una modalità di corsa con i cani da slitta, sebbene tra esse non vi fosse, purtroppo, la vera e propria slitta - poiché le condizioni del terreno a inizio stagione invernale non erano ancora adeguate ad un suo utilizzo in sicurezza.

Nondimeno, i diversi *medium* utilizzati durante le uscite con i cani mi hanno permesso di riflettere sulle particolari implicazioni rispetto all'esperienza corporea del musher e di chi, eventualmente, lo accompagna. Particolarmente interessante è la differenza del punto di vista: lo sguardo *sul* cane influenza notevolmente il modo in cui viene vissuta l'intera esperienza.

Ho avuto occasione di provare due diversi tipi di atv. Entrambi i mezzi permettono di far correre i cani agevolmente, tuttavia vi è una sostanziale differenza nella percezione dell'attività stessa a seconda del modello utilizzato. Il primo, infatti, comunemente definito quad, ha una seduta piuttosto alta: lo sguardo del musher è libero di vagare in lontananza, identificando velocemente eventuali problemi nelle condizioni del terreno. Tuttavia, è anche più semplice perdere di vista i membri della squadra nelle posizioni più arretrate poiché l'alto angolo visivo presenta un punto cieco che nasconde una porzione di visuale davanti al muso del mezzo.

Inoltre, ho percepito una sensazione di maggiore distacco dai cani: più di una volta è capitato che il mio sguardo virasse dal branco al paesaggio circostante, perdendomi ad ammirarlo. Sebbene nella situazione controllata in cui mi trovavo ciò non rappresentasse un pericolo, tale distacco mi ha portata in un'occasione a non vedere immediatamente che la *gangline* si era aggrovigliata attorno alla zampa posteriore sinistra di Stella, che si trovava a metà del gruppo. Ho subito provveduto a districarla, tuttavia questo, in condizioni più estreme, sarebbe potuto diventare un errore potenzialmente molto grave.

Il secondo modello, invece, presenta una seduta più bassa - quasi rasoterra - che avvicina il musher al terreno e allinea il suo sguardo con la visuale dei cani. Questo non solo imita la posizione assunta con la slitta, ma permette di tenere sotto più immediato controllo la squadra e quindi individuare eventuali problemi con maggiore velocità, facendo percepire al musher le stesse condizioni ambientali esperite dal cane (particolarmente influenti in uno sport difficile come la corsa con la slitta).

Di conseguenza, al cambiare della componente meccanica all'interno del binomio musher-cane da slitta, si modificano anche i rapporti essere umano-animale e, per estensione, -ambiente.

7. Dalle esplorazioni artiche a nuove pratiche identitarie

Le trasformazioni sociali e culturali che hanno investito non solo le forme di sussistenza, ma anche le relazioni tra diverse comunità artiche e il loro ambiente, riformulandone le identità, si sono definite nei termini di una perdita - o semplificazione - del rapporto essere umano-cane da slitta così come era inteso all'interno del bagaglio intimo di conoscenze di questi popoli. Parallelamente, tuttavia, altri attori sono entrati in gioco nel configurare nuove pratiche all'interno del panorama della *snowmobility*, i cui spazi, nei quali emergono e si muovono i diversi agenti, sono fluidi e si delineano come «sites of relationality and interaction which allow for diverse encounters and becoming with», e dove le identità stesse «are liquid and transforming, rather than sedentary and fixed, reminding the reader of the crucial role of joint mobility in the process» (Nyman, 2021:18).

Nella Siberia del XVIII secolo, ad esempio, i russi si servirono delle stesse slitte utilizzate dalle popolazioni indigene del luogo per controllare ed attraversare più agevolmente i difficili territori del nord della regione. Similmente, in Canada e Alaska i *trappers* - cacciatori di pellicce - adoperarono i *toboggans* trainati da cani per trasportare le trappole per la

selvaggina necessarie alle loro battute di caccia, agevolando anche il recupero delle eventuali prede.

Fu però con l'avvento delle esplorazioni dell'Artico che ebbe inizio un vero e proprio periodo di sperimentazione sistematica, da parte degli esploratori, della mobilità con la slitta e i cani, in particolare a partire dalla seconda spedizione dell'inglese William E. Parry alla ricerca del famoso Passaggio a Nord-ovest (1821-1823) (Pearson, 1995). Altri esploratori avevano certamente utilizzato le slitte durante le proprie spedizioni, anche se il loro impiego era spesso limitato a spostamenti o attività su brevi distanze. La principale modalità di esplorazione dei poli rimaneva, infatti, via acqua. Tuttavia, nelle regioni più a nord, la presenza di spessi strati di ghiaccio per la maggior parte dell'anno impediva il passaggio delle imbarcazioni, rendendo quindi necessario escogitare nuovi metodi per attraversare queste distese gelate.

Così, durante il suo secondo viaggio, Parry studiò i modi in cui gli Inuit si muovevano in sintonia con la slitta e con i cani: il suo secondo in comando, G.F. Lyon, intraprese un lungo viaggio servendosi di un *toboggan* Inuit che gli permise di percorrere circa 209 km in 19 giorni, arrivando alla penisola di Melville (ibid.).

Negli stessi anni, Ferdinand Von Wrangel esplorò le coste siberiane con l'aiuto di una muta di cani da slitta (Imbert in Waaler, 2019).

Particolarmente interessante fu il ruolo degli esploratori norvegesi, i quali rimasero talmente affascinati da questa forma di mobilità congiunta essere umano-cane da decidere di introdurla anche nel loro paese d'origine.

I norvegesi entrarono inizialmente a contatto con i cani da slitta attraverso attività commerciali che interessavano le regioni più a nord di Canada, Alaska, Groenlandia e Siberia, in concomitanza con le esplorazioni di questi luoghi nel XIX e XX secolo. All'interno di questo panorama, celebri furono gli esempi di Fridtjof Nansen e Roald Amundsen, i quali impiegarono cani allevati dai popoli indigeni siberiani e groenlandesi nelle proprie spedizioni ai Poli.

Nel suo viaggio al Polo Sud (1910-1912), Amundsen acquistò una muta di cani Inuit da un ufficiale danese d'ufficio in Groenlandia: «One of the most important of our preparations was to find good dogs» (Amundsen in Tahan, 2019:18). Questi cani erano possenti e robusti, perfetti per assistere l'esploratore nella sua impresa. Nonostante essi avessero un valore specificatamente materiale - Amundsen portò con sé 100 individui in modo da poter facilmente sostituire eventuali cani infortunati (Tahan, 2019) - sin dall'inizio della spedizione, si svilupparono profondi legami emotivi tra l'equipaggio e i cani, in particolare «between a large, red-brown dog called Obersten ('The Colonel') and Oscar Wisting, Amundsen's indispensable colleague and companion to the Pole» (Wisting in Waaler, 2019). Così, terminata la spedizione

in Antartide, nell'autunno del 1912 Obersten arrivò in Norvegia e, insieme ad altri due esemplari, pose le basi per l'allevamento di cani polari norvegesi (Waalder, 2019). Wisting stesso, poi, svolse un importante ruolo nell'iniziale diffusione della pratica della corsa con i cani da slitta nel Paese.

Precedentemente ad Amundsen, il giovane esploratore Eivind Astrup, che accompagnò Robert Peary nelle sue spedizioni in Groenlandia, sviluppò una nuova forma di movimento con la slitta, associando le tecniche Inuit nel far trainare la slitta dai cani alla sua abilità con gli sci. Il risultato fu una combinazione che vedeva la slitta con i cani in fronte e, a seguito, il conduttore sugli sci, successivamente definita *stile norvegese di mushing* (ibid.).

La pratica del *mushing* - termine che indica il traino della slitta da parte dei cani - cominciò ad assumere quindi una diversa connotazione, in stretto dialogo con le trasformazioni sociali, culturali e storiche che interessarono le nuove frontiere, «highly transformative spaces» e luoghi «of the making of new meanings and cultural hybridities» (Bhabha in Nyman, 2021:123).

Tale processo ebbe il suo culmine nella figura del norvegese Leonard Seppala, migrato in Alaska nel 1900 sulla scia della corsa all'oro che aveva interessato le regioni dello Yukon e del Klondike pochi anni prima (Waalder, 2019). Seppala si trasferì dunque a Nome, dove incontrò i cani da slitta utilizzati dai trappers:

«As often happens when men become proud of their methods of work, the sled dog keepers in Alaska seem to have felt the urge to compete, to demonstrate who was the best in their field» (Waalder, 2019:22).

Inizia a prendere forma anche una dimensione più ludica e competitiva di mushing in America, con testimonianze che fanno risalire i primi tentativi già a metà XIX secolo.

«D: The racing has evolved. You know, when I started racing in Alaska, and going to Alaska as a dog musher, the long races there.. The majority of people, the only people that really had dog teams that could go racing were trappers. Those guys did have a symbiotic relationship with their dog teams, because they worked with those dog teams, and these dog teams were their livelihood, and so they treated them really well. The first dog team that I ever had - that I actually owned - I inherited from a beaver trapper. And I remember seeing that beaver trapper [...] he had a good relationship with his dogs [...] A lot of trappers had dogs like that. And then these races started coming up.

A: Basically they did that as a distraction on weekends and they were all like ‘let’s have a race, let’s see who...’ I mean, I think it even started out to see - when they were trapping - who would be coming home first, and then they tried to make it into races» (da intervista con Annette e Dave, 7/11/’21:min 34).

La prima gara ufficiale di mushing moderno fu organizzata a Nome nel 1908: la *All-Alaska Sweepstakes* (Waalder, 2019). Seppala vinse tre edizioni consecutive di questa gara tra il 1915 e il 1917. Tuttavia, fu a causa dell’epidemia di difterite che colpì la cittadina di Nome nel 1925 che l’immaginario che circondava la pratica del mushing fu completamente reinventato: insieme ad altri 19 musher, Seppala intraprese il lungo e difficoltoso viaggio che separava i villaggi di Anchorage - capolinea del treno con i rifornimenti di medicinali - e Nome al fine di recapitare le dosi di vaccino necessarie a sconfiggere l’epidemia. Insieme alla propria muta di cani, egli percorse 420 km del vecchio sentiero che collegava le due località - lungo in totale 1084 km (ibid.). Questa divenne la maggiore distanza percorsa da un singolo individuo all’interno dell’operazione, e concretizzò la definizione di musher con la figura di Seppala. Successivamente, vennero istituite diverse gare in suo nome, la più famosa delle quali fu la *Iditarod Trail Sled Dog Race* (ibid.) istituita nel 1967, che dal 1973 includeva l’effettivo tragitto percorso da Seppala e a cui prendono parte ancora oggi mushers da tutto il mondo.

8. Dagli eroi del passato: la nascita di un nuovo immaginario

Le notizie e i racconti delle avventure di questi esploratori e viaggiatori dell’Artico diedero vita ad un sempre crescente fascino per i cani da slitta anche nel Nord Europa. Le figure di Nansen e Amundsen divennero eroi nazionali norvegesi (Granås, 2018). Rientrati in patria, questi avventurieri portarono con sé non solo i cani da slitta, ma anche un bagaglio imponente di conoscenze e pratiche apprese a seguito del contatto con i popoli indigeni dell’Artico, le quali costituirono la base su cui poi vennero costruite nuove forme di mobilità, nuovi immaginari ed identità.

La prima generazione di musher norvegesi, ad esempio, racconta come fu proprio la letteratura costruita attorno alle vicende di questi viaggiatori che li avvicinò e li spinse a prendere parte a questa nuova pratica quando essa cominciò a diffondersi nel Paese. Essi riconoscono in Leonard Seppala e Helge Ingstad i promotori del mushing nella Norvegia degli anni ‘50 (ibid.).

Prima ancora che il mushing si costituisse come un vero e proprio sport, vi fu, negli anni '20, un'innovativa interpretazione della pratica da parte di alcuni entusiasti, i quali proposero di utilizzare i cani da slitta in funzione di ambulanze durante le attività ricreative invernali all'aperto. Così, nel 1931 fu fondato il *Norsk Trekkhundklubb* (NKT) - *Norwegian Sled Dog Club* - la cui attività principale fu la promozione e lo sviluppo dell'ambulanza con i cani da slitta, un servizio di soccorso di emergenza lungo i percorsi di sci da fondo in località remote (Waalder, 2019).

Associazioni come la NKT svolsero un ruolo fondamentale nel mettere in comunicazione tra loro i mushers e mantenere vivace la loro comunità, oltre a sviluppare attrezzature sempre migliori che agevolassero i mushers e cani nelle loro attività e le rendessero ancora più efficaci. Similmente, anche la milizia norvegese si interessò all'utilizzo dei cani per il trasporto, organizzando dunque spedizioni con le slitte tra le Alpi scandinave, adottando la tecnica di Astrup - con il musher che seguiva la slitta sugli sci (ibid.).

I kennel club, poi, erano soliti organizzare ritrovi dove i vari team di soccorritori venivano sottoposti ad un'ispezione, al fine di controllare che i cani fossero in salute e che l'attrezzatura fosse adeguatamente curata. Queste ispezioni incoraggiavano, da un lato, un senso di responsabilità non solo verso il club, ma soprattutto nei confronti della propria muta di cani. Dall'altro lato, esse alimentavano la competizione tra i mushers, al fine di stabilire chi avesse il team più veloce o più bello: ciò portò i membri del club ad allenare regolarmente la propria squadra e a cercare collaborazioni e circolazione di idee tra i diversi team di ambulanze e le nascenti squadre dedicate esclusivamente alle gare, al fine di scambiarsi consigli sulle tecniche di addestramento, allevamento e corsa (ibid.). Di conseguenza, nonostante la maggior parte dei kennel club dismise il servizio di ambulanza con i cani verso la metà degli anni '90, i musher più appassionati continuarono a mantenere le proprie squadre, confluendo dunque all'interno del sempre crescente ambiente delle gare di cani da slitta. Un processo, questo, facilitato da una «musher identity» (Waalder, 2019:41) condivisa tra i membri dei vari club.

Il primo campionato ufficiale si tenne nel 1947 a Nittedal, nei pressi di Oslo (Waalder, 2019). In seguito, molte altre gare furono istituite su tutto il territorio norvegese, la più famosa delle quali è il Finnmarksløpet. Istituito nel 1981 dal kennel klub di Aalta, è il tracciato più lungo d'Europa, arrivando a 1200 km.

9. Verso nuovi registri di comunicazione

Il concetto di *snowmobility* e le tecniche corporee legate a questa forma di mobilità congiunta essere umano-animale rappresentano dunque un utilizzo pratico delle possibilità di attraversamento dell'ambiente negli aspri paesaggi invernali. Esse sono il risultato di un processo di »joint mapping of spaces through a particular form of Arctic snowmobility where the human and the nonhuman act and move together« (Nyman, 2021:127).

Inoltre, questa forma di movimento collaborativo si configura come mezzo attraverso cui diventano possibili nuove trasformazioni, all'interno del grande ambito della costruzione della cultura e del senso del *noi/sé*. Ritorna, qui, il concetto di *becoming with* espresso da Haraway:

«[A] process where formerly separate identities give way to the formation of a shared and hybrid identity position». (Nyman, 2021:126).

Questa identità ibrida ha trovato espressione, prima tra tutte, nelle gare di mushing. Esse diventano costruzioni quasi rituali della celebrazione di un valore di cooperazione tra la componente umana e quella canina, la quale viene esaltata e retribuita nella condivisione della partecipazione all'evento (Kemp, 1999).

«You know, my perspective is that what we do, like to go out with dogs like this or do that [la gara], this is like the sort of cherry that you put in the middle of the cake. You have this group of dogs you can go and do something with. But the real value is in the cake, is all. You know, it should be just as much fun to have this relationship with all these individual dogs» (da intervista con Annette e Dave, 7/11/'21:min 1:37).

L'immaginario che avvolge le pratiche di definizione dell'identità all'interno di tale contesto, deve poi molto all'eredità storica di esploratori ed avventurieri, così come affrontata nei paragrafi precedenti. Inoltre, rilevante è il carattere profondamente interculturale che accomuna non solo i mushers e gli allevatori che si sono appassionati ai cani da slitta - questa, oggi, non è infatti una pratica limitata a chi vive nei paesi nordici. Tale carattere investe i cani stessi, a partire dalla loro razza: i cani che gareggiano nel Finnmarksløpet sono della stessa razza - Alaskan Husky - dei cani della Iditarod. Similmente, i discendenti dei cani di Seppala, provenienti dalla Siberia, si sono diffusi in moltissime località della Svezia e della Finlandia. Vi è dunque una sorta di dimensione globale nella pratica del mushing, in particolare riguardante l'immaginario costruito attorno ad essa, che si configura come un continuo di richiami storici, biologici e filosofici tra i suoi diversi attori. La storia del mushing «is a

dialectic one where environments are transformed according to [...] (practices) and reflect values and assumptions that give rise to those practices». A loro volta «[t]hese practices give rise to [...] experiential cultural products [...] that transform environments and how we perceive and relate to them» (Tester, 2010:132).

Aspetto chiave in tale contesto è la recente tendenza di avviare piccoli kennel privati, con numeri a volte anche molto ridotti di cani, per i quali il fatto di possedere dei cani da slitta rappresenta la possibilità di vivere ed interagire a stretto contatto con un'altra specie e, con il loro lavoro, influenzano la più grande e vivace comunità che circonda questa pratica. Nei prossimi capitoli vedremo come queste attività si basano sulla formazione di un piano comunicativo interspecifico: perché la capacità di agency della componente non-umana della società possa venire intesa ed espressa, è necessario infatti rendersi sensibili a registri di comunicazione altri da quello umano (Johnston, 2008).

CAPITOLO 3

MICROCOSMI FAMILIARI¹⁴

«*My awareness of the individuality of all beings, and of the capacity of at least some beings to respond to the individuality in me, transforms the world into a universe replete with opportunities to develop personal relationships of all kinds.*»
(Husserl e Stein, 2001:301).

1. Le nuove personalità della lapponia

Nelle comunità pre-industriali, un tempo, gli individui seguivano spesso le orme delle generazioni precedenti, assumendo ad esempio lo stesso ruolo di un genitore. Tuttavia, oggi, in quella che viene definita dalla sociologia come *seconda modernità* (Beck, 2000), le definizioni della famiglia - prevalentemente intesa come quella occidentale - e dei suoi valori tradizionali non influenzano più così pesantemente le scelte individuali. Come sostiene Beck nel saggio *L'individualizzazione nelle società moderne*, l'odierna società globalizzata si configura come una società del rischio generalizzato, ovvero dove nulla - il lavoro o la famiglia - è più garantito. Essa si presenta, invece, come una dissoluzione delle forme di vita tramandate e dei concetti tradizionali di appartenenza ad una classe sociale, nazione, ecc.

Al contrario, stiamo assistendo ad un incremento nelle possibilità di una libertà individuale e, conseguentemente, il singolo individuo può ora plasmare indipendentemente la propria vita, identificando i propri interessi, comportamenti o svaghi, ed è chiamato a costruire una propria

¹⁴ I luoghi sono *microcosmi*, «piccolo mondo, o compendio dell'universo» (Magris, 1997:I), ricostruzioni affettive, narrative, linguistiche della realtà in cui i punti dello spazio geografico diventano inseparabili dalle persone e dall'immagine del mondo che le avvolge.

biografia attraverso l'azione, non più inserita all'interno di uno schema definito (Beck, 2000; Bauman, 2000).

Tale *individualizzazione*¹⁵ contraddistingue la società moderna. Essa non è una minaccia - nei termini di una *libertà rischiosa* (ibid.) per cui la mancanza di certezze precostruite richiede che ogni mossa sia continuamente discussa o giustificata - ma è piuttosto un'opportunità di integrazione su nuove basi, dove si rendono necessarie nuove interpretazioni creative della realtà.

Esempio di questo processo creativo è la reinterpretazione, da parte di nuove soggettività, del paesaggio lapponico. La Lapponia svedese, infatti, è stata interessata da un forte flusso migratorio che ha seguito la diffusione della corsa con i cani da slitta come pratica sportiva, proprio a causa delle possibilità offerte dal suo *spazio*:

«Dog mushing is one arena for making choices about life style, for instance when people take up residence in a specific region because it is convenient for mushing» (Tunheim in Waaler, 2019).

La disponibilità di spazio e un ambiente adatto alle corse con i cani da slitta sono stati gli elementi alla base della scelta di Håkan e Lotta di trasferirsi, nel 2012, a Kittelfjäll. Entrambi da sempre abituati ad avere animali domestici, hanno preso la decisione di costruire la propria famiglia in questo remoto villaggio nel nord della Svezia. Questo luogo aveva infatti il potenziale per essere l'ambiente migliore in cui essi, da un lato, sarebbero stati in grado di offrire ottime condizioni di vita ai propri cani e, dall'altro Håkan avrebbe potuto finalmente intraprendere la pratica del mushing che tanto lo aveva appassionato negli anni precedenti.

Così, i quattro cani con cui la coppia si era trasferita - Tya, Eira, Strimma e Tilly - sono presto diventati un vero e proprio branco, con l'aggiunta di Maya e Dance, Harry e, in seguito, i sei cuccioli di Tya e Dance: Tassela, Stella, Gnistan, Forrest, Joey e Nilas.

Annette e Dave, un secondo nucleo famiglia/branco con cui ho avuto modo di condividere alcune esperienze e dialogare lungamente, hanno operato una scelta simile. Lei di origine tedesca, lui inglese, dopo anni passati tra Alaska, Canada e Mongolia al seguito del proprio interesse per gli animali - molte sono le esperienze con i cani da slitta nel continente nord americano e le corse con i cavalli tra le steppe mongole - hanno deciso di trasferirsi a Slussfors

¹⁵ Con *individualizzazione* (Beck, 2000; Bauman, 2000) si intende il processo storico-sociale per cui l'emancipazione progressiva dell'individuo dai vincoli determinati da norme e sanzioni sociali.

(a circa 60 km da Kittelfjäll) dove hanno dato vita al proprio branco allargato, con più di quaranta cani, quattro cavalli e gli ospiti temporanei della clinica veterinaria di Annette. Dave, poi, è colui che ha aiutato Håkan ad avviarsi al mushing.

Qui, un ruolo importante riveste anche la molteplicità delle forme e delle pratiche che circondano il fenomeno transnazionale¹⁶ mushing che, come accennato nel capitolo precedente (cfr. capitolo 2), dà vita a nuove forme identitarie attraverso cui i nuovi abitanti della Lapponia meridionale si riposizionano.

Riprendendo i concetti espressi da Turner, la liminalità propria delle personalità canine e umane che abitano questi paesaggi si configura come il regno di una possibilità trasformatrice. È il non-luogo (Augé, 1992) in cui diventa possibile stravolgere simboli e appartenenze culturali cristallizzate e, allo stesso tempo, dare vita a nuove interpretazioni di questi luoghi in trasformazione.

La realtà sociale interspecifica del nuovo paesaggio lappone può essere meglio compresa riprendendo la distinzione tra i concetti di *ambiente* e *natura*, corrispondente alla diversa interpretazione della propria soggettività come interna all'organismo-mondo (*within*), oppure esterna ad esso (*without*) (ibid.). Quello di *ambiente*, infatti, è un termine relativo, la sua percezione dipende da chi vive, in quanto *organismo*, in quel paesaggio. Il *mio* ambiente - in senso emico - diviene e si trasforma acquisendo significato in relazione a *me*, e, di conseguenza, si configura come un *processo in tempo reale* (Ingold, 2000).

Qui, la relazione essere umano-cane da slitta diventa lo strumento tramite cui l'analisi di una realtà fluida e costantemente re-inventata può illuminare una serie più complessa di sfumature localizzate, interne alla comunicazione interspecifica, alle emozioni, a pratiche ecologiche ed etiche e spazi dell'antropocene¹⁷. Queste si configurano, nella loro totalità, come *multispecies assemblages* (Aisher e Damodaran, 2016), *relational environments* (Ingold, 1988a), zone di contatto in cui la società umana incontra e si interseca emotivamente, culturalmente e politicamente con altre specie.

All'interno di tale operazione si inseriscono le nuove personalità - come i piccoli kennel privati, ufficiali e non - che stanno ripopolando, negli ultimi anni, il panorama lappone e, in particolare, la regione della Lapponia svedese meridionale. Questi individui sono ora chiamati

¹⁶ Nell'accezione offerta dall'antropologo Ulf Hannerz, ovvero «fenomeni che sono molto variabili in termini di scala e distribuzione, anche quando condividono la caratteristica di non essere limitati ad un singolo stato» (Hannerz, 1996:9)

¹⁷ Dal Vocabolario Treccani, voce *antropocene*: l'epoca geologica attuale, in cui l'ambiente terrestre, nell'insieme delle sue caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche, viene fortemente condizionato su scala sia locale sia globale dagli effetti dell'azione umana.

a risignificare il proprio ambiente ed individuare, o creare, nuove narrazioni della propria esperienza.

2. Il quotidiano: tra il conoscere e il sentire

Nel contesto in cui mi sono trovata a lavorare, il nucleo della *famiglia* - e il loro kennel *Kittelfjäll Siberian Huskies* - ha costituito il centro della mia esperienza di campo. Nel mio caso, la famiglia è formata da due componenti, quella umana e quella canina, i cui elementi vengono completamente integrati in una sorta di branco - o famiglia - allargato e unificato, in una prospettiva che vede cani ed esseri umani collaborare e condividere una relazione, al cui interno entrambe le parti sono considerate *subjective beings* (Sanders, 1993; Irvine, 2004). Attraverso tale considerazione, mi propongo di rendere conto del *vivere con* - l'*active engagement* di Ingold (2000) - tra animali umani e animali non-umani, il quale può gettare luce anche sulla nostra percezione dell'essere-nel-mondo.

Come afferma lo psichiatra Eugenio Borgna, ne *I conflitti del conoscere* (2006), esistono due risorse a cui ci appelliamo per interpretare il mondo che ci circonda, il *sentire* e il *conoscere*:

«Nel sentire [...] noi ci viviamo *nel* nostro mondo e *con* il nostro mondo; in una relazione con il mondo che è anteriore ad ogni 'conoscere' [...] fatalmente razionale e obiettivante» (Borgna, 2006:67) [corsivo in originale].

I luoghi esistono dentro di noi. Superficialmente, li leggiamo attraverso i loro elementi visibili, ma, ad un livello più profondo, li interpretiamo attraverso le impressioni emotive che essi ci lasciano.

Lo studio antropologico delle emozioni, infatti, è strettamente legato alle interpretazioni che i diversi individui si danno del paesaggio, in quanto emozioni e sentimenti «resides at the heart of our human capacity to experience landscapes as meaningful» (Tilley e Daum, 2017:10).

Gli psicologi e antropologi ambientali si sono occupati dell'analisi delle risposte emotive all'ambiente. Kay Milton (2002) ha esplorato i modi in cui pensieri, sentimenti, emozioni, valori ed obiettivi personali emergono in seguito all'interazione umana con l'ambiente, identificando, ad esempio, le emozioni come la ragione primaria per cui certi individui si preoccupano per le condizioni dell'ambiente in cui vivono.

Similmente, Christopher Tilley e Kate Cameron-Daum (2017) riflettono sulla connessione tra la dimensione sensoriale dell'esperienza emotiva, le pratiche di identità individuale e le dimensioni della memoria e della mobilità all'interno di un paesaggio, definendole come componenti che influenzano l'interpretazione dell'ambiente e le reti di relazioni tra esso e gli organismi che lo abitano.

Una prima concezione di cosa sia un'emozione è stata formulata da William James (1884), il quale, nella rivista filosofica *Mind*, si poneva la domanda *what is an emotion?* (in Pussetti, 2005). Egli ha definito le emozioni come una registrazione, a livello percettivo, di un cambiamento a livello sensoriale - *il sentire/feeling*. Tale concezione è stata, però, oggetto di discussione, poiché non prevede una differenziazione tra le complesse variazioni della percezione emotiva e le sue espressioni corporee (identificava, ad esempio, il piangere con la manifestazione corporea della perdita) (Figlerowicz et al., 2016). Inoltre, nonostante il proliferare di risposte circa la natura delle emozioni e gli elementi che le costituiscono e attraverso cui possiamo classificarle, non è ancora emersa una chiara definizione.

Precedentemente a James, la dimensione delle emozioni era stata relegata ai margini dello studio delle culture, a testimonianza della convinzione secondo cui queste fossero proprie della dimensione più biologica e *naturale* dell'esperienza umana e, dunque, disomogenee, inaccessibili e inadatte all'analisi culturale.

Elemento fondante di tale separazione è stata l'opposizione *ragione/emozione* - «una dicotomia che ha profonde radici storiche nella tradizione culturale di quelle stesse società occidentali dalle quali provengono o nelle quali si sono formati molti scienziati sociali» (Pussetti, 2005:5) - che, da un lato, ha operato nei termini di una banalizzazione della complessa natura delle emozioni e, dall'altro lato, ha contrapposto una conoscenza *oggettiva* ad una sfera privata e *soggettiva* dell'esperienza: al pari dell'opposizione *razionale/irrazionale*, sono state formulate ulteriori dicotomie - *materiale/ideale*, *individuale/sociale* (Lutz e White, 1968).

Questa operazione ha dato origine a consistenti problemi metodologici che hanno escluso le emozioni dall'indagine culturale. Pensiamo, ad esempio, alla mancanza di una distinzione delle emozioni come categoria autonoma e lessicalmente definita in alcune culture, o, ancora, come esse non sono considerate sociologicamente rilevanti in quanto non sono azioni oggettive e determinate da cause esterne riscontrabili obiettivamente, e dunque non sono osservabili se non cadendo nelle sabbie mobili della soggettività del vissuto individuale, e quindi imprevedibile, dalle quali l'antropologo è avvisato di stare alla larga (Durkheim, 1895; Cohen 1974, in Pussetti, 2005).

È a partire, essenzialmente, dagli anni '70 del XX secolo che prende piede una rinnovata preoccupazione del tentativo di comprendere le diverse esperienze socio-culturali dal punto di vista degli individui che le vivono e la conseguente diffusione di nuovi approcci interpretativi, più aperti ad esaminare ciò che, precedentemente, veniva considerato un fenomeno incoerente (Lutz e White, 1968). Si inizia quindi ad affermare una concezione delle emozioni come elementi intimamente connessi alle modalità di interpretazione e valutazione che le persone formulano in relazione ai propri accadimenti, sulla base di intimi apprendimenti sociali di norme collettive implicite ed opere di lessicalizzazione dell'esperienza, «espresse poi a livello corporeo in base al modo di fare e alla storia personale di ciascun individuo» (Pussetti, 2005:7). Fondamentali nella formulazione di un'*antropologia delle emozioni* (Lutz e White, 1986), furono, in particolare, le considerazioni espresse da Michelle Rosaldo (1984), la quale identificò le emozioni - complesse ed ambivalenti - come *pensieri incorporati*: secondo questa prospettiva, le emozioni non si contrappongono al pensiero, ma sono piuttosto pensieri del corpo, modi attraverso cui il corpo conosce e interpreta il mondo.

Riprendendo le considerazioni del capitolo precedente (cfr. capitolo 2), tuttavia, vediamo come determinate pratiche di interazione con l'ambiente investono pienamente anche il rapporto tra esseri umani e non-umani e, anzi, sono da esse determinate.

Decostruire la nozione apparentemente familiare di *emozione*, dunque, può aiutarci a comprendere i modi attraverso cui tali relazioni acquisiscono valore, intenzione e sono infuse di *affettività*, allo stesso modo in cui i sentimenti vengono utilizzati per comprendere e comunicare rispetto ad eventi sociali (Lutz e White, 1968).

A tale scopo possiamo rivolgerci ad un'interpretazione *semiotica* dell'ambiente, che valuta l'importanza dei segni impressi nella realtà da cui si origina l'azione antropica. Di conseguenza, al fine di recuperare il carattere¹⁸ dei luoghi e di instaurare un dialogo con essi, «è importante rendersi conto di cosa 'contenevano', tenevano-*dentro*, da cosa fossero *inhabited* » (Andreotti, 2014:536), a partire dalla quotidianità di chi li vive.

¹⁸ L'idea di carattere ambientale - *Stimmung* - è stata elaborata dall'architetto norvegese Christian Norberg-Schulz (1979), e indica l'essenza del luogo che forma lo sfondo ad eventi ed azioni. In generale, tutti i luoghi possiedono un carattere, ed esso costituisce la modalità principale dell'«erogazione a priori del mondo» (Norberg-Schulz, 1979:14). Non solo, tale carattere è soggetto al mutamento temporale determinato dal cambio delle stagioni, dal procedere del giorno, dalla situazione meteorologica, dai processi storici. Infine, il carattere di un luogo dipende da «*come le cose sono fatte*» (Norberg-Schulz, 1974:15), ovvero è dato a partire dalla costituzione materiale e formale del luogo. Comprendiamo dunque che la struttura del luogo che ci circonda appare come «totalità ambientali che comprendono gli aspetti del carattere e dello spazio» (ibid.).

3. Il linguaggio del cane

Vi è un momento particolare, prima di ogni corsa, in cui l'aria si carica di tensione e il silenzio della foresta si riempie di voci intrise d'aspettativa. Parcheggio il trailer all'imbocco del tracciato, con le porte che si affacciano sul sentiero. Håkan è già arrivato. Ha posizionato l'atv allineandolo con il trailer ed è ora pronto ad iniziare i preparativi.

Prendo la gangline e la tendo tra il muso del quad (a cui poi rimarrà connessa) e ad un palo in ferro che utilizziamo come sostegno per mantenere la corda tesa ed evitare che venga tirata da tutte le parti, rendendo il nostro lavoro più difficile. Con uno scambio di sguardi, Håkan mi comunica che ora possiamo agganciare i cani: i loro ululati perforano l'aria e rendono impossibile ogni tipo di comunicazione verbale.

Come al solito, Håkan si occuperà dei maschi, mentre io avrò in carico le femmine. Ormai, ho ripetuto queste stesse operazioni innumerevoli volte, so cosa aspettarmi: so che Maya proverà in ogni modo ad infilarsi tra le mie gambe mentre la accompagno alla propria postazione. Dovrò girare alla larga da Harry, memore della sua tendenza a saltare e afferrare la manica della mia giacca - comportamento problematico quando ho un altro cane per le mani. So che Stella si proietterà come un razzo fuori dal suo box e dovrò quindi infilare il mio braccio nella fessura della porta della gabbia per non farmela sfuggire dalle mani, e che se anche Joey è sempre l'ultimo a venire agganciato alla tugline, non mancherà di farci sapere quanto è contrariato di non essere andato per primo. Ognuno di questi cani ha una propria distinta personalità, che si riflette nel loro comportamento. Basta saperlo leggere.

La prima è Tya, capobranco e lead-dog. Håkan me la passa dal bagagliaio della macchina e, allo stesso tempo, lui prende Nilas. Tya è molto educata e, come aggiusto la presa sulla sua imbracatura, si rilassa e cammina tranquillamente al mio fianco fino al capo della gangline, dove la aggancio. D'altronde, sta invecchiando, e per quanto lei ami tirare la slitta - dimostra la sua volontà di andare a correre ogni volta che, in macchina, passiamo davanti a Stennäs - si approccia alla pratica con più filosofia. Poi, è il turno di Tassela, che mi aspetta anche lei nel bagagliaio dell'auto. Quando la prendo devo sempre controllare la corda attaccata all'anello della sua pettorina, conosciuta, tra la famiglia e gli handlers, come *Tassela rope* proprio per l'abitudine di questo husky di mordicchiarla in attesa di correre. La corda è integra e possiamo ora avviarci alla postazione corretta, al centro della linea.

Prendo Eira dal trailer, è l'unica ad avere uno scompartimento proprio poiché non viaggia rilassata in compagnia di altri cani. A Bejaan - il suo nomignolo - non interessa molto la corsa

in sé: lo si vede quando corre, non tira. A lei piace la foresta sotto le zampe, gli odori che mappano le sue intuizioni dell'ambiente, la scia di un'alce che ha attraversato il sentiero la mattina presto o il tuffare il muso in cumuli di neve fresca e soffice. Scherzando, Lotta dice spesso che Eira fa parte della *Skogsmulle*, una forma di istruzione primaria in cui bambini svedesi imparano nella natura.

Uno alla volta, tutti i cani vengono agganciati alle proprie tuglines. L'ultima è Stella che, come previsto, si è lanciata fuori dal proprio box costringendomi ad afferrarla in volo. Accompagnandola alla propria posizione, passo Harry e Forrest. È sempre ironico pensare a come i due, durante le preparazioni per la partenza, si trasformino nell'immagine riflessa della propria personalità casalinga. Dove Harry è silenzioso e mansueto a casa, qui non smette di urlare e saltare per comunicare la propria eccitazione, anche se dai toni sembrerebbe quasi un latrato minaccioso. Come un riflesso ormai naturale, passandogli di fianco metto una buona distanza di sicurezza tra me e lui e mi volto leggermente sul lato. Al contrario, Forrest è tranquillo. Solitamente lui è il soggetto dal temperamento più vivace nel gruppo, sempre pronto a giocare e con un ululato quasi costante - al termine del campo ho trovato registrazioni lunghe alcuni minuti riempite solo della voce di Forrest. Ora, invece, è seduto alle spalle di Harry e aspetta pazientemente il comando per la partenza.

È attraverso gli incessanti ululati, il continuo saltellare tra una zampa e l'altra e la pressione sempre maggiore esercitata sulla gangline nella speranza che il momento della partenza si avvicini che, qui, i cani comunicano. Ognuno, attraverso il proprio linguaggio, trasmette le sue intenzioni. Sono pronti.

Velocemente scollego la gangline dal palo che la sosteneva e corro a prendere posto sul sedile posteriore in legno dell'atv, dove Håkan attende in posizione di guida.

Poi il silenzio. Si parte.

4. *Dwelling emotions*

Per meglio illustrare i contenuti - le emozioni, le personalità, gli oggetti - della quotidianità della famiglia/branco, mi avvalgo del concetto di *abitare* (*dwelling*) proposto da Ingold (2000) al fine di andare oltre uno studio del paesaggio e ri-animare (Lorimer, 2006) i vissuti, le pratiche quotidiane e le vivaci presenze di animali umani e non-umani, i quali, attraverso tali operazioni, danno forma al paesaggio stesso.

Nello sviluppo di una prospettiva dell'abitare, l'antropologo parte dalla nozione che gli esseri umani non sono organismi autonomi e rimossi dalla realtà davanti ai loro occhi, ma sono, invece, costantemente immersi nell'interazione - pratica e sensoriale - con gli elementi costituenti il mondo che essi abitano (Ingold, 2000). Tale interazione non è tanto, però, una completa immersione delle individualità umane e non-umane nel *processo vita*, quanto piuttosto essa è il presupposto attraverso cui sono generati, e resi possibili, i modi stessi di abitare l'ambiente. Aspetto fondamentale della prospettiva del dwelling è, dunque, l'attenzione posta da Ingold alla dimensione della consapevolezza di una correlazione e comprensione tra specie diverse.

Tale nozione è estesa, dall'antropologo, ai modi in cui gli organismi costruiscono i propri significati del mondo. Prendiamo, ad esempio, le *cose concrete*, della nostra quotidianità: Christian Norberg-Schulz (1974), rifacendosi agli scritti del poeta Rainer Maria Rilke, evidenzia ad esempio come la natura stessa del linguaggio quotidiano rifletta la spiegazione che l'uomo si dà del proprio ambiente. I luoghi sono designati da sostantivi (isola, promontorio, piazza, strada) che indicano come essi siano riferiti a cose esistenti, reali, a ricalcare il significato originario della parola (ibid.). Lo spazio è, invece, definito da preposizioni, poiché costituisce un sistema di relazioni: nel linguaggio quotidiano parliamo di cose che stanno sopra, sotto, dentro ecc. Il carattere, infine, è contrassegnato da aggettivi, che ne riflettono determinati aspetti.

Da un lato, quindi, l'organismo umano è in grado di significare il proprio ambiente attraverso un'opera di lessicalizzazione. Tale è la capacità immaginativa che, secondo Ingold, permette di creare le narrazioni del non-umano con cui interagisce: egli ha una percezione dei comportamenti e delle caratteristiche dell'organismo non-umano, e immagina i modi in cui questi possono avvolgersi attorno a pratiche condivise, inscrivendoli in esse (Johnston, 2008). Tuttavia, la prospettiva - logocentrica e, dunque, ancora antropocentrica - offerta dall'antropologo è incompleta e limitativa: Evan Thompson (2001) sostiene che le *menti sociali* si sviluppano attraverso la dinamica co-determinazione tra l'io e l'altro, determinando dunque un'intrinseca abilità di *openness* propria di tutti gli animali sociali. Questa, in accordo con l'idea dell'esperienza incorporata dell'esistenza, precede qualsiasi forma di lessicalizzazione - è *pre-lingual* o *non-lingual* (Aaltola, 2013) - e offre una comprensione dell'alterità sulla base di un'interazione senza soluzione di continuità, non teoretica (Gallagher, 2001).

Qui, gli organismi si relazionano attraverso un incontro incorporato proprio di una dimensione dell'immediatezza, spoglio di rigide concettualizzazioni, spesso totalizzanti, e che invece lascia spazio all'espressione delle soggettività degli elementi coinvolti. È ciò che Gilles Deleuze e

Félix Guattari (1987) definiscono *becomings*, o movimenti che sfidano e sfondano le strette categorie costruite attorno ai concetti di *umano* e *animale*, e raggruppati da Elisa Aaltola (2013) nella definizione di *intersoggettività*.

L'individuo, sia esso umano o non-umano, deve dunque essere intersoggettivamente aperto. In questa prospettiva, assume particolare importanza l'osservazione di Dave, secondo cui:

«Dogs are gonna be dogs, you know. They've gotta be, they are a different species from us and, you know, it's my responsibility to understand what makes them tick and also to try to give them the opportunity to understand what makes me tick» (da intervista Annette e Dave 7/11/'21, min 1:52).

Attraverso tale approccio - legato all'idea di Thompson (2001) della capacità di stimolare, a livello mentale ed emotivo, un altro organismo - ci relazioniamo agli *altri* (umani e non-umani) collettivamente come *minded beings*. Più specificatamente, tale operazione avviene sul piano emotivo.

Turid Rugaas (2005), addestratrice cinofila norvegese, propone un interessante ragionamento rispetto a differenti metodi di crescere un cucciolo. Dove ad una relazione di rispetto e collaborazione - quella dei cuccioli di lupo nei confronti dei genitori, in cui il naturale rispetto durerà tutta la loro vita - si sostituisce un'educazione del cucciolo caratterizzata da un eccessivo controllo e punizione, spesso proprie dei proprietari di cani inesperti, conseguirà che il cane sopprimerà gradualmente il proprio linguaggio e imparerà esclusivamente quello della rabbia e dell'aggressività. Poiché non è data attenzione alla dimensione emotiva ed empatica del cane, viene negata la sua capacità intrinseca di relazionarsi con gli altri organismi dell'ambiente: «Dogs treated in this [way] may give up being dogs. They become *problem dogs*, because they have problems» (Rugaas, 2005:71).

Lo stesso accade nel mushing. Durante la nostra uscita con i cani a Slussfors, Dave ha più volte sottolineato quanto fosse importante per lui istituire una collaborazione e un dialogo con la propria muta, trovare uno stesso *mind-frame* (da intervista Dave, 7/11/'21). Mentre lui preparava l'attrezzatura, i suoi cani sapevano cosa stava per accadere ed erano eccitati per la corsa, ma, allo stesso tempo, avevano percepito che Dave ed io stavamo parlando e che ci sarebbe voluto più tempo del solito prima che si partisse, «so they're kind of doing their thing» (da intervista Annette e Dave, 7/11/'21:min 1:03).

Ne consegue che, al contrario di una semplice lessicalizzazione dell'ambiente, l'essenza dell'intersoggettività risiede al di fuori di un linguaggio proposizionale, sfidando la prospettiva

logocentrica - e antropocentrica - a cui spesso si ricorre nel relazionarsi con gli animali non-umani (Aaltola, 2013).

Le relazioni che si formano tra umani e non-umani, infatti, si basano su di una reciproca *empatia*, di cui l'apertura intersoggettiva è il presupposto. Come racconta il musher:

«I know that when I walk into the dog-yard they know what my mental state is before I even walk in the dog-yard in the morning. [...]you know if I'm in a depressed way when I go in they're gonna be depressed too. If I'm like super kinda 'yeah let's do something', I kind of wind them up» (da intervista Annette e Dave, 8/11/'21:min 1:50).

Non è semplice dare una definizione di empatia¹⁹. Le rappresentazioni dell'empatia spesso la confondono e la interscambiano con concetti di significato simile, senza distinzione tra accezioni come simpatia o compassione e, di conseguenza, raggruppando omogeneamente le dimensioni del percepire le emozioni *insieme* e *per* un altro essere (Hume, 1975; Schopenhauer, 1998; Nilsson, 2003).

Al contrario, Edith Stein (1989) propone l'empatia come fenomeno rappresentazionale: attraverso la percezione empatica vengono rappresentate le esperienze delle alterità con cui ci confrontiamo, tuttavia non dobbiamo necessariamente percepire il vissuto di queste esperienze. Come tale, l'empatia, per Stein, è una forma di intuizione che ha luogo nell'incorporazione immediata ed intuitiva delle esperienze dell'altro. In tal senso, è possibile percepire l'intuizione nei termini di una rappresentazione di qualcosa non necessariamente definibile, ma comunque reale, tangibile e immediatamente presente e che, nondimeno, provoca effetti sui diversi soggetti interessati.

Così, le differenze tra specie umana e non-umana non devono essere miracolosamente eliminate e, simultaneamente, la mente umana non deve essere assimilata nella mente non-umana, poiché quest'ultima «remains her distinct, breathtakingly different and in many ways unknowable being even when we experience empathy toward her» (Aaltola, 2013:81).

È, perciò, l'immediatezza della vita quotidiana che dà vita a forme intuitive e spontanee della relazione interspecifica. L'attenzione a come i diversi corpi che formano l'ambiente si

¹⁹ La dimensione dell'empatia è stata inizialmente messa in luce dalla riflessione femminista sulle pratiche della cura (Gilligan, 1982; Curtin, 1991; Luke, 1995; Adams, 2007). Questa si rifaceva alle formulazioni dei concetti di simpatia e compassione ad opera di filosofi come Adam Smith (2002), David Hume (1975), Arthur Schopenhauer (1998) e Edith Stein (1989), ulteriormente sviluppate da Michael Slote (2007), Patricia Churchland (2011) e Baron-Cohen (2011).

muovono e interagiscono tra loro attraversando elementi di affinità - pensiamo alla caratteristica propria di umani e non-umani di essere esseri senzienti (Aaltola, 2013) - permette una conoscenza empatica attraverso cui tali corporeità possono intravedere i reciproci vissuti e comunicare, anche se, spesso, solo per brevi momenti.

Chiave di tale approccio è l'osservazione del comportamento (o linguaggio corporeo), punto di partenza per la costruzione dell'intuizione empatica (Stein in Aaltola, 2013).

L'attenzione posta al comportamento è forse il modo più immediato in cui l'animale non-umano si relaziona all'animale umano.

Prendiamo un esempio proposto da Rugaas (2005): spesso, il cane posto davanti all'obiettivo distoglie lo sguardo, gira la testa o si lecca il naso. Questi sono tutti segnali che esso trasmette per comunicare a chi sta utilizzando la macchina fotografica che si sente a disagio. Lo stesso accade nell'interazione tra il cane e altri suoi conspecifici. Similmente, quando Forrest mi fa l'*inchino* tipico del gioco tra cani sta incorporando un'intenzione. Viceversa accade se io, in risposta, gli volto le spalle: gli ho fatto intuire che, per me, non è il momento di giocare.

Le emozioni, le sensazioni e i comportamenti che trasmettiamo e assumiamo di fronte agli animali non-umani hanno un incredibile impatto su come essi percepiscono la nostra presenza. In tal senso, empatia ed intersoggettività sono forme di una *non-human immediacy* (Aaltola, 2013) che permette di esplorare la molteplicità di esperienze dell'interazione essere umano-non umano inaccessibili alla dimensione del linguaggio, aprendo le diverse soggettività a nuove interpretazioni della propria realtà, fondate su principi di mutualità e, in una certa misura, meraviglia momentanea. Sono i *moments of madness* di Jacques Derrida (2004), quando, improvvisamente, il suo sguardo incontra quello di un gatto che lo stava osservando:

«Words escaped and failed him, and as soon as they began to resurface, the moment - during which the subjectivity of the cat had emerged crystal clear - was lost» (Derrida in Aaltola, 2013:76).

5. Emozioni come pratica del dialogo interspecie

Le dimensioni dell'intersoggettività e dell'empatia si intersecano nella ricerca di un piano comunicativo interspecifico, una *two-way communication* (da intervista Dave, 7/11/'21). Tale processo, però, non si esaurisce mai: Dave, ad esempio, pone i propri cani nella condizione di poter pensare in autonomia. Egli non darà sempre un comando - come il radunarli mentre

prepara l'attrezzatura per la corsa - o non interverrà in tutti i possibili scontri all'interno del branco (escluso se il litigio è grave), ma lascerà ai cani stessi uno spazio decisionale, così che essi possano instaurare un dialogo sia con gli altri elementi canini del branco, sia con quelli umani. Parallelamente, Dave dovrà sempre riposizionarsi nelle sue interazioni con gli animali, coinvolgendoli come pari nelle attività da svolgere:

«[...] I'm trying to make what we're doing now be as important for them to want to do it as it is for me [...] we're sort of here together and doing this as a group and we're all on the same kind of level. And it is very difficult to pinpoint [...] what our communication point is» (da intervista Annette e Dave 7/11/'21: min 1:10).

L'intesa della comunicazione come processo, riconfigurato di volta in volta al cambiare di situazioni specifiche, ben si inserisce nella dimensione della teoria della pratica che, come visto in precedenza (cfr. capitolo 2), trova in Pierre Bourdieu (1972) un dei suoi più importanti esponenti.

È attraverso il suo concetto di *habitus*, infatti, che Monique Scheer (2012) sviluppa l'idea del carattere performativo delle emozioni. Secondo l'antropologa, una definizione delle emozioni nell'ottica della pratica permetterebbe di superare le categorie dicotomiche occidentali mente/corpo, razionalità/irrazionalità, espressione/esperienza.

In tale prospettiva, non solo determinati comportamenti generano risposte emotive, ma le emozioni stesse possono essere interpretate come modalità di interazione con il mondo, sia sul piano fisico che cognitivo - superando con successo la dicotomia mente/corpo.

Le emozioni, dunque, hanno un'agency (Figlerowicz et al., 2016) e danno vita a disposizioni corporee che emergono a partire da contesti socialmente, storicamente e culturalmente specifici, allo stesso modo in cui il processo del dialogo interspecifico si trasforma a seconda dei bagagli emotivo-comportamentali degli attori che vi prendono parte.

Alla luce di tali considerazioni, risulta che le emozioni, in quanto pratica del dialogo interspecifico, investono pienamente anche le forme dell'abitare delle personalità che interagiscono attraverso tale dialogo.

6. Tra *living with* e *have*

Una delle più interessanti osservazioni rispetto alle espressioni della relazione, nella quotidianità, tra mushers e cani da slitta, è arrivata da Annette, una delle mie interlocutrici. In seguito all'esperienza maturata attraverso gli studi veterinari e la partecipazione a numerose gare di mushing in Alaska e Norvegia per fornire assistenza medica, Annette identifica la propria idea di cosa voglia dire interagire con i propri animali parafrasandola come differenza tra *vivere con* e *possedere*.

Possedere un cane - o un altro animale - è una forma di interazione tra essere umano e non-umano che si esaurisce nel soddisfacimento dei bisogni vitali del cane - gli si dà cibo e acqua - e dove il soggetto umano non si apre alla possibilità di una relazione più profonda - ci si limita a farlo sopravvivere. Al contrario, *vivere con, assieme* ad un animale non-umano implica un'apertura intersoggettiva, empatica ed emotiva (Aaltola, 2013; Scheer, 2012), in cui l'animale, in questo caso il cane da slitta, «become part of what you do and part of your routine and fabric» (intervista Annette e Dave, 7/11/'21:min 19), indipendentemente dall'effettivo numero di individui presenti in uno stesso nucleo sociale.

Similmente, all'interno del branco allargato di Lotta e Håkan, l'interazione tra personalità umane e canine assume la dimensione intima e immediata dell'affettività²⁰, mappando il paesaggio delle manifestazioni del quotidiano. Essa è *capacità reattiva* radicata nella stessa corporeità umana, che definisce lo spettro di emozioni e sentimenti - positivi e negativi - che l'uomo formula in risposta agli stimoli provenienti dall'ambiente in cui vive e dalle relazioni sociali di cui è parte, soprattutto le più intime ed intense.

Una rappresentazione dell'affettività è incorporata nelle modalità in cui vengono tenuti i cani. Per Håkan e Lotta è fondamentale garantire loro un certo livello di libertà il più possibile vicino alla loro condizione naturale originaria e, di conseguenza, non hanno delimitato lo spazio in cui il branco è libero di muoversi, se non con i confini stessi della proprietà. Allo stesso modo, i cani vivono in casa, condividendo gli stessi spazi della componente umana: spesso la sera mi coricavo sul divano circondata da almeno tre cani, chi mi dormiva addosso, chi si faceva coccolare o chi, come Nilas, voleva sentire la presenza di qualcuno vicino a lui ma, dopo un po', decideva di averne avuto abbastanza e se ne andava.

Si potrebbe dunque dire che una pratica dell'affetto si configura come il dimostrare rispetto - non solo per la capacità espressiva del cane in generale, ma anche per le particolari abilità del cane da slitta, su cui il binomio musher-cane si basa per configurare la propria pratica di

²⁰ Per una *teoria dell'affetto* si veda Melissa Gregg e Gregory Seigworth (2010), *The Affect Theory Reader*.

snowmobility - ed empatizzare con le individuali personalità canine, garantendo loro anche una libertà decisionale. Come racconta anche Annette:

«That's for me the idea of having dogs: I want the dog, I want to have all sorts of animals that have the choice. I mean, I only want to have animals that want to be with me, so I should be able to let them out and they would still want to be with me. And that's.. for me that's rewarding, that's fun. The endorphins go up. All of it. So that's what I want to have. I do not want to have an animal that I have to restrain and have always on a leash» (da intervista Annette e Dave, 7/11/'21:min 16).

Per Annette e Dave, come per Lotta e Håkan, il rapporto con i propri cani si configura come partnership tra corpi pensanti e capaci di sensibilità emotiva. Questa relazione è gratificante, sia per la componente umana che per quella canina.

Tale comportamento si riflette anche nel modo in cui Dave o Håkan praticano la corsa con i loro cani da slitta. Per essi, infatti, le dimensioni *lavorativa* e *familiare*, che alcuni filoni di pensiero della cinofilia contemporanea vedono come separate e non direttamente comunicanti, sono congiuntamente parte della quotidianità e della routine dei due mushers. Trattare il cane considerato da lavoro diversamente, includendolo nella famiglia, non influenzerà la sua attitudine all'attività per cui è stato allevato: «With sled dogs, you put a harness on them and go running [...] none of that other stuff changes how they would be sled dogs» (da intervista Dave, 7/11/ '21:min 19). È, al contrario, l'imprinting - il processo attraverso cui l'animale impara a riconoscere la sua specie e l'uomo - che il cane riceve da cucciolo a plasmare fortemente il suo carattere e, di conseguenza, determinare la possibilità o meno di una profonda connessione con la componente umana.

In tal senso, ciò che assume importanza è cosa si *fa con* i cani: le azioni, le emozioni, i pensieri proiettati sull'idea di che cosa sia il rapporto interspecifico definiscono la sua chiave di lettura. Questa interpretazione, però, è sempre dipendente da un contesto storico-sociale specifico. Così, quando Dave ha iniziato la sua carriera di musher in Alaska, trent'anni fa, il suo obiettivo era di gareggiare professionalmente nelle competizioni. Col passare del tempo e in seguito a numerose interazioni con altri mushers e i loro cani, però, egli ha approfondito la relazione con il proprio branco, a cui si è strettamente legato, arrivando ora ad identificare il suo stesso stile di vita sulla base di tale rapporto:

«You know for me sled dogs were about a way of life, [...] huskies represented something to me that connected to the world that I live in, so for me it's more important about this being able to do something together with a group of animals. And pretty cool. You share that» (da intervista Annette e Dave 7/11/'21:min 1:31).

Come afferma Scheer (2012), le emozioni sono soggette al cambiamento nel tempo, sia perché le esperienze emotive - azioni di un *mindful body* (Scheper-Hughes e Lock, 1987) - sono modificate dall'introduzione, in un determinato contesto, di nuove norme, aspettative o concetti, sia perché i le pratiche in cui esse sono incorporate e i corpi stessi si trasformano. Se, dunque, prima di intraprendere la pratica del mushing e, conseguentemente, trasferirsi a Kittelfjäll Håkan non si era mai trovato a doversi relazionare e posizionare rispetto a undici nuove personalità canine, oggi, per le famiglie/branco di Lotta e Håkan e di Annette e Dave, il fatto di possedere questi cani rappresenta la possibilità di vivere ed interagire a stretto contatto con un'altra specie. A sua volta, tale dialogo interspecifico modifica i modi stessi del loro abitare e le rappresentazioni delle memorie delle loro esperienze.

7. Dove l'affetto si materializza

Il fucile da caccia di Håkan non è mai stato un semplice oggetto. Quando suo padre lo ha visto in negozio, esso è diventato merce - il fucile *Beretta* - e, in quanto tale, si è trasformato «in una cosa sensibilmente sovransensibile» (Marx, 1974:210), alludendo a tutt'altro rispetto alla sua pura evidenza materiale. Come merce, il fucile ha nascosto le relazioni sociali e simboliche e i processi che lo hanno prodotto, e si è inserito nello spazio decontestualizzato della vetrina del negozio di articoli da caccia. Poi, la Beretta si è trasformata di nuovo.

Quando il padre di Håkan l'ha comprata per il figlio, essa è diventata un regalo: si è caricata di un valore emotivo ed è diventata espressione del rapporto padre-figlio costruito, negli anni precedenti, attraverso le loro uscite a caccia nei boschi svedesi. Non più solo Beretta, il fucile è diventato un racconto - un segno - di un'esperienza (Cirese, 1977). Quasi come lo sguardo dell'etnografo si sofferma su particolari impressioni sensoriali ed emotive della quotidianità del contesto etnografico, l'oggetto stesso attraversa queste dimensioni di significati, impregnandosi, nel suo passaggio, delle narrazioni ed emozioni attribuitegli nel suo uso.

Il fucile ha accompagnato Håkan e Strimma nelle loro innumerevoli battute di caccia, caricandosi delle memorie dei successi e dei fallimenti, delle giornate autunnali spese sotto la

pioggia, coperti da cerate malandate e giacche a volte troppo leggere, in attesa del passaggio di un'alce. O, ancora, di compagni di caccia ostinati che, dopo ore spese in vano sulle tracce di un animale ferito, si sono finalmente rassegnati a chiedere l'aiuto di Strimma, la quale ha scovato la preda in pochi minuti inseguendone l'odore. Quando, però, l'abile cacciatrice è venuta a mancare, per Håkan il fucile ha perso parte del suo significato. Seppur rimaneva un oggetto utile e d'uso frequente, esso non poteva più essere testimone della reiterazione del legame tra le due particolari personalità attraverso l'attività di caccia.

Tuttavia, gli oggetti sono dispositivi creativi e, assumendo anche nuove forme, trasformano i propri significati. Così, attraverso l'incisione pirografica di un ritratto di Strimma sul calcio del fucile, la memoria della forte passione per la caccia di Håkan e il suo legame con il proprio cane hanno trovato una nuova espressione. Il fucile, così modificato, racconterà ora una nuova storia fatta di esperienze future e nuove emozioni, ma sempre memore di quelle passate.

Le emozioni esperite dai soggetti del dialogo interspecifico si riflettono sugli oggetti. In antropologia, vi è una profusa letteratura sulla valenza socio-culturale degli oggetti: si pensi al feticismo di Charles de Brosses (1760) e all'animismo di Edward Taylor (1867), oppure all'opera *Il dio oggetto* di Marc Augé (1988) o, ancora, all'oggetto come veicolo del numinoso, elaborato da Rudolph Otto (1966) e allo scambio Kula studiato da Bronislaw Malinowski (1922).

Alla base di queste diverse interpretazioni degli oggetti e dei valori di cui essi sono - o possono essere - carichi, la *materia bruta* (Augé, 1988) diventa il supporto fisico di simboli, ovvero di una struttura di sentimento o carica emotiva. Di conseguenza, l'oggetto, da forma inerte, viene infuso di un *respiro vitale*.

L'attribuzione di un'eccedenza di senso agli oggetti, al di là del loro valore o uso comune, è propria non solo di tutte le culture - pensiamo alle narrative (fiabe, novelle, ecc.) in cui è proprio l'oggetto che diventa catalizzatore di un sostrato emotivo fatto di desideri e passioni, ed è motore della narrazione stessa, come nel caso del portasi-gari in *Madame Bovary* (Flaubert, 1856) - ma anche di tutti gli individui. La forte densità emotiva che i singoli individui attribuiscono a determinati oggetti della propria quotidianità li rende memorie: il fucile, dunque, non è più - o solo - uno strumento nell'attività di caccia di Håkan, ma diventa simbolo e memoria di un legame intenso tra due personalità. Similmente, il foglietto di carta su cui Lotta annotava i pesi e le misure dei cuccioli appena nati è ora, cinque anni dopo, ancora conservato con estremo affetto e cura, in ricordo di un momento particolarmente emozionale.

Similmente, anche una pratica può diventare oggetto della memoria. Molte volte, durante la mia permanenza con la famiglia, Lotta mi ha raccontato di Strimma e Dance. I due erano - e sono tuttora, nella memoria - membri del branco. Quando sono venuti a mancare, alla fine dell'estate di due anni fa, Strimma era ormai arrivata alla veneranda età di 13 anni, felice, ma minacciata da un tumore. Dance, al contrario, era ancora molto giovane, vittima di una malattia immunodeficiente. Il sentimento di dolore e perdita è stato aggravato ulteriormente dalla rapidità del deterioramento della condizione di Dance e dall'impossibilità di una cura nonostante tutte le visite e gli sforzi fatti per salvarlo.

La perdita di Strimma e Dance ha segnato profondamente tutti i membri della famiglia. Tya, ad esempio, è stata profondamente toccata dalla perdita di Dance - i due sono i genitori dei sei individui più giovani del gruppo - cadendo lei stessa in un periodo di depressione che solo la ripresa delle corse con la slitta alcuni mesi dopo ha effettivamente risollevato il suo spirito. Similmente, Lotta e Håkan ne parlano spesso, tuttavia non con il rammarico iniziale, ma preferendo ricordare episodi felici delle esperienze con i due cani - moltissime sono le foto che mi hanno mostrato.

La coppia, poi, ha ora trovato un modo incantevole per ricordare i due amati compagni: ogni anno, a partire dalla sera del 13 settembre - anniversario della morte di Strimma - accendono delle candele sulle tombe dei due cani, scavate nel loro giardino, e queste rimarranno accese fino alla festa di Santa Lucia, festa della luce. Il 13 settembre di quest'anno abbiamo fatto lo stesso, ripetendo questa piccola processione ogni volta che le candele dovevano essere sostituite.

8. Tradurre le emozioni: il più ampio spettro del dialogo interspecifico

Interpretare le emozioni come elementi intrinseci, vere e proprie pratiche delle nostre azioni nel quotidiano, le configura come esperienze che superano le opposizioni razionale/irrazionale, natura/cultura. Infatti, nonostante esse siano esperite ed interpretate soggettivamente, sono anche socialmente e simbolicamente prodotte e vissute dall'individuo calato in un determinato contesto sociale (Leavitt, 1996).

In quanto tali, per essere comprese, le pratiche emotive richiedono una traduzione²¹ di significato: in un altro contesto storico-culturale, la gioia e l'eccitazione provate dal musher e dai suoi cani nei momenti che precedono la partenza della corsa possono sembrare ingenui, tuttavia esse assumono rilevanza nel contesto del mushing, in cui tali emozioni sono celebrate e valorizzate attraverso l'atto della corsa (Kemp, 1999).

L'intensità stessa e la condivisione di tali pratiche - tutti i mushers, ad esempio, condividono una relazione empatica con la loro muta? - viene a rappresentare un'ulteriore domanda di ricerca. Allo stesso tempo, le forme dell'affetto verso i non-umani, il rispetto reciproco, l'apertura intersoggettiva e la risonanza empatica sono tutte *potential affects* (Leavitt, 1996), riscontrabili o meno in arene differenti.

È bene precisare, però, che ogni traduzione rappresenta un'interpretazione: non si deve confondere con la generalizzazione di una specifica prospettiva sul mondo, ma essa si limita ad offrire modelli alternativi plausibili alla comprensione dei contesti culturali e sociali in cui viviamo e in cui costruiamo le nostre relazioni (ibid.).

Questo è esattamente il punto forte dell'antropologia e del suo metodo, l'etnografia, pratica ermeneutica dell'incontro con l'altro. L'intersoggettività caratteristica dell'antropologia la rende il prodotto di un dialogo e che non è solo un dialogo tra l'antropologo e il suo interlocutore, ma è un dialogo tra due o più realtà sociali diverse che si mettono a confronto.

Vediamo, dunque, come le pratiche emotive proprie del binomio musher-cane da slitta si intersecano ai paesaggi che le circondano, in qualità di *assemblaggi multispecie* (Aisher e Damodaran, 2016), o *relational environments* (Ingold, 1988a).

9. «One good dog is ten reindeer herders»

Un primo esempio di come il dialogo interspecifico si svolge in realtà diverse da quella dei musher e dei loro cani, viene dalla relazione tra i guardiani di renne e i cani da pastore.

Kittelfjäll è una comunità che comprende sia persone di origine svedese sia di origine saami. Di conseguenza, oltre ad intervistare mushers e persone strettamente legate all'attività della corsa con i cani da slitta, ho anche avuto modo di parlare con alcune donne saami coinvolte

²¹ Una teoria della traduzione è stata elaborata dal filosofo tedesco Hans-Georg Gadamer (1960), il quale afferma che, quando il traduttore vuole trasporre il significato del discorso nel contesto in cui vive colui al quale è rivolta la traduzione, il senso di tale discorso deve essere mantenuto, ma ricostruito in modo nuovo. Ogni traduzione è, di conseguenza, un'interpretazione.

nell'allevamento delle renne in merito al rapporto con i loro cani da lavoro e, più in generale, con i vari animali con cui vengono a contatto.

La cultura Saami si configura attorno all'immagine della renna, che prende vita all'interno delle pratiche di pastorizia e allevamento. Elemento cruciale all'interno di tale stile di vita - e alle tradizioni di caccia che lo accompagnano - è il cane da pastore di renne: esso è un partner essenziale sia nella sfera lavorativa che domestica. Il cane da pastore non è addestrato - in un senso moderno del termine - quanto piuttosto esso matura, alla pari del bambino, sviluppando una propria personalità, individuale ed unica (Andernos, 1986).

È interessante notare anche come, soprattutto in contesti più tradizionali, il cane definisca i ruoli stessi degli altri componenti della famiglia:

«Saami women breed, cull, and distribute the dogs, and again shelter them in their retirement, but it is the dog's partner, likely an active male herder, whose reputation is bound up with that of the dog» (Andernos, 1986:3).

Il cane, dunque, non è fondamentale solo per il pastore, il suo partner principale, ma è anche un importante membro della famiglia, all'interno della quale possono esservi diversi altri individui a lui simili. Ogni pastore, infatti, indipendentemente dal sesso o dall'età, avrà uno o più cani. Similmente, ai bambini potrà essere affidato un cucciolo o un giovane individuo, mentre le donne, le quali più spesso si occupano della casa e dei figli, si prenderanno cura dei cani ormai troppo anziani per lavorare o delle femmine da far accoppiare.

Raccontandomi della propria esperienza con i suoi cani da pastore e da caccia, Margret insiste più volte sull'importanza di raggiungere un piano comunicativo che sia condiviso da entrambe le parti. Mentre parlavamo dei suoi giovani cani da caccia, una recente aggiunta alla famiglia, ella nota come

«We haven't found the connection in the forest yet. You know, they have to understand that we [the hunters] are coming, we are doing this together. [...] The old dog, he knew that: 'If I take this elk and I follow it, they always, always, coming. In whichever direction I choose to go, they are coming. They are always coming'. And we do this together» (dall'intervista a Margret, 8/11/'21:min 7:44).

Questa capacità comunicativa deve necessariamente essere declinata rispetto al lavoro svolto e al ruolo che il cane assume in un dato momento: al cane da caccia è richiesto un certo livello

di indipendenza, in modo da potersi avvicinare all'animale cacciato (spesso l'alce) senza che quest'ultimo si accorga della presenza del cacciatore. Se il cacciatore si trovasse a dover accompagnare il cane nella sua ricerca allora non ne avrebbe più bisogno.

Al contrario, il cane da pastore, contemporaneamente all'essere relativamente indipendente, deve anche essere in grado di lavorare insieme al suo partner umano, creando quindi una più forte connessione tra le parti. Tuttavia, è sempre il cane a decidere se lavorare come cane da caccia o da pastore in base alla propria attitudine: è una questione di iniziativa e non di addestramento (Anderson, 1989).

Alla base di una simile forma di comunicazione, è fondamentale un rapporto di fiducia e rispetto reciproci. Per questo motivo, Leisa - una saami originaria della Lapponia norvegese, nell'area di Tromsø - ha insegnato ai propri figli a non disturbare Shauna quando essa ritorna da una giornata di lavoro: «if she bites them and [...] they can't see what she's saying then it's their fault» (da intervista a Leisa, 9/11/'21:min 31).

Margret riconduce la relazione di fiducia tra cane e essere umano ad un'antica concezione, sul piano religioso-spirituale, di un patto tra i Saami e i loro cani, secondo cui i Saami promisero ai cani di prendersi cura di loro, e a loro volta i cani offrirono il loro aiuto alla comunità. La promessa stipulata tra Saami e cani si estende poi anche alle relazioni essere umano-renna e renna-cane: la renna offrì cibo e pelli al pastore che se ne prese cura e, allo stesso tempo, la renna e il cane stabilirono un contratto sociale secondo cui non si sarebbero mai fatti del male a vicenda e il cane avrebbe tenuto le renne al sicuro da altri predatori.

In questa prospettiva, la relazione umano-cane-renna si configura nei termini di diversi attori relativamente autonomi l'uno dall'altro e, tuttavia, «unconditionally immersed in each other's habits» (Anderson, 1989:10).

10. Know your dog, know yourself

Nonostante più volte si sia discusso dell'invalidità di una distinzione tra cane da lavoro e cane di famiglia nel contesto quotidiano del binomio musher-cane da slitta, è indubbio che, nel corso dei processi di urbanizzazione che hanno interessato la società moderna, il secolare rapporto di convivenza e collaborazione tra esseri umani e animali addomesticati sia andato perdendosi. Conseguentemente, il bisogno di una forma - per quanto effimera - di contatto con la natura e con l'animalità ha trovato una rudimentale espressione nel più contemporaneo fenomeno dell'*animale da compagnia*.

In questa nuova realtà sociale - quella occidentale e urbanizzata dell'industria e della tecnologia - l'animale diventa ora catalizzatore di attribuzioni di valore e di sentimento e, al contrario di altre realtà animali domestiche (come alcune realtà pastorali), esso viene tabuizzato (non è consumato come cibo) e simbolicamente assimilato alle pratiche funerarie umane (Zerbel, 1998). È pratica consueta, ad esempio negli Stati Uniti, cremare l'animale da compagnia e conservare le sue ceneri in un'urna, oppure attribuire significato sentimentale e di memoria al collare o alla targhetta del proprio compagno. Allo stesso modo, il consumo, per esempio, della carne di cane in alcuni paesi dell'Asia è spesso condannato agli occhi dell'osservatore occidentale. Similmente accade con la carne di cavallo, ancora oggi tabuizzata in molti luoghi. Alla base di tali attribuzioni di valore emotivo vi è un profondo processo di antropomorfizzazione dell'animale da compagnia.

Un interessante spunto di riflessione su questo tema proviene dal filosofo tedesco Edmund Husserl (1937, in Ferencz-Flatz, 2017), il quale formulò il concetto di *umanizzazione*. Questa concezione si configura come una categoria conoscitiva e percettiva del mondo, in cui è l'attribuzione di significato da parte dell'essere umano che definisce il valore e i modi dell'incontro con l'ambiente, ponendosi in diretta opposizione all'*oggetto naturale* (Ferencz-Flatz, 2017) - la realtà ambientale altra da quella umana - inteso come elemento puramente spaziale e materiale.

Seguendo tale criterio, le costruzioni artificiali e gli organismi, cosiddetti naturali, che circondano il nostro vissuto - in quanto esseri umani - sono indiscriminatamente associati a *predicati di significato* antropo-riferiti: essi sono intesi come «edible, useful, valuable, pretty or rare when encountered with various human activities» (Husserl in in Ferencz-Flatz, 2017:219).

Il processo di umanizzazione interessa anche la sfera della soggettività, in un'azione di *self-humanization* (Husserl, 1937). Secondo il filosofo, tale categoria conoscitiva della realtà si riflette anche sulla percezione che l'individuo umano ha di se stesso e acquisisce significato nel proprio vissuto.

Milton (2005) si pone in accordo con questa prospettiva. Secondo l'antropologa, l'attribuzione di valore del rapporto umano-non umano non avviene sempre sulla base di un riconoscimento delle caratteristiche intrinseche proprie dell'animale umano o dell'animale non-umano, ma si basa su una differente dinamica, da lei definita *egomorfismo*. L'egomorfizzazione non interessa solo l'animale da compagnia, ma si estende anche ad altre realtà umane e non-umane:

«I understand my cat or a whale, or my human friends on the basis of my perception that they are like me» (Milton 2005, 259).

Come tale, l'attribuzione di specifiche caratteristiche o significati emotivi da parte dell'individuo umano ad altri organismi umani e non umani compresenti nello stesso ambiente, si configura come una modalità della conoscenza dell'altro. Tuttavia, essa è severamente limitata in quanto esclude a priori la possibilità di comprendere le narrazioni di soggettività *differenti* dalla propria - esclude l'intersoggettività (Aaltola, 2013).

Prendiamo, ora, ad esempio il ragionamento dell'etologo Roberto Marchesini (2017) rispetto al problema dell'*isolamento sociale* del cane da compagnia. L'intelligenza sociale del cane coinvolge in maniera totalizzante la sua presenza nel mondo: la capacità emotiva, le azioni e motivazioni del cane sono motivate dalla sua natura socio-riferita - il soggetto *noi*, branco. Il cane, di conseguenza, si immedesima completamente nel gruppo, sia esso composto di soli non-umani o di umani e non-umani insieme, al quale è affidata la sua stessa sopravvivenza. Tuttavia, il contesto odierno del cane da compagnia è frequentemente misinterpretato: troppo spesso le persone attribuiscono ruoli sbagliati ai propri compagni canini all'interno della famiglia mista (uomo-cane). Il cane acquisisce valore esclusivamente in quanto sostituto di una forma di affettività (un figlio, un partner ecc.), spesso temporanea e saltuaria (il cane appartiene alla dimensione del *tempo libero*), quando il padrone decide di umanizzarlo. Bisognerebbe, invece, prestare maggiore attenzione - apertura intersoggettiva - alle capacità espressive delle caratteristiche e peculiarità proprie del cane stesso.

Attraverso la sua esperienza di musher Dave si è reso conto di come, a volte, quando lavora con un singolo individuo della propria muta sta, allo stesso tempo, lavorando con tutto il branco. Sia i cani da slitta che il musher, dunque, comunicano agevolmente immedesimandosi nella dimensione del *gruppo*: «thinking as a pack and thinking as an individual are, you know, two different things, but they intertwine as well» (da intervista con Dave e Annette, 7/11/'21:min 1:50).

È interessante, qui, la riflessione proposta da Jacob von Uexküll (1956), il quale riprende la concezione di *animalizzazione*²² di Husserl (1970), elaborata da quest'ultimo come prospettiva

²² Parallelamente all'azione umanizzante, il processo di animalizzazione si costituirebbe come modalità del conoscere attraverso cui il soggetto animale definisce il proprio vissuto. Allo stesso tempo, tale prospettiva è detta arricchire la prospettiva umana nei termini dell'identificazione di nuovi segni, che si presenterebbero come insiemi coerenti di un mondo contemporaneamente umanizzato e animalizzato:

parallela e complementare all'umanizzazione. Secondo il biologo, invece, i vissuti degli animali non-umani non sono direttamente accessibili all'esperienza umana, tuttavia possono comunque essere ricostruiti sulla base di una comprensione empatica dei comportamenti osservabili.

In questa prospettiva, Uexküll formula una distinzione tra quelli che definisce *segni percettivi* del non-umano - ad esempio le abilità sensoriali di certi animali di mappare i propri spazi attraverso gli odori - e *segni-azione* - ovvero le possibili azioni che un organismo intraprende in risposta all'interazione con l'ambiente che lo circonda. In particolare, la dimensione percettiva è intrisa di intenzionalità, *tone of action* (Uexküll in Ferencz-Flatz, 2017), verso gli elementi della realtà, allo stesso modo in cui gli esseri umani si relazionano agli oggetti che li circondano a seconda del loro utilizzo (Husserl in Ferencz-Flatz, 2017).

Nello spazio della casa di Håkan e Lotta, ad esempio, i significati dei vari oggetti dipendono dall'interpretazione che ne danno le diverse soggettività: se, per la componente umana, il letto è fine al dormire mentre il divano o la lunga panca del tavolo sono utilizzati solo temporaneamente nei momenti della pausa o del consumo del cibo, per la componente canina non vi è alcuna differenza nell'utilizzare il letto, il divano, la panca, i cuscini o anche il tappeto e il pavimento come oggetti utili al riposo. Allo stesso modo, dove per Lotta e Håkan l'attaccapanni in entrata è utile per appendere l'attrezzatura da mushing (collari, pettorine, guinzagli), per il branco, ogni volta che qualcuno interagisce con uno di quegli oggetti è un segnale potrebbe indicare l'uscita per la corsa. Spesso, preparandomi alle passeggiate con Tilly - l'anziana springer spaniel - dovevo prendere il suo guinzaglio tra la moltitudine di collari e pettorine della muta e, ogni volta che un membro del branco mi vedeva avvicinarmi all'attaccapanni, si innalzava un coro di ululati e i dieci husky si apprestavano a raggiungere la porta, pronti a partire.

Alla luce delle considerazioni delle dinamiche di umanizzazione e animalizzazione espresse da Husserl e Uexküll, risulta come non è solo l'animale non-umano ad essere assimilato alla dimensione antropica, ma, almeno in parte, anche l'animale umano è incorporato nell'esperienza non-umana. Come visto nel caso delle forme dell'abitare sopra illustrate, infatti, i musher entrano in risonanza con i comportamenti e i bisogni del proprio branco, modificando di conseguenza i propri stili di vita. È attraverso questa apertura

osservando le impronte dei non-umani nel paesaggio possiamo *intuire* la loro presenza e le loro caratteristiche morfologiche e comportamentali (Husserl in Ferencz-Flatz, 2017).

dell'umano verso i non-umano, e viceversa, che si possono apprezzare le narrazioni specifiche delle diverse soggettività che le producono:

«People saw that animals were like humans in many ways, but also different enough to be able to explain and accomplish things that humans could not» (Irvine, 2004:35).

I due processi non rimangono paralleli, ma interferiscono costantemente l'uno con l'altro influenzandosi a vicenda, nonostante non diventino necessariamente una sintesi (Ferencz-Flatz, 2017).

Riprendendo la dimensione dell'intersoggettività umana e non-umana espressa da Aaltola (2013), vediamo che essa può offrire la possibilità di comprendere, o meglio, empatizzare con le forme di intenzionalità e le percezioni attraverso cui i non-umani motivano e orientano la loro azione nel mondo può costituire la base di una migliore comprensione e un maggiore rispetto tra le parti, al di là di un'operazione umanizzante. I modi della percezione empatica, poi, varieranno a seconda dei soggetti interessati nell'interazione e ai contesti in cui essa avviene, suggerendo, secondo Leslie Irvine (2004), che gli animali determinano e trasformano i nostri comportamenti nei loro confronti in modi, per noi, imprevedibili.

Tale riflessione, dunque, non è limitata agli individui umani e animali direttamente coinvolti nelle forme del rapporto interspecifico sopra analizzato (musher-cane da slitta, cane da compagnia-padrone, ecc.) ma interessa anche le soggettività non-umane interessate da diverse forme di interazione con l'umano - animali selvatici, animali domestici (o addomesticati) da allevamento, da laboratorio o, ancora, altri organismi come i funghi (Tsing, 2015) - e le personalità umane culturalmente e geograficamente lontane.

Come vedremo nei prossimi capitoli, costruire relazioni con il paesaggio e gli organismi che lo abitano è un'operazione fondamentale, in particolare rispetto ad implicazioni etiche e politiche nel rapporto con l'ambiente. Indubbiamente, però, la nostra comprensione delle soggettività che permeano le realtà ambientali con cui interagiamo è assai limitata, di conseguenza «it is a wise decision to remain open toward minded engagement even with those creatures tiny, distant, or bizarre, who at first glance appear wholly out of subjective reach» (Aaltola, 2013:).

In questo senso, punto di partenza deve essere un'interpretazione delle diverse animalità non più come oggetti, ma come soggetti attivi nella plasmazione dei paesaggi e delle pratiche che in essi hanno luogo.

Come vedremo in seguito, tale riflessione assume una valenza particolare nell'analisi di alcune pratiche, come quella della caccia, pervasive dell'abitare di molte personalità di questi luoghi.

CAPITOLO 4

NARRAZIONI DELLA CACCIA

*«If you talk to the animals, they will talk to you, and you will know each other.
If you do not talk to them, you will not know them, and what you do not know, you will fear.
What one fears, one destroys»*
(Rugaas, 2005:49).

1. Con le mani nella carne

Alle sei e mezza del mattino mi alzo. La prima cosa che devo fare oggi è uscire in giardino ed andare ad avviare il fuoco sotto il calderone di rame che sta sotto una sorta di pompeiana molto rudimentale. Mi fermo a prendere qualche pezzo di legna dalla baracca adiacente e, con le braccia ora cariche di combustibile, mi dirigo verso il cancelletto in legno che separa la zona sotto la tettoia dal resto del giardino, in modo da impedire ai cani di accedervi. Una volta chiuso il cancello dietro di me, posso ora lasciar cadere la legna in terra, senza troppe cerimonie - sono stanca, ho alimentato il fuoco fino a notte tarda ieri sera e non ho dormito molto. Recupero un po' di corteccia - perfetta per avviare il fuoco velocemente - da un sacchetto vicino al calderone, e frugo nelle tasche della giacca per i fiammiferi. Quando finalmente ho posizionato bene sia la corteccia che due o tre pezzi di legna nella caldaia sottostante il recipiente, tiro fuori due fiammiferi, li accendo e li posiziono vicino alla corteccia. Il fuoco si avvia, ma si spegne quasi subito. Ci riprovo, ma si spegne di nuovo. Sono giorni che piove e la corteccia deve essersi inumidita, forse non era abbastanza al riparo sotto la tettoia. Ne cerco un pezzo che mi sembri più asciutto al tatto e riprovo: questa volta il fuoco si avvia con successo, però non mi allontanano, semplicemente mi alzo e mi accascio sulla sedia alle mie spalle - da qualche giorno è la mia postazione. Aspetto che le fiamme si animino vivaci mentre

Lotta è in cucina a preparare il nostro caffè, assolutamente necessario per la lunga giornata che ci aspetta.

Ieri sera abbiamo riempito il pentolone con ciò che riuscivamo a far entrare degli scarti di ossa e carne d'alce che ci aveva portato Richard, risultato della battuta di caccia del suo gruppo. Dopodiché, abbiamo avviato il fuoco e fatto cucinare la carne per la maggior parte della serata, fino a che non siamo andate a dormire: è un lavoro molto lungo.

Oggi, ci vorranno almeno cinque o sei ore per far bollire correttamente le ossa, in modo che la carne possa venire facilmente rimossa, quindi dovrò aggiungere legna alla caldaia circa ogni mezz'ora. Finalmente, verso le tre del pomeriggio, la carne è pronta: innanzitutto raccogliamo in un grande passino metallico i contenuti del calderone e li abbiamo trasferiti in una grande bacinella in plastica, che abbiamo poi trasferito in un'altra baracca, dove si trova la seconda postazione lavorativa. Qui, munite di guanti in lattice - che si sono rivelati un'infima protezione - e di giacconi sporcabili (o *icky-jackets*, come le chiama Lotta), tuffiamo le mani nel miscuglio contenuto nella bacinella e iniziamo a spolpare le ossa, creando una suddivisione: le ossa da una parte (verranno poi buttate) e muscoli, cartilagine e tessuti molli dall'altra. Questo processo va compiuto a caldo: più volte mi sono scottata le dita su teste di femori roventi cercando di rimuoverne il midollo infilato nelle cavità, oppure rovistando per piccoli rimasugli di materia dura tra il resto della poltiglia.

I miei fragili guanti si sono consumati quasi subito, bucati su qualche frammento di ossa aguzzo, e i residui di grasso d'alce mi arrivano ai gomiti. Inutile cercare di pulirmi, ci penserò dopo (o ci penseranno i cani).

Al termine di questo lavoro di selezione, Lotta va a recuperare un secchio colmo di quella sorta di brodo d'osso rimasto nel calderone, risultato della bollitura, per poi mescolarlo al nuovo contenuto della bacinella al fine di creare la giusta consistenza - non troppo liquida, ma non troppo densa.

Poi è il momento dei sacchetti: ognuno contiene circa un chilo di prodotto, equivalente di un pasto, o un pasto e mezzo, per gli undici cani. Lotta suddivide le dosi, mentre io le raccolgo nelle buste, passandole sempre nuovi sacchetti. Dopodiché, li sistemiamo con ordine e li contiamo - oggi abbiamo ricavato 17 porzioni - per poi lasciar raffreddare il contenuto, così che domani il grasso residuo si sarà solidificato abbastanza da poter agevolmente chiudere i sacchetti e depositarli nei freezer, dove verranno conservati.

Questa lunga giornata di lavoro si è conclusa giusto in tempo per preparare la cena, ma non prima di avviare un nuovo carico nel calderone, in una routine che scandirà il resto di questo settembre.

2. Non siamo mai stati carne²³

Nel corso della storia umana, l'accesso alla carne come fonte di sostentamento è stato un elemento cruciale per la sopravvivenza di molte società. Tuttavia, la nostra propensione al consumo di carne animale è costruita a partire dalla sua supposta intrinseca differenza da quella umana, per tale motivo non consumiamo i corpi dei nostri simili ma quelli degli organismi non-umani, che costruiamo come socialmente e culturalmente *altri*.

Questa interpretazione gerarchica della differenza tra l'animale umano e quello non-umano è la base a partire da cui l'uomo impartisce una violenza culturalmente accettata sui corpi altri da umani (Dennis e Witchard, 2015). Questa non è però limitata ad un consumo dell'animale ai fini del proprio sostentamento - interessando pratiche come la caccia o l'allevamento - ma si applica anche ai contemporanei provvedimenti etico-politici riguardanti gli organismi non-umani e la discussione dei loro diritti.

Infatti, se, come scrive Nick Fiddes (1991) «meat's essential value derives directly from its capacity to represent to us most tangibly our power over the rest of the natural world» (in Dennis e Witchard, 2015:151), allo stesso modo, Christian Ferencz-Flatz (2016) osserva come alcune formulazioni dei discorsi sui corpi altri da umani si concretizzano nelle forme di una *practical mastery* dell'umano sulla natura.

In questa prospettiva, assume particolare importanza il preponderante avanzamento dei paesaggi umani urbanizzati e industrializzati nella sfera dell'ambiente naturale e, di conseguenza, le nuove modalità di assimilazione della natura - domestica e selvaggia - al discorso umano, spesso simultaneamente complementari e contrastanti. In tal senso, l'epoca contemporanea dell'antropocene «designates the period after which humanity became an overbearing influence on the ordering of the Earth's biosphere» (Franklin, 2015:63).

Da un lato, dunque, le forme non addomesticate dell'ambiente vengono integrate legalmente - nei regimi istituzionalizzati delle *riserve naturali* e dei *parchi nazionali*²⁴ - e politicamente nella dimensione umana, in particolare attraverso una retorica della *cura* e

²³ Richiamo al titolo provocatorio dell'articolo di Simone Dennis e Alison Witchard (2015), *We have never been meat (but we could be)*.

²⁴ I primi parchi nazionali europei (1909) sono nati proprio nel contesto svedese.

dell'*amministrazione* della fauna selvatica. Dall'altro lato, emerge la spinta verso un processo di *de-domesticazione*, e il conseguente ripristino di animali e paesaggi ad una condizione precedente l'intervento umano (Flatz, 2016).

Risulta, quindi, che dalle forme del dialogo interspecifico analizzate nel capitolo precedente (cfr. capitolo 3) - l'apertura intersoggettiva ed empatica (Aaltola, 2013) e la mutua umanizzazione e animalizzazione nell'incontro delle diverse personalità che popolano l'ambiente (Flatz, 2016) - sorgono alcuni essenziali problemi fenomenologici. Gli animali domestici (in particolare quelli coinvolti nelle diverse forme di pastorizia) vengono ora interpretati come vittime dell'intervento umano, di cui si chiede un'inversione. Allo stesso tempo, gli animali selvatici diventano soggetti di una responsabilità etica umana, che prefigge come proprio compito la loro conservazione. Similmente, la sempre più profonda penetrazione dell'essere umano negli ambienti del non-umano mette in luce opposizioni ontologiche ancora profondamente radicate nella percezione umana dell'alterità.

In una provocazione molto forte, Simone Dennis e Alison Witchard (2015) spingono verso un nuovo contesto in cui tutti gli organismi - non-umani e umani - emergono come ugualmente consumabili, ognuno potenzialmente *carne* e nessuno testimone del *disumano*, ovvero senza distinzioni di moralità nel suo consumo in base alle diverse tipologie di materia (umana o non). Tale considerazione ricalca la volontà del superamento delle dicotomie umano/non-umano, domestico/selvaggio, natura/cultura, sollecitando ad un riposizionamento etico-morale dell'individuo umano al fine di ripensare la propria percezione della relazione interspecifica. Vediamo ora come un simile riposizionamento, accompagnato ad una più ampia apertura intersoggettiva, può farsi portavoce di rilevanti implicazioni politiche, etiche e morali nei confronti delle contemporanee pratiche circondanti l'attività caccia. Questa, infatti, è emersa, durante la mia permanenza sul campo, come un fenomeno ancora profondamente rilevante nella quotidianità di molte famiglie del luogo, in particolare nella forma della caccia all'alce.

3. Una pratica dalle mille sfumature

I territori interni del sud della Lapponia svedese sono luoghi scarsamente popolati. Ad eccezione di piccoli agglomerati urbani - la municipalità di Vilhelmina, ad esempio, conta poco più di 6000 abitanti distribuiti su circa 8,700 kmq, di cui più di 3000 risiedono nella principale città - un'ingente fetta della popolazione vive in piccoli villaggi disseminati sul territorio. Tale distribuzione degli insediamenti è dovuta, da un lato, all'opera di colonizzazione da parte della

società inclusiva scandinava tra i secoli XVII e XIX, al fine di reclamare sotto il dominio svedese i territori più a nord (la Lapponia) ed assicurarsi la disponibilità di risorse fondamentali - miniere e legname - su cui si era storicamente costruita. Dall'altro lato, fino almeno ai primi decenni del Novecento, la maggior parte dei coloni e i loro discendenti dipendevano da attività quali caccia, pesca, silvicoltura e, in misura minore, agricoltura per la propria sopravvivenza (Pettersson, 1880).

Tuttavia, oggi la percentuale di popolazione, nei villaggi, attivamente investita in queste pratiche è sempre decrescente, e gli abitanti che non si trasferiscono in più grossi centri urbani vengono invece impiegati nel settore pubblico (servizio meteorologici, insegnanti nelle piccole scuole ecc.) e in servizi locali, soprattutto turistici.

Molto spazio è dato, invece, ad attività sportive e ricreative svolte all'aperto, con un ampio spettro di eventi ed organizzazioni culturali ad esse dedicate. Basti pensare a come Kittelfjäll, precedentemente un villaggio rurale, abbia conseguito sempre maggiore popolarità come località sciistica o per le escursioni estive in montagna. Ciononostante, certe forme di attività all'aperto - come la caccia - sono ancora ritenute cruciali all'interno di una prospettiva di continuità di una tradizione del luogo.

Di conseguenza, nonostante il ristretto numero di locali che si dedicano effettivamente a questa pratica, essa funge, in determinati contesti, come marker identitario ad ampio spettro: è questo il caso, ad esempio, del turismo di caccia. Sebbene, da un lato, il turismo venatorio abbia la potenzialità di offrire maggiore possibilità di impiego a livello locale e dunque favorire anche il mantenimento di una vivace comunità nel villaggio, dall'altro lato, nuove tendenze nel turismo, nel posizionamento dei locali e la considerazione del più grande contesto della discussione etica e politica che circonda pratiche quali la caccia, possono creare nuovi contesti ambigui e di difficile definizione.

All'interno di questo ragionamento, è innanzitutto importante considerare le particolari narrazioni della pratica della caccia da parte dei suoi eterogenei attori, non al fine di evidenziare una prospettiva rispetto alle altre, ma allo scopo di offrire una chiave attraverso cui provare a comprendere come diversi paradigmi etici, ecologici, culturali, economici e politici possono influenzare il nostro rapporto con il non-umano.

4. Narrazioni del quotidiano

La prima narrazione che voglio prendere in considerazione è quella specifica del contesto familiare in cui ho lavorato, ovvero il valore e il significato dell'attività di caccia nella realtà quotidiana di Håkan, Charlotte e i loro cani e, conseguentemente, la mia esperienza in relazione a tale pratica e le interpretazioni particolari delle forme del rapporto che si instaura tra il cacciatore e l'animale cacciato.

Per la famiglia/branco, l'attività venatoria è strettamente legata allo stile di vita, definendolo in parte: non solo è pratica di sussistenza per il proprio nucleo familiare, ma è anche il perno attorno al quale si sviluppano e si consolidano altre relazioni sociali, oltre ad essere carica di un'eredità culturale - per lo più familiare - ed emotiva.

Per Håkan, la caccia ha costituito una parte integrante della propria vita sin dall'infanzia:

«[...] I started as a little kid, I [would] take a play-gun and go with the dogs and 'hunt'. I start with my father for moose hunting, I was almost 3 the first time. So after that I followed [my father] every September and October for moose hunting» (intervista Håkan, 11/10/'21 min 1:38).

A 15 anni riceve dal padre il primo fucile, un Beretta, che custodisce ancora con immensa cura. A 18 comincia ad andare a caccia in autonomia,

«and when I was 20-23, [it] was 1989, I started pro-hunting, so I hunt for money. I work for another one [job], from night time: start at 3 o'clock, go home at 10:00, and hunting after that. At 20 years» (ibid.:min 6).

Sulle orme del padre e guidato da una forte passione per gli animali, egli decide di intraprendere gli studi di veterinaria, con specializzazione per diventare guardia forestale. In seguito, Håkan ha incluso naturalmente la caccia nel suo attuale stile di vita. Ancora oggi egli va a caccia d'alce nei territori di famiglia, nella contea di Jämtland (a sud del Västerbotten), con il padre e l'associazione di cacciatori con cui egli collabora: la caccia infatti, in questo contesto, non è un'attività individuale. Essa reitera una continuità generazionale - è un'attività interna alla famiglia - e di interconnessione sociale - è importante al sostentamento di una comunità di cacciatori e, di conseguenza, si definisce come pratica di collaborazione.

La caccia, poi, coinvolge nelle attività ad essa collegate anche Lotta e i diversi handlers che, come me, soggiornano con la famiglia nel periodo autunnale. Ogni anno, in seguito alle battute di caccia di settembre e ottobre, la famiglia ricava sia il cibo a consumo umano sia quello

necessario a sfamare il branco, in un riutilizzo ecologico di quelli che vengono comunemente considerati come *scarti* dell'animale.

Allo stesso tempo, l'opera di collezione dei resti animali tra i diversi gruppi di cacciatori movimentava reti di scambio e comunicazione tra individui e tra comunità: alcune volte è stato Richard - un amico di famiglia - a recapitarci le ossa e la carne che i cacciatori del suo gruppo non erano interessati a reclamare. Altre volte Håkan, o Lotta, ed io ci siamo recati in altri villaggi per racimolare materiali dalle diverse associazioni di cacciatori. Troppo spesso, infatti, chi va a caccia abbandona buona parte dell'animale abbattuto per mancanza di spazio o di mezzi per un corretto impiego di tutte le sue parti, necessitando dunque di nuove strategie per riutilizzare gli eccessi. Lotta e Håkan hanno deciso di re-impiegare creativamente questi materiali al fine di garantire, da un lato, un'alimentazione di qualità ai propri cani ad un costo ridotto, dall'altro lato collaborare ad una sensibilizzazione e minimizzazione dello spreco di risorse utili.

Riprendendo le dinamiche della percezione dell'abitare espressa nel capitolo precedente, si potrebbe argomentare che la pratica della caccia così intesa - nell'utilizzo che ne fanno Håkan e Lotta - si inserisce in una prospettiva che vede gli esseri umani *feel their way through the world*: essi sono «[...] immersed from the start, like other creatures, in an active, practical and perceptual engagement with constituents of the dwelt-in-world» (Ingold, 2005:42). Tuttavia, questa forma di partecipazione all'ambiente si definisce ancora nei termini di un punto di vista *sul* mondo (Øian, 2013), in cui permane una differenza concettuale tra l'animale umano e l'animale non umano.

Una prima ambiguità del dialogo interspecifico all'interno dell'attività venatoria, dunque, è espressa dalla filosofa Elizabeth Anderson (2005), la quale riflette sulla dimensione del *rispetto* come elemento fondamentale all'attribuzione di significati ai modi particolari con cui gli esseri umani interagiscono con i non-umani. Ciò non significa che il non-umano non ha valore se non in relazione all'umano, quanto piuttosto il tipo di relazione che si instaura tra le parti dipende da - e riflette - l'interesse che la componente umana attribuisce a quella animale.

In tal senso, per quanto le pratiche di ecologizzazione adottate dalla famiglia possano essere lette come forma di rispetto per l'animale cacciato così definita, esse mancano ancora di quell'apertura empatica nei confronti del non-umano che lo slegherebbe da una presupposta posizione di inferiorità. Esso, infatti, assume tuttora valore non in base ai propri attributi o

qualità, ma in relazione ad una dimensione sociale con specifiche implicazioni culturali²⁵. È ancora iscritto in una sfera dell'*utile*.

Al fine di riconoscere la personalità propria all'animale selvatico, è necessario dare spazio all'espressione della sua capacità di agency, la quale entra in gioco non solo nel caso di specie co-evolutesi in senso stretto con gli esseri umani (come il cane), ma è caratteristica particolare di tutte le specie animali che hanno dovuto riformulare creativamente le proprie pratiche in relazione l'una all'altra, e in seguito ad attività come la caccia, la pesca o l'allevamento.

5. Narrazioni del non-umano

Tra la molteplicità di animali interessati dall'attività venatoria in Scandinavia, una rilevanza particolare è ricoperta dall'alce (*Alces alces*). Elemento fondamentale dell'ecosistema, l'alce costituisce la principale risorsa di sostentamento di predatori come il lupo o l'orso, oltre ad animali necrofagi, tra cui la volpe rossa - diffusissima nelle foreste svedesi - e il corvo. In aggiunta all'intrinseco valore ecosistemico, poi, l'alce è stata utilizzata per secoli dall'uomo al fine di ricavare cibo, vestiti e utensili, necessari alla sopravvivenza dei popoli nativi e dei primi coloni di questi luoghi (Timmermann e Rodgers, 2005). La pelle dell'animale era anche usata in funzione del pagamento delle tasse nel XIV secolo (Svanberg in Brandin, 2009).

La popolazione dell'alce nelle regioni scandinave si è considerevolmente espansa durante la seconda metà del XX secolo, a causa della virtuale mancanza di predatori naturali - i lupi, soprattutto, erano estinti in Svezia fino almeno al 1980 - e dell'incremento di habitat favorevoli alla sua proliferazione grazie, anche alle pratiche di silvicoltura industriale (ibid.).

Al fine di comprendere le implicazioni della capacità performativa non-umana, possiamo dunque considerare un particolare esempio dell'interazione tra l'essere umano e l'alce. Durante una delle numerose chiacchierate in compagnia di Håkan, egli mi racconta come:

²⁵ Un esempio di una diversa interpretazione dell'animale non-umano proviene dai popoli cacciatori, i quali considerano gli animali cacciati come loro pari (Lot-Falck, 1961; Ingold, 2000). Per queste popolazioni la caccia è un insieme complesso di domini materiali e spirituali. È un problema vitale che chiama in causa grande gravità e concentrazione, e le cui sfumature di significato vanno perdendosi in un'attività intesa come puramente tecnica o adrenalinica.

«[...] in the winter time when we pack snow on this one [the trails for the dogs] and it has come lots of snow you see no moose tracks, nothing. You go and come back and the moose has start walking over when you have pressed [the snow]. It's more easy for them when walking on the packed trails» (intervista Håkan, 3/10/'21:min 45).

Come visto alla luce delle considerazioni nei capitoli precedenti, gli animali non-umani sono *subjective beings* (Irvine, 2004) dotati di una personalità - un'agency - attraverso cui interagiscono e, in certa misura, determinano il comportamento e la percezione umana, collaborando alla definizione della *realtà ambiente*. Così, l'alce si è abituata ed ha imparato a riconoscere il suono degli strumenti moderni - atv, motoslitte - di cui si servono gli abitanti del luogo, interpretandone il significato e assumendo, di conseguenza, nuovi atteggiamenti. Allo stesso modo, i membri della comunità umana formuleranno nuove strategie in base a tali cambiamenti.

Questo reciproco riposizionamento non-umano ed umano trova espressione nella nozione di *contratto sociale*²⁶ elaborata all'interno degli studi di Kristin Armstrong Oma (2010) e John Knight (2005). La definizione di tale patto sociale nasce come superamento della più classica distinzione fiducia/dominazione proposta da Ingold (2000).

Nel suo articolo *From trust to domination*, l'antropologo affronta il variare delle percezioni della relazione essere umano-animale in diversi contesti storici, sostenendo come i popoli di cacciatori-raccoglitori condividessero una prospettiva della natura basata sul fondamentale principio di fiducia tra cacciatore e preda, nel presupposto che gli animali rinunciassero alla propria autonomia e, conseguentemente, gli esseri umani si assumessero una responsabilità nei loro confronti. Questa relazione si pone, secondo Ingold, in contrasto a molte forme di pastorizia, caratterizzate da una dimensione di controllo, in buona parte nelle mani del pastore. Tuttavia, una simile interpretazione della relazione cacciatore-preda è incompatibile agli occhi della modernità (Dahl, 1989), e necessita quindi di essere riformulata. In tal senso, interpretare la relazione tra animale umano e animale non-umano nei termini del contratto sociale implicherebbe, secondo Armstrong Oma, la possibilità di discutere prospettive precedentemente separate a causa di letture esclusivamente *naturali* o *culturali* del problema.

²⁶ Dal *Leviathan* di Hobbes (1985), il contratto sociale nasce dove la spinta dell'instabilità e dell'insicurezza persuadono le persone a negoziare la propria libertà ed autonomia (la forma di vita che costituirebbe lo *stato di natura*) in cambio della protezione da parte di un *sovrano*, che si configura in una *fiducia artificiale*. Esso è alla base dell'istituzione della società (Weil, in Armstrong Oma, 2010).

Ora, il valore assunto da uno stesso animale può essere considerato contemporaneamente all'interno di strategie economiche - come risorsa materiale - e di istituzioni cosmologiche - come veicolo simbolico: in quanto parti del patto, questi non-umani assumono una varietà di ruoli, i loro significati non sono più isolati in categorie individuali (valore calorico o ricreativo) ma partecipano simultaneamente a diverse arene sociali ed identitarie.

In secondo luogo, ogni patto sociale è particolare, con delle proprie ramificazioni che sono sempre specifiche ad un contesto storico-culturale. Per tale ragione, esso è anche negoziabile. Ad esempio, la realtà odierna del rapporto cacciatore-preda non corrisponderà a quella di un simile rapporto esistito in passato.

Infine, l'idea questo accordo riconosce non solo la densa stratificazione del rapporto esseri umani-animali, ma oltrepassa anche una comunicazione a senso unico: «animals are agents by way of their ability to act upon the world as living, sentient beings» (Armstrong Oma, 2010:179).

In questa prospettiva, le variazioni nei comportamenti delle comunità umane e delle alci che abitano e agiscono nello stesso territorio implicano la necessità di riconsiderare le dimensioni politiche ed economiche delle interazioni tra i diversi attori, con particolare attenzione alle conseguenze sul piano ecologico ed ontologico (Westman et al., 2020).

Similmente, è interessante anche l'osservazione proposta da Clinton Westman et al. (2020), nel contesto di variazioni fisiche nell'animale - come la malattia - le quali hanno un impatto diretto sulla possibilità di un mantenimento della relazione con l'essere umano. Un caso simile potrebbe essere riconosciuto nella contaminazione da cesio 137 che, in seguito al *fallout* causato dal disastro nucleare di Chernobyl nel 1986, si depositò su gran parte dei territori settentrionali della penisola Scandinava e, conseguentemente, venne assorbito dalla flora e fauna locali (Nelin, 1994; Palo et al., 2003; Ligi, 2016). Questo evento provocò una frattura nella relazione tra comunità umana e comunità animale: la contaminazione di un cibo, come la carne d'alce, così diffuso e vitale nelle pratiche delle comunità del territorio introdusse paura e sfiducia all'interno di una delle sfere più intime e importanti nella quotidianità della relazione tra i corpi umani e l'ambiente circostante, ovvero la dimensione dell'esperienza sensoriale²⁷ (ibid.).

²⁷ Interessante in questo contesto è anche il caso della contaminazione da cesio delle mandrie di renne dei lapponi, dove il problema più profondo riguardò l'invisibilità del materiale radioattivo: a differenza di altre forme di malattia, l'animale contaminato appare e si comporta come se fosse sano, di conseguenza vi fu un grave problema di comprensione, in quanto i pastori saami non capivano la necessità di abbattere gli animali contaminati poiché non apparivano malati. L'antropologo norvegese Georg Henriksen, nel documentario del 1987 *Il nemico invisibile*, denuncia proprio il problema dell'invisibilità di tipo cognitivo: i saami sono una comunità il cui stile

All'interno del contesto sopra delineato, assume particolare rilevanza la nozione di *intra-action*: «how humans and animals are engaged in mutual decision-making, a co-creation of behaviour, termed a mutual becoming» (Birke et al., in Armstrong Oma, 2010:179). A loro volta, i *mutual becomings* si configurano come processi discorsivi che prendono atto a partire dagli incontri interspecifici propri delle zone di contatto, dove esseri umani e animali trasformano e adattano le proprie pratiche in relazione gli uni agli altri.

Tale processo interessa tutte le personalità animali, domestiche e non, le quali hanno la capacità di influenzare il comportamento umano: persino i topi da laboratorio - normalmente percepiti strettamente in quanto flusso di dati per la ricerca scientifica - sono agenti interni al processo nella misura in cui essi sono *embedded* nel sistema-industria, e gli esseri umani agiscono secondo i bisogni biologici e sociali dell'animale (Birke et al., 2004, in Armstrong Oma, 2010).

In virtù di tale posizionamento, è ora necessario prendere in esame le specifiche arene di interazione - economiche, politiche ed etiche - all'interno delle quali vi è la possibilità di reinstaurare un discorso tra la comunità umana e quella animale, nello specifico contesto delle percezioni che circondano la pratica della caccia sul territorio svedese.

6. Costruzione dell'immaginario: le percezioni del *selvaggio*

Negli ultimi decenni, si è assistito ad un notevole incremento nell'utilizzo di termini quali *natura* o *selvaggio* all'interno del marketing turistico, in particolare rispetto a località come Kittelfjäll, dipinte come luoghi remoti in cui sfuggire alla modernità urbana e immergersi in una natura - presumibilmente - incontaminata²⁸.

Poiché, tuttavia, il concetto di natura (intesa come *wilderness*) risulta generalmente ambiguo, vi è sempre il bisogno di enfatizzare un qualche aspetto dell'ambiente che renda plausibile una caratterizzazione, in questo senso, dei paesaggi naturali: spesso tale ruolo è assunto dagli animali (Øian, 2013).

La grande presenza di alci, pernici (*ripa*) e galli cedroni (*tjäder*) nelle foreste circostanti Kittelfjäll, l'abbondanza di pesci che abitano gli innumerevoli corsi e bacini d'acqua della

cognitivo privilegia la sfera sensoriale della corporeità, di conseguenza l'invisibilità del cesio equivale all'impossibilità del dialogo con l'ambiente in quanto il dato sensoriale non è mai solo biologico, ma ricostruisce delle categorie culturali (vedi anche Ligi, 2016).

²⁸ Il sito web del villaggio di Kittelfjäll recita «Cambia la tua vita quotidiana con la vita naturale e lo stile di vita dei villaggi di montagna. Nella vita del villaggio su piccola scala, incontri gli abitanti del villaggio, altri visitatori e forse anche un nuovo lato di te stesso» (<https://Kittelfjäll.com/>).

regione, e la possibilità di imbattersi nelle orme lasciate da predatori come orsi e linci, sono tutti fattori che contribuiscono notevolmente all'immagine della wilderness.

L'applicazione del termine *selvaggio* al fenomeno turistico, poi, ha favorito la nascita di studi sul turismo naturalistico, sulle attività ricreative all'aperto (nella natura) o, ancora, sul consumo e sulla sostenibilità di questo genere di fenomeno turistico (Brandin, 2009). All'interno di tale contesto, particolare popolarità ha acquisito il turismo faunistico nelle sue varie declinazioni - caccia, parchi regionali, safari ecc.

Tuttavia, sulla base della precedente analisi del concetto di wilderness (cfr. capitolo 1), vediamo ora che non è possibile definire esattamente un dominio del selvaggio. Come afferma Elisabeth Brandin nel suo articolo *Versions of 'wild'*:

«Whether or not an animal is 'wild' is a question of place» (Brandin, 2009:414).

Il panorama della produzione di un immaginario turistico - e, in certa misura, anche governativo - si appropria di una visione antropocentrica secondo cui il selvaggio è disabitato, lontano e sconosciuto e, per definizione, opposto al domestico. Ad un'analisi più attenta, però, si scoprirà che l'animale cosiddetto selvatico è capace di attraversare gli spazi urbani addomesticati e, viceversa, l'animale domestico - come un gregge di pecore o, anche, una mandria di renne - può muoversi all'interno dei paesaggi della wilderness.

Guidando per le strade del Västerbotten, le quali tagliano attraverso le fitte foreste di conifere, in molte occasioni ho incontrato delle alci ai margini della strada, o una mandria di renne che attraversava la via sterrata per raggiungere l'altra sponda della foresta.

Grande rilevanza in tale contesto, assumono anche i diversi valori che vengono attribuiti all'animale. L'alce, più di altri animali, ha assunto una posizione curiosa e particolare nel contesto svedese: posta in una sorta di limbo, essa non è propriamente selvatica, nè esattamente domestica. Da un lato, questo cervide è parte della mandria di *skogsrå* - o *huldra* - una creatura femminile (fata) della foresta (Åkerberg, 2005). Questa entità è detta controllare le piante e gli animali, ed è capace di portare buona o cattiva sorte agli individui che abitano e cacciano nei boschi in cui risiede. Dall'altro lato, ad una riluttanza, da parte del governo e dell'industria, a lasciare che l'animale si autogestisca all'interno del panorama politico di definizione dei territori e delle risorse, si accompagna, secondo i cacciatori, l'importanza di non addomesticare troppo l'alce - in diretta opposizione alla marchiatura della renna Saami (ibid.). Così, l'alce può assumere una varietà di denominazioni del *selvaggio*, definite in relazione ai contesti spaziali in cui avviene l'incontro tra due soggettività - alce-essere umano.

Lo studio di Elisabeth Brandin (2009), ad esempio, propone un'interessante panoramica delle connotazioni del selvaggio prodotte dall'alce in tre diversi contesti del turismo faunistico svedese, i quali si configurano in differenti pratiche performative dell'incontro con l'*altro*. La studiosa illustra, infatti, come all'interno di localizzazioni spaziali diverse (lo zoo, il safari, la riserva), l'alce viene esperita, rispettivamente, in quanto *exotic stranger*, *admired acquaintance*, *close personal friend*. Tali interpretazioni dipendono dalla tipologia di incontro corporeo e sensoriale tra alce ed essere umano.

Secondo l'autrice, lo zoo, il safari e la riserva sono tutti luoghi con la potenzialità di facilitare il dialogo interspecifico, soddisfacendo la curiosità umana di immergersi figurativamente nell'habitat dell'animale e, dove possibile, anche toccarlo con mano, sempre, però, in base ai limiti fisici che formano questi spazi: ringhiere, reti, cancelli, mezzi di trasporto separano fisicamente esseri umani e animali (Brandin, 2009).

Tuttavia, è importante ricordare che l'animale - in questo caso l'alce - non è un oggetto passivo dell'incontro, ma esso stesso collabora alla produzione di interpretazioni creative della wilderness:

«[...] the way it keeps its distance or defends its calves in the forest, the way it does 'nothing much' in a contemporary zoo and finally, the way it becomes a working performer in the context of the moose park» (Brandin, 2009:424).

L'aumento, dall'inizio del XX secolo, della presenza dell'alce in questi contesti e, conseguentemente, di individualità non-umane che producono nuove interpretazioni dell'animalità, alimenta la costruzione di nuove *geografie ibride*. In esse i limiti ontologici occidentali delle categorie animali-natura ed esseri umani-cultura sono sempre più sfumati e labili (Franklin, 1999; Whatmore, 2002; Brandin, 2009).

Similmente, all'interno del panorama delle attività di caccia che caratterizzano Kittelfjäll, le nuove categorie di animalità - nella prospettiva proposta da Brandin - investono pienamente anche le pratiche di relazione con il paesaggio da parte della comunità umana. A questa varietà di significati, infatti, corrispondono le sfumature di valore nella relazione tra i cacciatori locali di villaggi come Kittelfjäll e gli appassionati di caccia esterni alla comunità locale, siano essi turisti o connazionali provenienti da altre zone. Entrambi gli attori sono accomunati dallo svolgimento della stessa pratica, però, se per i primi essa è innanzitutto veicolo di valori culturali e sociali, per i secondi, maggior valore è attribuito al divertimento, all'immersione

nella natura come incontro *esotico* con l'alterità non-umana, o ad un investimento o riscontro economico.

Tale ambivalenza, poi, può provocare conflitti all'interno della comunità. Come osserva Høgne Øian (2013), ad esempio, nel caso di un villaggio rurale norvegese, la comunità locale lamenta la mancanza di rispetto nei confronti degli animali e delle tradizioni del luogo da parte di pescatori provenienti dai contesti urbani del Paese, i quali «engage with the fish and nature as if they were resources for amusement» (Øian, 2013:180).

7. Tra trofei ed esperienze corporee

Negli ultimi anni, tra i vecchi insediamenti rurali che costellano il territorio interno del Västerbotten, le pratiche circondanti la caccia sono state gradualmente agglomerate alla commercializzazione di uno stile di vita basato su attività svolte nella natura. Inoltre, l'immaginario tradizionale costruitosi attorno alle comunità di cacciatori locali sta attraversando interessanti e profondi cambiamenti a seguito dell'espansione demografica che vede nuovi gruppi di cacciatori, provenienti dalle zone urbane del Paese, entrare a far parte di questa complessa arena (A. Cederholm e Sjöholm, 2021). A causa di ciò, le motivazioni che attribuivano un determinato valore a queste azioni sono state alterate, e i significati originari hanno perso rilevanza.

L'emergere di una nuova categoria di attori (i turisti di caccia/pesca) ha infatti contribuito ad accelerare tali cambiamenti: contrariamente al tradizionale uso fine al sostentamento, secondo la moralità *of filling the freezer* (Øian, 2013) - di cui si fanno portavoce anche Håkan e il suo gruppo di cacciatori - la caccia e la pesca come pratiche ludico-sportive non prevedono necessariamente il consumo dell'animale. È *l'esperienza* dell'andare a caccia a rivestire, ora, importanza maggiore, permettendo a chi vi prende parte di sfuggire ai mondani paesaggi - spesso urbani - della propria quotidianità (Carvalho Reis, 2009; Øian, 2013).

Nondimeno, è importante ricordare l'importanza di non generalizzare tali considerazioni: non tutti i cacciatori locali si relazionano all'ambiente allo stesso modo, così come non tutti i turisti lo semplificano nei termini di un'oggettivizzazione dei suoi componenti. L'esperienza della caccia implica piuttosto una relazione tra l'individuo (il cacciatore) e la molteplicità degli elementi dell'ambiente, «like the aesthetics of nature, social relations, a moral responsibility towards tradition and community and so on» (Øian, 2013:183).

Quello che risulta evidente all'interno di questo panorama, dunque, sono i diversi approcci all'interazione con gli animali e il paesaggio. Da un lato, viene chiamata in causa l'importanza di una caccia responsabile, in termini ecologici ed ecosistemici, dall'altro, si presenta il rischio posto da una pratica edonistica.

Per meglio comprendere le implicazioni di queste differenti posizioni, prendiamo in esame due elementi che, più di altri, caratterizzano l'attuale panorama del turismo di caccia svedese, ovvero la ricerca del *trofeo* e l'*esperienza incorporata* della natura. Le due prospettive riflettono un diverso posizionamento all'interno del discorso morale sulla caccia, tuttavia entrambe sono strettamente intrecciate alla più ampia dinamica dell'interazione tra relazioni personali ed istituzionalizzate, relative all'interpretazione del non-umano (A. Cederholm e Sjöholm, 2021).

La caccia per il trofeo - solitamente un animale con particolari caratteristiche, come un maschio d'alce con un palco particolarmente imponente - è spesso identificata con la tipologia del turismo di caccia, diffusa a livello internazionale. Insieme alla caccia intesa come pratica ludico-sportiva, la ricerca del premio è inoltre associata all'ostentazione di ricchezza e di ricerca di una soddisfazione, o piacere, materiale. Essa si configura come relazione di potere asimmetrica tra cacciatore e animale cacciato - a volte con connotazioni coloniali - riassunta in una visione della natura come oggetto dotato di un valore che, a sua volta, risponde a leggi di mercato (Mkono, Cohen, in A. Cederholm e Sjöholm, 2021).

Questa è una valutazione dell'ambiente e dell'animale problematica: attraverso la trasformazione di preoccupazioni morali - come la tutela di fauna e flora in relazione alle pratiche turistiche - nei termini di beni fruibili all'interno di uno scambio di tipo economico, tale interpretazione dà spazio all'emergere di quesiti di ambiguità etico-filosofica²⁹, necessitando dunque di una legittimazione in quanto *prodotti* (Beckert & Aspers, 2011, in *ibid.*).

Secondo una simile prospettiva, Erik Cohen (2014) ragiona sul paradosso della volontà di sacralizzare della pratica venatoria, da parte dei cacciatori, nei termini di un'idea di *fair chase* all'interno del contesto sportivo. Tuttavia, questa ritualizzazione dell'uccisione è, secondo l'autore, compromessa dal processo di mercificazione: esso pone sotto i riflettori l'*oggetto* trofeo e non l'esperienza relazionale della caccia.

²⁹ È ciò che Marion Fourcade (2011) definisce *peculiar goods*, ovvero «commodities that may evoke moral doubt or ambiguity when they are for sale, such as human body parts, acts of solidarity, or wildlife» (A. Cederholm e Sjöholm, 2021:4).

Un ulteriore spunto di riflessione è offerto, nuovamente, da Øian (2013). Egli, ragionando sulle complicità di un turismo di caccia nel contesto rurale norvegese, si sofferma sulla percezione dei locali, i quali riconoscono nella caccia non solo l'adempimento di un dovere nei confronti della famiglia e della comunità umana d'appartenenza - il sostentamento basato su di legami di scambio e reciprocità tra le diverse famiglie - ma anche nei confronti dell'ambiente stesso, che deve essere salvaguardato da una caccia troppo intensa. Il timore, in generale, è che l'afflusso del turismo faunistico promuova una desensibilizzazione rispetto agli attributi sociali e culturali del paesaggio locale:

«In general, visiting anglers and hunters are felt to be at odds with these kinds of commitments, as they are perceived to be detached from local history and the current sociality of everyday life» (Øian, 2013:182).

Una preoccupazione simile è rivolta ai cacciatori esteri che visitano Kittelfjäll, i quali sono percepiti come particolarmente disinteressati non solo dagli animali cacciati, ma anche da quelli impiegati dai cacciatori stessi. Spesso, infatti, al termine della stagione di caccia, si verifica un drastico incremento di cani randagi intorno al villaggio. Questi, sono molto spesso cani noleggiati dai cacciatori che vengono in visita in questi luoghi e non vi è quindi modo di stabilire un'adeguata connessione e apertura intersoggettiva tra il cacciatore e il cane, suo compagno di lavoro. Di conseguenza, è tipica un'incapacità comunicativa tra le parti, a cui non si può porre rimedio semplicemente attraverso la tecnologia: nonostante vengano utilizzati dispositivi di tracking applicati ai collari dei cani, se questi si smarriscono o si allontanano troppo dal cacciatore e il tracker non ha più ricezione vengono spesso abbandonati sul luogo. I cani lasciati liberi, poi, devono essere recuperati da un accalappiacani, oppure finiscono per essere accidentalmente uccisi da altri animali, cacciatori della zona, o ancora dai pastori di renne poiché diventano un potenziale pericolo per il pascolo delle renne.

Tale senso di distacco non caratterizza solo la relazione tra il cacciatore straniero e il cane da caccia o, più in generale, con l'animale cacciato, ma è radicato nella relazione stessa con il paesaggio: al contrario del cacciatore locale, il turista, per quanto versato nelle tecniche di caccia, mancherà sempre - almeno all'inizio - di una conoscenza intima del territorio, che può derivare solamente dalla sua esperienza diretta e che spesso è anche veicolo di simboli identitari. Inoltre, il visitatore non prenderà parte alle attività della comunità o gruppo di cacciatori su cui, come osservato in precedenza, si costruiscono i legami sociali.

All'interno di questa esperienza di incorporazione sociale della caccia, poi, rilevante è la cura della carne (Øian, 2013; A. Cederholm e Sjöholm, 2021). Ancora oggi, in Svezia, la carne d'alce è particolarmente apprezzata e, poiché la caccia a questo animale viene effettuata da gruppi più o meno numerosi di cacciatori, essa viene divisa tra tutti i partecipanti secondo determinate regole.

Il gruppo di caccia di Håkan, ad esempio, è composto da 14 elementi. Dopo una proficua battuta di caccia, coloro che vi hanno preso parte (non necessariamente tutto il gruppo) si ritrovano assieme per procedere a scuoiare l'animale. In seguito, questo verrà suddiviso in quantità uguali in diverse bacinelle (una per cacciatore). Inoltre, a rotazione, le parti migliori - come il filetto, un taglio particolare e presente solo in quantità limitata all'interno di uno stesso animale - vengono distribuite al cacciatore che l'anno prima non le aveva ricevute. Colui che le ha ottenute in precedenza, invece, dovrà attendere il suo prossimo turno.

Originariamente, quando le fonti di sostentamento erano limitate, la suddivisione e condivisione della carne svolgeva una funzione economica fondamentale. Oggi, a tale comportamento si aggiunge una funzione simbolica: sottolineare l'importanza di prendersi cura dell'animale cacciato è un modo per contribuire alla responsabilizzazione della caccia, sia nella quotidianità e nella dimensione morale, sia all'interno del contesto economico-turistico.

Tuttavia, al turista o al visitatore, il processo del taglio e preparazione della carne è presentato nella forma ricercata del cibo gourmet e non come parte integrante dell'esperienza della caccia (A. Cederholm e Sjöholm, 2021). All'interno dell'industria turistica che organizza escursioni per i cacciatori, la cura della carne è riservata allo stabilimento di riferimento:

«[the] business has many visitors who just come for the hotel and restaurant, and 'from forest to table' is used as a marketing slogan» (A. Cederholm e Sjöholm, 2021:9).

Il contesto del turismo venatorio svedese, dunque, è strettamente intrecciato alle dinamiche delle comunità locali che vivono, in parte, di questo fenomeno. Al suo interno, l'animale viene interpretato da un lato come un bene materiale (il trofeo) con un valore economico o di prestigio sociale, mentre dall'altro esso evoca un valore esperienziale intangibile di condivisione e responsabilità morale. I confini che delimitano le sfere di influenza di queste diverse interpretazioni sono però sfumati: essi vengono costantemente disegnati,

rinforzati, negoziati e ri-disegnati all'interno di norme morali e culturali, secondo una prospettiva di *relational work*³⁰ (Zelizer in A. Cederholm e Sjöholm, 2021).

I diversi individui - umani e non - stabiliscono tra loro una molteplicità di legami sociali, alimentati da pratiche quotidiane con determinati valori simbolici, e sostenute, a loro volta, da interazioni comunitarie (anche transazioni economiche). Tuttavia, il sottotesto di tali legami è sempre soggetto ad una negoziazione di significato legata agli elementi costitutivi dei legami stessi.

Così, ad esempio, per Håkan e il suo gruppo di cacciatori, primaria importanza è assunta dall'azione di cura dell'animale cacciato, sia in termini utilitaristici che morali. Ciononostante, succede spesso che qualche cacciatore reclami il palco di un'alce a simboleggiare la propria maestria o il ricordo di una battuta di caccia particolarmente avvincente. Håkan stesso ha diversi trofei appesi al di sopra della porta del garage.

Attraverso le diverse performance che definiscono il fenomeno della caccia in Svezia, vediamo quindi emergere molteplici sfere di valore che si intrecciano e si sovrappongono le une alle altre. Indubbiamente, alcune pratiche di caccia offrono, dal punto di vista del cacciatore, una modalità attraverso cui relazionarsi intimamente con l'animale cacciato, sulla base di un'etica del rispetto. Inoltre, il valore - alternativamente simbolico o economico - dell'animale si intreccia strettamente ad aspetti sociali e culturali caratterizzanti i diversi gruppi di cacciatori locali ed internazionali.

Allo stesso tempo, la posizione ambigua di tali pratiche si apre ad ulteriori discussioni: le due differenti forme di scambio sociale ed economico sopra illustrate - la ricerca del trofeo e la caccia come esperienza incorporata della natura - insieme alla tensione creatasi intorno alla questione della strumentalizzazione dell'animale, hanno sollecitato la necessità di porre sotto i riflettori le dinamiche legate alla regolamentazione dell'attività venatoria, ai diritti animali e a questioni di sostenibilità.

Le espressioni del fenomeno della caccia, come performance fondamentali all'interno della narrazione dell'esperienza, generano stimolanti discussioni che possono contribuire ad una migliore comprensione della relazione con il non-umano, in particolare all'interno del più

³⁰ Concetto utilizzato da Viviana Zelizer, nel suo libro *The Purchase of Intimacy* (2005), al fine di illustrare i modi in cui le persone negoziano l'incontro tra la sfera delle relazioni intime e quella delle relazioni economiche. Queste non sono considerate dimensioni separate, con proprie logiche operative, ma sono concepite dall'autrice come *connected lives*, a suggerire che i due ambiti di relazione - intimo ed economico - sono costantemente connessi e coesistono nello stesso momento.

ampio contesto dell'amministrazione statale svedese e delle questioni etiche e politiche chiamate in causa dalle pratiche circondanti la caccia.

8. Narrazioni politiche

Oltre alla caccia all'alce, Kittelfjäll è particolarmente apprezzata nel panorama venatorio per la caccia agli uccelli, in particolare al gallo cedrone (*tjäder*) e al gallo forcello (*orre*) nel tardo periodo estivo e autunnale, e alla pernice bianca (*fjällripa*) in inverno.

Quando Håkan si trasferì nel villaggio, circa 11 anni prima, i boschi del luogo pullulavano di questi animali, «but [since] a couple years [you can] walk and walk and walk... you can walk 30 km in this way or this way: you see nothing» (da intervista con Håkan, 09/10/'21:min 0:50). A monte di questo svuotamento delle foreste vi è, da un lato, il sempre più popolare turismo venatorio, dall'altro, la regolamentazione delle stagioni di caccia, che non sempre tiene conto dei cambiamenti nei cicli di vita degli animali cacciati.

Il gallo cedrone, ad esempio, è un uccello stazionario ampiamente distribuito sulla totalità della penisola scandinava e il suo habitat è, tipicamente, la foresta di conifere. I suoi pulcini nascono nei tardi mesi estivi ed impiegano tra i due e i tre mesi a sviluppare completamente il proprio piumaggio: al cominciare del primo periodo previsto per la stagione di caccia - con partenza il 25 agosto - essi non sono ancora in grado di volare e li si può invece osservare rincorrere la madre nella boscaglia. Risulta quindi evidente come di fronte al cacciatore, spesso munito di cani da caccia, questi uccelli sono estremamente vulnerabili e, conseguentemente, il loro numero è in costante decrescita - sebbene la popolazione distribuita nel Paese sia molto numerosa. Håkan, poi, racconta come, paradossalmente,

«[the government] don't give shit of the birds [tjäder]. But the crow and the other bird we have are really controlled [for] when you can hunt them. And the pigeons, before, you can have the start [of the hunting season] 1st july. But 10 years ago the law said it starts 1st september. And we have lots of pigeons: you see thousands and thousands of these ones, and you cannot hunt them. But you can hunt the other birds in the mountains that cannot fly». (ibid.:min 1).

Le preoccupazioni espresse da Håkan sono condivise da molti gruppi di cacciatori locali, i quali risentono di una politica amministrativa da parte del governo che, nella loro prospettiva, non tiene conto di importanti fattori ecologici e socio-culturali.

Le prime legislazioni riguardanti il regolamento dell'attività venatoria in Svezia risalgono ai secoli XIII e XIV (Brandin, 2009). Intorno al XIX secolo, nel mondo occidentale si assistè ad una crescente preoccupazione, da parte dell'opinione pubblica, rispetto al potenziale rischio posto da questa pratica per la conservazione delle specie animali: negli USA nascono il *wise-use movement* e il *wildlife preservation movement*, grazie alle figure di Gifford Pinchot e John Muir (Ericsson, 2003), con l'obiettivo di regolare l'utilizzo di risorse naturali da parte dell'uomo.

Le politiche formulate da Pinchot e Muir investirono pienamente anche i provvedimenti intrapresi dallo stato svedese, il quale cominciava a riconoscere la necessità di una regolamentazione dell'attività umana nell'ambiente. Così, in uno sforzo per la salvaguardia dell'alce - quasi estinta a inizio '800 a causa di una caccia eccessiva dovuta, in parte, al progresso tecnologico delle armi - la Svezia impose un bando decennale alla caccia a questo animale.

In seguito, negli anni '70 del Novecento, ci si è cominciati ad interrogare sulle motivazioni alla base di un'azione di controllo su paesaggio attraverso la gestione della fauna selvatica e dell'accessibilità alle risorse naturali, sulle ragioni del pubblico generale alla base di un uso consumistico o meno di questi elementi e sui valori su cui fondare tale opera manageriale. Questi furono poi declinati nella componente della *human dimension* (HD)³¹, nel contesto della *moose/human interface* (MHI) (Hendee e Potter, in Ericsson, 2003). In tal senso, i successivi provvedimenti nei confronti della gestione faunistica furono formulati secondo interpretazioni di categorie di valore umane: l'idea di *wildlife management* è essa stessa una fabbricazione umana.

All'interno di questa visione gestionale della natura, l'animale è interpretato quasi esclusivamente nei termini di risorsa fruibile oppure di agente infestante da contenere.

La regione della Fennoscandia costituisce uno degli habitat più favorevoli alla sopravvivenza dell'alce e, insieme all'isola di Terranova in Canada, presenta la più alta densità di popolazione registrata per questo cervide (Timmermann e Rodgers, 2005). A causa della sua diffusione, l'alce ha inevitabilmente avuto un forte impatto sulle popolazioni che abitano i suoi stessi

³¹ Con *human dimension* si intendono i modi in cui l'individuo conferisce valore all'animale, come vuole che questo sia gestito e come una comunità può essere influenzata - o sia capace di influenzare - le decisioni amministrative nel controllo dell'animale (Ericsson, 2003).

territori, portando, soprattutto in prossimità dei sempre più numerosi centri urbani e suburbani, a conflitti d'interesse tra l'animale e gli esseri umani.

Ciò avviene, ad esempio, nei terreni di proprietà di industrie dedicate alla produzione di legname: queste compagnie vogliono minimizzare il numero di alci presenti nel proprio terreno di coltivazione al fine di ridurre i danni dovuti alle abitudini etologiche dell'alce, la quale si ciba dei germogli di pini e betulle. Di conseguenza, queste tenute vengono rese disponibili ad agenzie che organizzano escursioni ricreative per cacciatori, i quali desiderano massimizzare il proprio ricavo - il più possibile vicino al limite annuo per una caccia sostenibile³² (ibid.). Durante un'intervista riguardante le pratiche della caccia Håkan racconta:

«It's almost 40% less moose now than 2 years ago. [...] We had these big companies that own a lot of forest and in the winter time the moose eat the bjork, and it is not good [for the industry]. So they want kill everyone» (intervista Håkan, 9/10/'21 min 7).

Questa pratica ha certamente interessanti risvolti agli occhi dei cacciatori, soprattutto locali, i quali spesso si sentono incaricati della gestione dell'ambiente in cui abitano. Vi è una declinazione del senso di responsabilità morale nei confronti del paesaggio, utile sia a legittimare la pratica della caccia - anche se non effettuata a fine consumistico - di fronte ad un pubblico urbano sensibile, sia ad introdurre una nuova dinamica, il *linguaggio della cura* (Essen e Allen, 2021). Attraverso la retorica della cura, un numero sempre maggiore di cacciatori chiama in causa le sfere del sentimento, dello stabilirsi di relazioni interspecifiche, della compassione e del senso di moralità incorporata e contestuale allo svolgimento della pratica.

Allo stesso tempo, tuttavia, questi stessi cacciatori rispondono ad una *narrative of the calculable*, della quantità - materiale ed economica (A. Cederholm e Sjöholm, 2021). Il discorso dell'enfasi di un'esperienza olistica ed incorporata della caccia e la narrativa dell'ottenimento del trofeo esistono e si sviluppano parallelamente l'uno all'altro, creando zone d'ombra che i diversi attori - il singolo individuo, gli operatori dell'industria e del turismo e gli amministratori governativi - sono chiamati a navigare.

Un'ulteriore questione problematica è rappresentata dalla concentrazione, da parte dell'amministrazione governativa, sulla regolamentazione sistematica di una selezione di

³² La popolazione dell'alce svedese è di circa 400.000 individui. Ogni anno ne vengono cacciati circa 100.000 durante la stagione di caccia (dal primo lunedì di settembre nel nord e dal secondo lunedì di settembre nel sud, fino alla fine di gennaio) (<http://www.jagareforbundet.se>).

specie, che non dialoga efficacemente in relazione all'intero ecosistema (Fischer et al., 2013), ma risponde piuttosto ad una necessità di carattere politico.

Nella stessa intervista, Håkan aggiunge che:

«[...] For the government and this one [the forest industry], the moose is pest. But you see the wolf situation, and they protect them like hell. They have lots of these... weird things»
(Intervista Håkan, 9/10/'21:min 7)

Ciò che Håkan definisce qui *weird things* è riferito ad una divisione, a livello sia geografico che legale, del territorio svedese: la parte meridionale del Paese è stata definita politicamente come habitat del lupo, mentre esso è proibito nel nord. La linea di demarcazione di questi territori è identificata con la città di Sundsvall, nel Västernorrland. Allo stesso tempo, nonostante il lupo sia una specie reintrodotta nel paese verso la fine del XX secolo e la sua caccia sia dunque attentamente tutelata, qualora esso valicasse il confine legale del proprio habitat, potrà essere ucciso anche al di fuori della normale stagione di caccia.

Alla base di questa legislazione, vi è un fattore fondamentale del panorama socio-culturale svedese, ovvero la presenza dei pastori di renne saami. La regione settentrionale della Svezia corrisponde, infatti, ai terreni di pascolo delle renne: il lupo pone un considerevole pericolo per la mandria, soprattutto nel tardo periodo primaverile, quando i piccoli di renna sono ancora particolarmente vulnerabili ai predatori. Inoltre, l'esempio della caccia al lupo è interessante alla luce di questioni di carattere sociale più profonde:

«[W]olf hunting has become a symbol of cultural resistance among sections of the Swedish hunting community, related to wider societal issues such as the rural/urban divide and political alienation» (A. Cederholm e Sjöholm, 2021:3).

In Svezia, all'incirca metà del territorio è di proprietà dello stato e di grandi compagnie industriali. Nell'attuale panorama delle regolamentazioni e dei permessi rispetto all'attività di caccia sul territorio svedese, i diritti su tale pratica appartengono al proprietario del territorio in cui la battuta di caccia viene effettuata. Egli può, poi, affittare tale spazio ad un altro individuo o istituzione per periodi più o meno lunghi³³.

³³ *Handbook of Hunting in Europe* (<http://www.jagareforbundet.se>).

Tuttavia, una nuova proposta legislativa che prevede l'attribuzione dei diritti di caccia nei territori del nord ai pastori di renne sta destando molte preoccupazioni (*Svensk Jakt*, 2021:nr.11). La nuova estensione giuridica saami riguarderebbe le aree dello Jämtland - dove anche Håkan ha i propri territori e caccia con il suo gruppo - e la totalità della Lapponia svedese - le regioni del Västerbotten e del Norrbotten - corrispondenti alle zone in cui è consentito l'allevamento delle renne.

Un simile provvedimento da parte del governo è finalizzato alla tutela dei diritti dei pastori di renne e chiama in causa l'utilizzo di un sapere ecologico tradizionale (*traditional ecological knowledge* - TEK)³⁴ come base d'appoggio su cui formulare nuove politiche amministrative (Padilla e Kofinas, 2014). Ciononostante, l'eventuale entrata in vigore di questa proposta di legge rischierebbe di avere un impatto negativo su tutta l'attività di caccia che, secondo i provvedimenti odierni, deve poter essere fruibile in condizioni di parità da tutti coloro che vivono in Svezia. Inoltre, essa potrebbe potenzialmente incrinare non solo i rapporti interni alle comunità locali - in cui saami e svedesi condividono lo stesso ambiente - ma anche tra i pastori di renne e gli altri saami che vivono di attività diverse dalla pastorizia (caccia, pesca, artigianato ecc.). Essi, infatti, non sono riconosciuti passibili degli stessi diritti sul territorio che il governo vuole ora attribuire ai pastori di renne³⁵.

Queste preoccupazioni sono molto sentite in villaggi come Kittelfjäll, dove la pratica della caccia è pervasiva dello stile di vita della comunità mista saami-svedese, sia essa intesa più tradizionalmente come contribuente al sostentamento, oppure come possibilità ricreativa e incentivo per lo sviluppo di un'economia basata sul turismo venatorio.

Il significato sociale e culturale della caccia è dunque profondamente intrecciato alla quotidianità di queste comunità, tuttavia esso è frequentemente trascurato nella stipulazione di accordi istituzionali (Fischer et al., 2013). Similmente, nonostante i possibili vantaggi di una stretta regolamentazione delle pratiche di caccia sul piano ecologico e di preservazione della

³⁴ «A cumulative body of knowledge, practice, and belief, evolving by adaptive processes and handed down through generations by cultural transmission, about the relationship of living beings (including humans) with one another and with their environment» (Berkes in Padilla e Kofinas, 2014:1).

³⁵ Secondo la *Reindeer Pasture Law*, entrata in vigore nel 1928, il governo svedese ha limitato il diritto di proprietà e allevamento delle renne esclusivamente ai pastori e alle loro famiglie, costringendo gli altri membri dei vari villaggi saami (*sameby*) che vivevano di una commistione tra pastorizia e agricoltura ad abbandonare una delle due pratiche, creando così una chiara definizione legale tra i diversi gruppi. Tale distinzione è poi stata accentuata con il *Reindeer Husbandry Act (Rennäringslagen)* nel 1971, che sanzionava diritti esclusivi dei pastori di renne, tra cui un parziale controllo di territori privati e statali e un sussidio statale alla pastorizia, determinato di anno in anno (<https://icr.arcticportal.org/sweden?lang=en&showall=1>).

biodiversità, l'esclusione, in questo processo, dei diversi punti di vista interni alle comunità locali e dei loro interessi economici e culturali risulterà inevitabilmente in nuovi conflitti.

9. Narrazioni etiche

Il sociologo australiano Adrian Franklin (1999) ha definito la caccia come un *enigma della modernità*. In effetti, questa pratica coinvolge una dimensione estremamente controversa all'interno del dibattito etico sull'attività ricreativa, ovvero l'uccisione dell'animale cacciato: sia l'atto di abbattere e macellare la selvaggina, sia l'elemento della carne stessa sono permeati di discorsi di colpa, vergogna o disgusto, chiamando in causa anche dibattiti sulle dimensioni di brutalità, virilità e visioni antropocentriche (Cartmill, 1993; Ingold, 1994; Kalof et al., 2004; Bergman, 2005; in Reis 2009). A partire dagli anni '70 del Novecento, infatti, gran parte delle pubblicazioni che si proponevano di ragionare sulla moderna relazione tra esseri umani e animali sostenevano la necessità di più ferrei controlli e restrizioni e spingevano verso una visione paternalistica di garanzia del rispetto per la vita degli animali e la possibilità di loro diritti (Franklin, 1999).

Parallelamente, però, la pratica della caccia gioca un importante ruolo come manifestazione culturale di intima - ma problematica - connessione con la natura. La caccia come attività sportiva ha d'altronde riscontrato un'ingente crescita di popolarità nel corso del XX secolo, testimoniata anche dalla diffusione del turismo venatorio (Franklin, 1999; Reis, 2009). Allo stesso tempo, in ambiente accademico alcuni antropologi sono arrivati ad individuare nella caccia uno dei maggiori catalizzatori dell'evoluzione della specie umana (Kheel in Reis, 2009). Tuttavia, è a partire dallo sviluppo di questa pratica nel contesto della società moderna che si presentano interessanti opportunità di discussione e riconfigurazione di dinamiche etiche e di interconnessione con la dimensione di animalità e, per estensione, l'ambiente: le elaborazioni percettive ed esperienziali sviluppatasi attorno alle dinamiche di caccia odierne sono cruciali per il dibattito e la comprensione delle narrative contemporanee su questa pratica.

Un punto di partenza in tale analisi è rappresentato dalla formulazione di provvedimenti per la tutela degli animali, individuati in tre differenti approcci teorici: benessere animale (*animal welfare*), diritti animali (*animal rights*), etica ambientale (*environmental ethics*) (Anderson, 2005).

Queste tre prospettive prendono in considerazione diversi criteri per la definizione di un valore intrinseco degli animali, e identificano i confini della valutazione morale in modo molto

eterogeneo. Ciononostante, tutti e tre gli approcci sono relativamente semplicistici nella definizione e giustificazione di che cosa costituisca un *diritto* e a quali categorie non-umane esso può essere applicato. I sostenitori del benessere animale, ad esempio, individuano come criterio di considerazione morale il carattere senziente - la capacità di percepire dolore - dell'animale. Gli affiliati degli animal rights fondano la propria argomentazione sull'idea che animali con equivalenti capacità morali sono riconosciuti gli stessi diritti, indipendentemente dalla specie di appartenenza. Infine, per gli ambientalisti il focus dell'attenzione riguarda l'animale selvatico inserito nel contesto ecosistemico naturale, in opposizione a quello antropico.

Sebbene le tre prospettive identificano validi criteri di valore, esse si rifanno ad una logica di analogia tra la condizione animale e quella di individui umani i quali mancano di distintive capacità proprie della specie umana, conosciuta come *argument from marginal cases* (AMC) (ibid.). Elizabeth Anderson (2005) analizza tale argomentazione nel proprio articolo *Animal rights and the values of nonhuman life*, ragionando, innanzitutto, sulla dimensione semplicistica dell'AMC che identifica i principi secondo cui regolare il dibattito etico sulla base di *valuable capacities*:

«Principles of justice cannot be derived simply from a consideration of the intrinsic capacities of moral patients. Their shape also depends on the nature of moral agents, the natural and social relations they do and can have with moral patients, and the social meanings such relations have» (Anderson, 2005:3).

La fallacità della logica dell'AMC risiede, in secondo luogo, nella convinzione che gli individui - o i gruppi - animali a cui vengono attribuiti determinati diritti possano goderne non in virtù del loro valore intrinseco - proprio a tutti gli organismi che compongono l'ambiente - ma a causa del loro coinvolgimento nella società umana: il criterio diventa dunque la necessità di un qualche tipo di relazione con l'uomo. Questo non è però un rapporto di reciprocità. Esso è caratterizzato piuttosto da un interesse umano nei confronti dell'animale passibile di diritti, tuttavia «it is not clear which rights are dependent on social relations» (Anderson, 2005:9).

In tal senso, il riconoscimento, ad esempio, di un diritto morale dell'animale per cui gli vengano garantite le proprie necessità di sopravvivenza, alla pari di come queste vengono garantite all'infante umano (Anderson, 2005), può comportare conseguenze negative per l'animale stesso. L'impedimento all'animale di esercitare le proprie conoscenze e abilità specifiche alla propria sopravvivenza andrebbe a inficiare le sue necessità etologiche (*behavioral needs*):

«According to this theory, the good of a scavenger, for instance, consists not only in getting adequate nutrition, but in foraging for its food» (Anderson, 2005:6).

È questo anche il caso degli zoo, i quali raramente costituiscono un ecosistema sufficientemente complesso per garantire una piena realizzazione delle pratiche adottate dagli animali. Di conseguenza, entra in gioco un'ulteriore dinamica da considerare all'interno della definizione di parametri morali, ovvero la sofferenza psicologica (come la noia nello zoo):

«Deprivation of opportunities to exercise healthy species-typical behaviors, or even tempting them away from such exercise, is, *other things being equal*, bad for the animal» (Anderson, 2005:7) [corsivo mio].

Se le condizioni di vita non fossero, però, egualitarie - un particolare gruppo di animali impossibilitato a mantenersi in autonomia - ci si può interrogare se, all'interno delle prospettive qui analizzate, essi abbiano diritto al sostentamento da parte dell'uomo.

Nuovamente, la distinzione è operata a livello di una connessione alla società umana: in generale, l'animale inteso come individuo non è considerato passibile di una diretta protezione e sostentamento ad opera dell'uomo, anche quando questi sono necessari alla sua sopravvivenza. Ciò si basa sull'idea che l'animale individuale non può essere considerato come *membro* della società umana puramente in virtù di significative capacità morali.

Di conseguenza, nel caso in cui il contesto di definizione dei diritti animali riguardi il diritto a provvedimenti positivi (es.: salvaguardia della sopravvivenza), questi possono essere rivendicati esclusivamente dalla componente umana (Anderson, 2005). Sono escluse da questa considerazione due categorie di animali: gli animali domestici e quelli in condizioni di cattività (ibid).

Alla luce di queste considerazioni, è dunque evidente come non esista un singolo criterio morale secondo cui classificare e organizzare i diritti animali. L'estensione di tali diritti, poi, non dipende unicamente da capacità o caratteristiche intrinseche ad un singolo individuo o specie, ma ha natura contestuale: ogni contesto presenta differenti intrecci di relazioni sociali e storiche che determinano l'emergere di diversi diritti.

Un simile approccio può essere considerato in merito al dibattito sullo sport venatorio, spesso focalizzato esclusivamente su interrogativi etici e la loro rilevanza nel contesto politico (Franklin, 1999). Queste interpretazioni rischiano di oscurare il significato storico-culturale di

tale pratica e il suo radicamento nella rete di scambi sociali tra individui e comunità, come può essere il caso di Kittelfjäll sopra illustrato.

Inoltre, esse ignorano la natura della relazione tra cacciatore e preda, il ruolo dei cacciatori come attori interni all'ambiente e le motivazioni per cui essi intraprendono questa attività, spesso concepita come forma genuina di relazione con l'ambiente stesso.

Infine, la discussione etico-politica sulla caccia alimenta la definizione di una forte separazione tra il *moderno* e il *pre-moderno*, per cui la caccia è eticamente valida esclusivamente nel contesto delle società di cacciatori-raccoglitori (ibid.).

Al giorno d'oggi, infatti la controversia risiede nell'idea che uno stile di vita basato su pratiche di sussistenza sia ormai datato e superato grazie alla crescente dipendenza della società umana da un'economia globalizzata (Wenzel, 1991).

Tuttavia, in molte società contemporanee, la caccia è connessa ad una molteplicità di funzioni. Il *cacciare* non implica semplicemente l'atto di inseguire e prendere la selvaggina per utilizzarne la caccia, per esibirla come trofeo o per impiegarne la pelliccia nell'industria tessile, ma può essere intesa anche come componente essenziale della tutela dell'ambiente, capace di contribuire alla preservazione della biodiversità di un ecosistema e al successo di attività come la pastorizia (riducendo i predatori) e la silvicoltura (controllando la diffusione di erbivori) (Fischer et al., 2013).

Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, lo spazio della caccia è intensamente negoziato, sia all'interno del singolo individuo e della comunità di cacciatori, sia rispetto alla società in generale. Le diverse funzioni correlate a questa pratica possono essere complementari o in competizione l'una con l'altra: basti pensare all'ambivalente valenza della selvaggina come beneficio (cibo, opportunità di ricreazione e impiego, ecc.) o come elemento contestualmente negativo (l'animale identificato come parassita nel contesto della silvicoltura, o come pericolo per l'allevamento delle renne).

La riconsiderazione del dibattito etico deve dunque partire dal valutare il carattere spiccatamente *multifunzionale* (ibid.) della caccia, il quale si estende ben oltre la tradizionale funzione di fonte di sostentamento e coinvolge approcci *multi-situati*:

«As the controversies around [...] hunting in Sweden have shown, concerns around wildlife and hunting are never merely about hunting or the conservation of specific species, these are deeply embedded in social, cultural, and political contexts» (A. Cederholm e Sjöholm, 2021:14).

10. La problematicità dell'ecologia profonda e dell'ecofemminismo

Nel panorama attivista dei diritti animali, la posizione filosofica maggiormente diffusa e sostenuta è la nozione di *ecologia profonda* - o *deep ecology*.

Tale concezione, elaborata nel 1973 da Arne Næss, nasce tuttavia come chiaro sforzo di allontanamento da una visione antropocentrica della natura, caratterizzata da un approccio utilitaristico e, spesso, una posizione etica consequenzialista³⁶. Al contrario, l'ecologia profonda presuppone una costante messa in discussione dei criteri di valutazione su cui si basa il dibattito etico sui diritti animali, ponendo al centro della discussione otto principi fondamentali, alla cui base vi è l'idea che:

«The well-being and flourishing of human and nonhuman life on Earth have value in themselves (synonyms: intrinsic value, inherent value)» (Næss, 2005:4).

Attraverso tale formulazione, Næss sottolinea l'importanza di considerare tutte le componenti della *vita*, ovvero la complessità degli organismi umani e non-umani e degli elementi *non viventi* (corpi d'acqua, conformazioni del paesaggio ecc.) costitutivi dell'ambiente.

All'interno del dibattito sulla caccia, particolare rilevanza assume il terzo principio, il quale afferma che «humans have no right to reduce this richness [of life forms] and diversity except to satisfy *vital* needs» (ibid.).

Gli attivisti per i diritti animali hanno spesso utilizzato tale concetto per promuovere manifestazioni e movimenti contrari alla caccia come attività ludico-ricreativa capace di beneficiare esclusivamente necessità egotistiche, costituendo perciò la forma più criticata di pratica venatoria (Cohn, 1999; Reis, 2009). Tuttavia, Arianne Carvalhedo Reis (2009) fa notare come non sia chiaro, a partire dai principi stabiliti da Næss, quale sia la connotazione morale della caccia considerata come pratica culturale, anche quando ricreativa.

Similmente, Devall e Sessions (1985, in Reis, 2009), nel proprio libro *Deep ecology: living as if nature mattered*, affermano che:

³⁶ Nella prospettiva del consequenzialismo, i valori morali non possono essere definiti a priori, ma un'azione va valutata rapportandola ai suoi effetti. Ne consegue che un comportamento è ritenuto corretto se esso produce conseguenze positive. Il termine viene usato per la prima volta da Gertrude Anscombe, nel suo saggio *Modern Moral Philosophy* (1958).

«[H]unting, along with other nature-based activities, can help encourage self-realisation – one of the main aims of deep ecology philosophy – through self-maturity. Furthermore, if hunters advocate that they are in fact doing pest control through their hunting, they would equally be preserving nature’s otherwise threatened richness and diversity» (Reis, 2009:576).

Di conseguenza, una retorica della cura (Essen e Allen, 2021) può facilmente avvalersi dei principi esposti dal filosofo norvegese per sostenere una posizione di favore nei confronti delle pratiche della caccia.

Contemporaneamente, la questione della soggettività animale è ignorata dagli otto principi della *deep ecology*, i quali si muovono nei termini di una prospettiva ecocentrica. Tuttavia, come osserva Cobb (in Reis, 2009), il superamento di una prospettiva antropocentrica presuppone come fondamento il riconoscimento dei molteplici punti di vista di creature altre da umane - in altre parole l’agentività degli organismi non-umani - i quali possiedono la stessa valenza di quelli umani e possono essere soggetti alla stessa sofferenza.

In tal senso, secondo alcuni studiosi, l’eco-filosofia di Næss si sofferma ancora con maggiore insistenza sullo sguardo umano, sorvolando sulle personalità animali.

Un’ulteriore voce all’interno del dibattito etico sulla caccia arriva dall’*ecofemminismo*³⁷, il quale propone una visione integrante tutte le individualità dei vari organismi che compongono l’ambiente, a partire dall’idea che sia le donne che la natura sono state storicamente e culturalmente costruite come *alterità*, attraverso un processo oggettivante (Sutton, Kheel in Reis, 2009). Questa posizione filosofica indaga, sin dagli anni ‘60 del secolo scorso, le connessioni esistenti tra il sessismo e altre due forti espressioni del dominio umano: l’abuso delle risorse naturali e la discriminazione degli animali non-umani.

Sebbene il messaggio dell’ecofemminismo sia estremamente significativo nella discussione sull’adeguatezza morale ed etica delle pratiche legate alla caccia, esso è però un discorso generalizzato, che manca di rendere conto del significato culturale che tali attività ricoprono in determinate società: «some hunters do engage in a relationship with the ‘natural world’ that ecofeminists attest is not available to them» (Reis, 2009: 577).

11. Dalla geografia *più-che-umana* ad una politica della cautela

³⁷ Dal francese *écoféminisme*, termine coniato nel 1974 da Françoise d’Eaubonne.

Per quanto i movimenti dell'ecologia profonda e dell'ecofemminismo siano un valido punto di partenza per un ragionamento sulle implicazioni morali ed etiche della caccia, entrambe queste posizioni non sono sufficienti ad esplorare adeguatamente il complesso e stratificato paesaggio delle performance legate a questa pratica. È necessario, ora, fare un ulteriore passo e andare oltre l'idea generale della natura come discorso socialmente definito (Castree e Braun, 2001 in Choi, 2016).

Catalizzatore di tale operazione è il lavoro della geografa britannica Sarah Whatmore (2006) e di una nuova generazione di geografi culturali, i quali hanno concentrato i propri sforzi nell'esaminare le modalità in cui gli esseri umani agiscono nei - e sono trasformati dai - *mondi vitali*³⁸ degli organismi altro da umani (Greenhough in Choi, 2016). All'interno di questa prospettiva assume grande rilevanza un'interpretazione del mondo come collettività umana e non-umana e l'enfasi, attraverso lo studio delle performance, sul corpo come mezzo attraverso cui conoscere ed interagire con la realtà.

L'attenzione degli studiosi è dunque diretta alla sfera della *materialità* dell'esperienza corporea, che prende in considerazione non solo i corpi umani, ma anche quelli non-umani, poiché essi *agiscono* in concomitanza l'uno all'altro nel ridefinire la totalità dell'ambiente in cui abitano. Ne risulta una ridefinizione della realtà come *more-than-human* e *more-than-representational* (Braun, 2005; Hinchliffe and Whatmore, 2006).

Si ha dunque un cambio di paradigma: da una visione limitata al punto di vista umano si passa ora ad un più focalizzato interesse alle dimensioni di *agency* ed *emozione*, al fine di esplorare come queste possano offrire nuove interpretazioni della storia dell'interazione natura-società (Choi, 2016).

Innanzitutto, questi studi partono da tre presupposti teorici: *vitalismo*, teoria *actor-network* e teoria *non rappresentazionale* - di cui illustrerò qui brevemente i punti principali.

Secondo la prospettiva vitalista, sviluppatasi a cavallo tra il XVIII e XIX secolo, la dimensione materiale della vita non è ridotta ad interpretazioni chimico-fisiche: «matter is not dead but vibrant, creative and inventive» (Braun in Choi, 2016:618). In quanto tale, la materia non-umana è interpretata come agente attivo capace di interferire con gli esseri umani. Questa concezione ha contribuito a formulare l'idea, per i geografi, di un'agency non-umana.

³⁸ *Life-world* o *Lebenswelt*, concetto della fenomenologia che indica l'immediata e diretta esperienza del mondo quotidiano da parte delle diverse soggettività, in opposizione ai *mondi oggettivi* delle scienze naturali, le quali adoperano i metodi della matematica e differiscono dall'esperienza del quotidiano. Il *Lebenswelt* include esperienze individuali, sociali, percettive e pratiche (da *Enciclopedia Britannica*, voce *life-world*).

Essa è poi stata sviluppata teoricamente attraverso la teoria actor-network, originariamente concepita da pensatori come Bruno Latour, Michel Callon e John Law, i quali hanno concepito il mondo come continuamente ridefinito attraverso l'intreccio di performance di soggettività umane e non-umane. In tal senso, la realtà si configura come risultato o effetto di diversi attori che agiscono in una rete di comunicazione - network - specifica.

Tale ragionamento si applica, secondo Whatmore (2002), anche all'ambiente *naturale*, dissolvendo il dualismo natura/società:

«Wildlife is not 'untouched' animals or species. Instead, she understands it as a 'relational achievement' that is spun between people and animals, plants and soils, documents and devices in heterogeneous social networks which are performed in and through multiple places and fluid ecologies» (Whatmore in Choi, 2016:619).

L'interpretazione del dualismo natura/società come collettività di individui (umani e non-umani), pratiche e tecnologie (Lorimer, 2006) e, di conseguenza, il riconoscimento della possibilità e capacità di azione delle personalità non-umane permette ora di includerle nella definizione di *soggetti politici*.

Entra, qui, in gioco la teoria non rappresentazionale - opera di Nigel Thrift (2007) - la quale combina il focus sugli eterogenei incontri tra esseri umani e non-umani, proprio della teoria actor-network, con una particolare attenzione alla dimensione *corporea* di questi incontri - *embodiment* - che hanno luogo attraverso le pratiche in cui la molteplicità dei corpi umani e non-umani sono iscritti (Choi, 2016). All'interno di questa prospettiva, il corpo non è un contenitore passivo di un'identità sociale, ma è capace di riconfigurare costantemente e contestualmente i significati attraverso cui conosce l'ambiente: è una pratica di *incorporazione* che si basa su di una sensorialità fisica ed emotiva.

La dimensione delle emozioni ritorna continuamente nell'analisi delle relazioni con il non-umano e l'ambiente (cfr. capitolo 3). In geografia, Whatmore (2006) identifica la componente emotiva come la capacità di interrelazione tra diverse corporeità: gli esseri umani e non-umani sono *affective beings*, capaci di influenzarsi a vicenda (Thrift in Choi, 2016).

È tuttavia importante ricordare che ogni interazione è specifica e contestuale ad una particolare situazione storico-culturale. Di conseguenza, la natura delle interazioni prodotte dagli incontri tra i differenti corpi determinano particolari conseguenze politiche, etiche ed economiche.

La prospettiva di una geografia *more-than-human* elaborata da Whatmore (2002) e altri geografi culturali si configura come una nuova declinazione di pensiero materialista che

sottolinea l'importanza di ampliare lo sguardo del discorso etico-politico prendendo in considerazione le diverse forme di comunicazione dei non-umani con la realtà umana. Tale interpretazione geografica, dunque, può offrire un valido appoggio per riconsiderare le politiche ecologiche e le forme dell'attivismo per i diritti animali nei termini di una *affective capacity* non-umana (Choi, 2016).

In primo luogo, infatti, gli autori della *more-than-human geography* sostengono la necessità di ri-connettersi con le numerose *vitalità - mondi vitali* - della dimensione non-umana del mondo, analizzando le molteplici manifestazioni delle interazioni esseri umani-non umani e le modalità secondo cui le dimensioni di agency ed emozione influenzano le pratiche di produzione e consumo della natura.

In secondo luogo, questa teoria spinge verso un'etica della prudenza (ibid.): se, da un lato, gli attivisti dei diritti animali si sono fatti portatori di rivendicazioni di giustizia, che tuttavia sono limitate nella loro attribuzione di valore morale (Anderson, 2005), la logica della geografia *more-than-human* può contribuire ad intensificare una sensibilità a livello geopolitico attraverso un approccio cauto e sperimentale - interdisciplinare - attento alle specifiche sfumature di significato, prodotte nei diversi contesti di interazione umana-non umana. Steve Hinchliffe (2008) lo definisce una *più cauta politica ecologica*:

«[N]ot in the sense of being cautious or even being full of care (in the sense of sheltering others), but in the sense of being open to others, or being curious about others» (Hinchliffe, 2008:95).

Possiamo dunque concludere che, alla luce di queste considerazioni, un più efficace discorso etico e politico - interno all'ambiguo panorama delle pratiche che circondano la caccia - dovrebbe accordare un più ampio spazio alla discussione della complessità di fattori ecologici, economici sociali e culturali che caratterizzano questa attività e i suoi attori, senza oscurarne alcuni a favore di altri, in un'interazione tra le istituzioni governative e le comunità locali che presuppone la collaborazione tra una prospettiva etica (governativa) ed emica (locale).

Allo stesso tempo, essa deve tenere in maggiore considerazione l'importanza delle personalità non-umane e la loro influenza nel determinare i significati contestualmente specifici alle particolari interazioni con strutture di pensiero socialmente costruite.

Come sostiene la geografia *more-than-human*, natura e società non sono costrutti rigidi e definiti, ma sono ibridi composti da esseri umani, animali, eredità storiche e culturali. Di conseguenza, le nozioni di *dialogo* e *collaborazione*, ritenute fondamentali all'interno delle

posizioni etico-filosofiche sopra illustrate, non possono essere limitate alla componente umana, ma devono configurarsi come dialogo interspecifico, dove ad esseri umani e non-umani «is allowed room to breathe and to become otherwise» dalle definizioni di una prospettiva antropocentrica (Choi, 2016:626).

In questo senso, un'attenta politica ecologica può offrire un'adeguata base d'appoggio, a partire dalla quale sviluppare un rinnovato e creativo approccio per esplorare i luoghi dell'interazione interspecifica negli spazi dell'antropocene.

Nel capitolo successivo, dunque, vediamo come tali luoghi vengono costruiti e negoziati all'interno dell'immaginario e delle pratiche di attribuzione dei significati, nel contesto specifico del paesaggio della Lapponia svedese meridionale e, in particolare, del villaggio Kittelfjäll.

CAPITOLO 5

IMMAGINI DEL MUTAMENTO

Il dialogo interspecie e la definizione dei luoghi

«Solo quando comprenderemo i nostri luoghi, saremo in grado di partecipare creativamente e di contribuire alla loro storia.»

1. Luoghi reali del quotidiano

Prima ancora di arrivare sul campo, ho immaginato le sue forme e i suoi caratteri: vaste foreste attraversate da sinuosi corsi d'acqua, cime imponenti che si stagliano alte su ampi laghi, cieli illuminati dai fuochi della volpe³⁹, alci e renne nelle valli e cani che correvano felici nella neve popolavano la mia mente. D'altronde, questi erano i risultati prodotti dalle mie ricerche in rete su Kittelfjäll e sulla Lapponia.

Questa rappresentazione non era completamente sbagliata. Ho attraversato le foreste e camminato lungo i corsi d'acqua di Stennäs, e ho visto lo spettacolare Borkafjället, che si butta a precipizio sopra il Borkasjön. Ho scalato la cima del Kittelfjället, e quando sono arrivata in vetta ho ascoltato il grido dei potenti venti caratteristici della valle. Ho visto l'aurora boreale per la prima volta dalla finestra della mia stanza: era il 12 ottobre, e la luce brillava verde nel cielo notturno. Quella notte sono corsa in giardino in ciabatte e con il giaccone, saranno forse stati -10°, e finché le sue luci non si sono spente sono rimasta fuori ad ammirare la sua danza. Il giorno dopo, Håkan mi ha detto che sono stata molto fortunata a vedere una così bell'aurora, perché per la forma *a pentolone - kittel*, in svedese, è il calderone - della valle e l'inclinazione della luce, l'aurora qui è un fenomeno raro.

Tuttavia, quelle prime immagini trovate in rete non riflettevano certo la dimensione umana e vissuta di questo paesaggio. Dalla cima del Kittelfjället non ho visto solo il lago, il fiume, i boschi o le altre montagne: ho visto il villaggio, la strada che lo attraversa, ho visto i percorsi delle piste da sci e la torre radio in vetta alla montagna. Allo stesso modo, alci e renne non abitavano solo nei boschi, ma mi hanno attraversato più volte la strada durante i lunghi viaggi in macchina. Ho conosciuto e stretto rapporti con diversi abitanti del villaggio e di zone limitrofe, mentre con i cani ci ho vissuto e ho imparato a conoscerli nelle loro individuali personalità.

In questo senso, Kittelfjäll è diventato un luogo reale del mio vissuto quotidiano.

2. Costruzione degli immaginari: il cane da slitta della Lapponia

³⁹ Il termine va inteso nell'accezione esplicitata in (Ligi, 2016), ovvero derivante dal termine finnico *revontulet* - dai dialetti della Finlandia orientale - con il significato, appunto, di *fuochi della volpe*.

La pratica della corsa con i cani da slitta, introdotta in Fennoscandia nel 1931 con la fondazione del *Norsk Trekkhundklubb* (cfr. capitolo 2), comincia ad assumere una forma più definita solo a partire dagli anni '60 e '70 del Novecento e, nel corso degli ultimi trent'anni, è ormai «a quite normal thing to do» (Granås, 2018:48), particolarmente in Svezia e Norvegia. Nella regione del Västerbotten, i kennel privati di piccole o grandi dimensioni sorgono numerosi. Alcuni si dedicano alla pratica per una passione personale oppure per partecipare alle gare - è il caso di Håkan , Dave o Petter Karlsson, un musher di Slussfors due volte vincitore del Finnmarksløpet, nel 2016 e nel 2018 - mentre altri si inseriscono nella sempre crescente industria turistica dei safari con i cani da slitta. Un esempio è il kennel *Laplunds Drag*, a Lomselnäs (Västerbotten), da cui provengono anche Tya, Maya e Dance.

La diffusione, in questi luoghi, della pratica del mushing sportivo e turistico è incentivata anche dallo sviluppo di molteplici gare, delle quali la più famosa e prestigiosa è il Finnmarksløpet, seguita dal Femundløpet in Norvegia e dal Vindelälvsdraget in Svezia - un percorso lungo 400 km, da Ammarnäs a Vännäsby - che attraversa proprio i quattro comuni della contea di Västerbotten, seguendo il percorso del fiume Vindelälven. Tali gare sono interessate da un'intensa copertura mediatica a livello nazionale, contribuendo dunque alla promozione della pratica.

Allo stesso tempo, l'incremento della popolazione dei *cani polari* impiegati nel mushing ha fatto sì che essi siano diventati parte integrante dell'iconografia della Lapponia e dell'industria turistica degli sport invernali, sebbene questi cani non siano una specie indigena del luogo (cfr. capitolo 2). Inoltre, la presenza di mushers e cani da slitta si è ormai consolidata nella dimensione della quotidianità di questi paesaggi, segnando marcatamente la loro influenza nella vita dei villaggi, e delle foreste e delle montagne che li circondano.

Il fenomeno del mushing è dunque largamente coinvolto, implicitamente (nel caso delle famiglie che si dedicano alla pratica per passione) ed esplicitamente (l'interesse nelle gare o nel turismo), nei processi di plasmazione fisica e culturale dei panorami che attraversa. Qui, sia la componente umana sia quella non-umana sono agenti attivi di tali trasformazioni (Abram & Lien, 2011; Barad, 2003; Haraway, 1991, 2003, 2008; Ingold, 2000; Massey, 1994, 2005; Palsson, 2013; Tsing, 2015; Granås, 2018), e agiscono nella rete di relazioni sociali, etiche e politiche che è venuta a formarsi attorno a tale pratica.

È dunque rilevante, ora, esplorare le molteplici forme in cui le pratiche del dialogo interspecifico musher-cane da slitta si intersecano ai paesaggi che attraversano, ragionando sui

significati che questi luoghi assumono - e sui valori di cui si rendono veicolo - all'interno delle negoziazioni del loro immaginario.

Particolare interesse assume la prospettiva di una *politica di localizzazione* suggerita da Doreen Massey (1994), dove aree geografiche come la Lapponia svedese meridionale sono considerate delle *periferie* collocate «at the world's end» (Abram & Lien, 2011:11): sono paesaggi segnati da interpretazioni coloniali - *internal colonies* (Eriksson, 2008) - che li trasformano *luoghi al margine* (Shields, 1991; Granås, 2018).

3. Problematizzazione dello spazio

Nella lezione di marzo 1967, *Des Espace Autres*, Michel Foucault identifica nella dimensione dello *spazio* il carattere di definizione dell'epoca contemporanea: la nostra esperienza del mondo si configura come una rete di connessioni e intersezioni tra punti nello spazio. Tuttavia, questo spazio è problematico - il filosofo stesso lo definisce «the anxiety of our era» (Foucault, 1984:2) - in particolare all'interno dei discorsi sulle pratiche di definizione dell'identità, come per la pratica della mobilità con i cani da slitta, dove la terminologia di localizzazione, spazialità e posizione diventa essenziale.

Uno spunto di riflessione sul tema proviene dal concetto antropologicamente profondo di *liminalità*, mutuato inizialmente dal termine latino *limen*, nella sua accezione di *confine*, *soglia*, ma anche *limitare*, ad opera di Arnold van Gennep (1909) e Victor Turner (1986). I due antropologi indicano con questo termine la qualità dell'ambiguità o del disorientamento che si verifica nella fase intermedia di un rito di passaggio, il quale accompagna ogni cambiamento di luogo, stato o posizione sociale dell'individuo.

Si può dunque collegare la nozione di liminalità a processi metaforici, di cambiamento e trasformazione dei soggetti interessati, permettendo anche di cogliere ed esplorare una serie di dimensioni del loro vissuto sociale. Infatti, Turner proponeva il concetto di liminalità anche come *zona neutra*, collocata tra due distinti sistemi culturali (Turner, 1993). Questa zona neutra si configura, a sua volta, come uno stato in bilico: è un contesto ibrido, sia a livello sociale che culturale, in cui nuovi modelli e paradigmi creativi hanno ora possibilità di sorgere.

In tale contesto si inseriscono i nuovi luoghi del mushing. Infatti, i paesaggi artici e subartici, e panorami come la Lapponia, con le sue vaste distese arboree, sono diventati sempre più popolari nell'immaginario comune e turistico, strettamente legati anche al fenomeno dei cani da slitta. Questi sono spazi geografici, giuridici, letterari ed etnici difficilmente definibili e

delimitabili (Ligi, 2016). Per secoli, inoltre, sono stati oggetto di una ricca proliferazione cartografica, sia reale che fantastica - basti pensare alle rappresentazioni datene da Olof Magno nel 1539 nella sua *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (ibid.). Il paesaggio svedese del nord, dunque, è sempre stato quello di una terra ambigua, immaginata e addirittura idealizzata, produttrice di miti e al tempo stesso prodotta da essi.

Allo stesso tempo, esso è stato soggetto ad un processo di *internal othering* (Eriksson, 2008), attraverso cui le differenze economiche e sociali - reali e immaginate - tra il *nord rurale* e il *sud urbanizzato* trovano giustificazione nei termini di differenze a livello culturale e di stile di vita. Lo spazio del Norrland⁴⁰ diventa dunque un'astratta essenzializzazione di una categoria geografica di natura, metafora di una mentalità tradizionale e retrograda, contrapposta ad un altrettanto essenzializzato spazio urbano della modernità. In tal senso, caratteristiche specifiche di determinate aree del territorio - come la presenza dei guardiani di renne Saami - diventano simboli in funzione della totalità della regione, e la loro rappresentazione è rinforzata dai canali mediatici di comunicazione (ibid.).

Un elemento che, forse più di altri, sottolinea la posizione liminale del territorio del Norrland nell'immaginario antico e moderno, soprattutto delle regioni più a nord, è il suo carattere di *vastità*. Questa insinua un senso di vuoto a chi visita il cosiddetto deserto freddo della Lapponia: è l'idea di ritrovarsi smarriti in un luogo a-geografico, un non-luogo, privo di riferimenti, dove l'unica sensazione è la percezione sensibile del niente, come raccontata da Bruce Chatwin (1985) nel suo racconto *Ritorno in Patagonia*.

Tale percezione si riflette anche nell'immaginario turistico che circonda le gare e i safari con i cani da slitta. Brynhild Granås racconta, ad esempio, dei paesaggi del Finnmarksløpet, i quali vengono dipinti dalle agenzie turistiche e dai promotori pubblicitari della gara come luoghi «'empty of people' and 'full of nature'» (Granås, 2018:53), denunciando un processo di ipersemplificazione dello spazio.

Si comincia dunque a delineare uno spazio ambiguo, caratterizzato da un senso di vuoto problematico che necessita di essere ridefinito. In questa prospettiva, la discussione sulla manifestazione delle forme, degli attori e dei simboli delle pratiche associate ai cani da slitta emerge come possibile chiave di lettura dei nuovi significati attribuiti ai paesaggi della

⁴⁰ Termine che si riferisce ad una delle tre divisioni tradizionali del territorio svedese, rispetto a gruppi di provincie ma oggi senza valenza amministrativa. Norrland, in particolare, era il termine storicamente utilizzato per definire le terre svedesi attorno al Golfo di Botnia, quando il dominio coloniale svedese si espanse anche nell'attuale Finlandia.

Laponia, sia come luoghi *da vivere* che *da visitare*, «[as] they contribute to destinizing place [...] within politically conjoined processes» (Granås, 2018:49).

4. Il problema del distacco

Le manifestazioni che assume il binomio musher-cane da slitta nel contestato panorama lappone influenzano l'immaginario locale e si intersecano a contesti in cui emergono molteplici prospettive d'interesse sociale, politico e culturale, «thrown together in place as a natureculture process» (Granås, 2018:52).

Abbiamo visto precedentemente (cfr. capitolo 3) come nuove individualità - Lotta e Håkan , Dave e Annette - hanno interpretato le vaste foreste e le montagne dell'area interna del Västerbotten come i luoghi ideali di ridefinizione del proprio stile di vita. Qui, non solo si sono ambientati all'interno delle piccole comunità locali, ma hanno anche istituito una rete di contatti tra loro, altri mushers e allevamenti di huskies della zona.

Tuttavia, le forme del rapporto interspecifico essere umano-cane da slitta non si esauriscono all'interno della dimensione personale ed intima della famiglia/branco, o nell'interesse competitivo del musher professionista, ma investono pienamente anche l'immaginario relativo alle qualità e caratteristiche dei luoghi in cui questo rapporto ha - o può potenzialmente avere - luogo (Granås, 2018).

Durante una delle lunghe conversazioni con Dave, è emerso un tema particolarmente interessante e, secondo me, pervasivo del nostro contemporaneo *essere nel mondo*. Ragionando provocatoriamente, si potrebbe affermare che, nella nostra evoluzione in quanto esseri umani nella società moderna, ci siamo mossi nel senso di un completo allontanamento da una dimensione di connessione con l'ambiente:

«And that's why we have arrived at a point of imminent destruction of the very thing that sustains us, [...] we've become *divorced*, [...] *detached*» (da intervista Annette e Dave, 7/11/'21:min 45) [corsivo mio].

Particolarmente interessante a tale proposito è la cosiddetta attivazione di un *orizzonte polare* dei paesaggi della Lapponia (Hastrup, 2007; Granås, 2018). La storia *polare* dell'Artico europeo è stata costruita sulla base dei resoconti delle imprese degli esploratori dell'Artico e dell'Antartico a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Le esperienze di Nansen e Amundsen, e il

successo di Seppala sono solo alcuni esempi di questa eredità polare scandinava, a cui si lega strettamente anche la fama dei cani stessi che accompagnarono questi avventurieri.

I cani da slitta sono comunemente associati ai paesaggi aspri dell'estremo nord e alla storia delle loro esplorazioni e, di conseguenza, sono spesso ricondotti a quella zona di confine tra il domestico e il selvaggio (Granås, 2018; Onion, 2009). Il famoso Balto, ad esempio, è celebrato come un simbolo di eroismo, delle dure condizioni di un paesaggio ostile, della libertà della natura in un periodo di avanzamento tecnologico e rapida urbanizzazione (Onion, 2009). Questa percezione è alimentata, poi, non solo dalla stessa morfologia di questi cani - dall'aspetto e dal linguaggio lupino - ma è reiterata anche dall'idea che le loro azioni non derivino tanto dall'addestramento impartitogli, ma siano invece motivate «from some inner well of strength or power: a wolfish ancestry, an innate intelligence, or a capacity to love» (Onion, 2009:154).

Così, in seguito alla consistente diffusione del fenomeno del mushing anche in Europa, i paesaggi artici e subartici europei non sono più «a periphery within the Polar nation» (Granås, 2018:52), ma diventano essi stessi luoghi *polari*, paesaggi dell'*estremo nord*, in cui la dimensione della wilderness e l'eredità storica di esploratori e avventurieri vengono messe in atto ed interpretate attraverso le forme di una pratica moderna (Abram e Lien, 2011).

Tale riconfigurazione del paesaggio interessa in modo particolare l'immaginario turistico della Lapponia, dove al visitatore è presentato un luogo *sconosciuto* - e quasi inaccessibile perché ricondotto ad una dimensione surreale, lontana e nettamente separata dalla realtà urbana - attraverso una cacofonia di immagini (natura incontaminata, animali, individui dipinti come *personaggi*) che lo rendono più accessibile.

Pensiamo, ad esempio, all'enfasi, nei paesi nordici, di un turismo basato su attività che coinvolgono gli animali (Bohn et al., 2018). I portali di viaggio come *Visit Sweden*, *Visit Norway* o *Visit Finland* pullulano di fotografie di animali selvatici, cani da slitta, renne ecc., e queste diventano più frequenti se si guardano le destinazioni più a nord, come la regione della Lapponia svedese. Similmente, Granås (2018) osserva come, nel contesto del marketing pubblicitario di molte gare di mushing, appaiano qua e là delle immagini di renne, completamente decontestualizzate e su cui la telecronaca di gara non commenta, e, in sottofondo, risuoni una melodia di tradizione Saami. Tale osservazione è particolarmente importante alla luce della storia coloniale scandinava, per cui:

«In fairy tale-like pictures of a snow covered wilderness lit up by northern lights or in twilight colours, Sami elements are reduced to decor that signify the indigenous presences

of those who are objects of colonialization, while the musher is given the role as the colonizing subject that passes by» (Granås, 2018:53).

Le renne e gli husky non sono più soltanto un'attrazione offerta dal paesaggio lappone, ma ne diventano il *brand* immediatamente riconoscibile, rendendo dunque difficile immaginare questi territori attraverso rappresentazioni differenti (Bohn et al., 2018).

Di ciò sono esempio anche gli innumerevoli souvenir e gadget esposti nel piccolo supermercato di Kittelfjäll, dove lavora Lotta: renne, alci e husky sono raffigurati su cartoline, portachiavi, felpe, calzetti, coperte e, addirittura, incisi su piccoli frammenti di corno di renna, da cui sono ricavati degli apribottiglia. La carne stessa della renna o dell'alce diventano souvenir nella forma di piccole buste di salamini, mentre i motivi dei ricami tradizionali saami diventano pattern caratteristici su guanti o maglioni.

L'azione iper-semplificatrice ed essenzializzante dei paesaggi mushing e delle personalità che li abitano li definiscono come luoghi *for fun and adventure* (Granås, 2018), innescando un processo di reinterpretazione delle pratiche stesse di questi individui. In tal senso, le aspettative che si sono create per il visitatore di tali luoghi sono state incorporate da molti kennel privati e allevamenti, i quali, negli anni, hanno cominciato ad offrire dei tour e safari con i cani da slitta, inserendosi nell'industria turistica.

Anche vari allevamenti nel Västerbotten, da cui Håkan e Lotta hanno acquistato alcuni dei loro cani, offrono da alcuni anni questa tipologia di escursione nella natura. Tuttavia, sebbene i safari con la slitta possano rappresentare un'innovativa esperienza sensoriale del paesaggio, a volte essi celano tematiche più profonde di valore etico e morale, in cui il *distacco* dall'ambiente e i suoi organismi emerge prepotentemente.

5. Commercializzazione e strumentalizzazione del dialogo interspecie

Al giorno d'oggi, gli animali sono diventati parte integrante dell'offerta turistica e delle esperienze organizzate di interazione con la natura a livello globale - parchi naturali, zoo, acquari, attività di birdwatching, escursioni a cavallo o con i cani da slitta ecc. (Fennell, 2012) - al punto in cui si potrebbe sostenere che le destinazioni che non comprendono una qualche forma di incontro essere umano-animale sono ormai delle eccezioni.

Pensiamo, ad esempio, alla diffusione del turismo con i cani da slitta in Svezia, dove tale fenomeno non è più limitato ai paesaggi della fitta neve e delle estreme temperature, ma è

diventato sempre più popolare anche nelle regioni meridionali del Paese, dove la stagione invernale non è altrettanto lunga e rigida.

Le forme turistiche del mushing si sono sviluppate in concomitanza all'istituzione, prima di tutto in Norvegia, delle competizioni amatoriali e professionali (Jaeger, 2014). Queste, tuttavia, richiedono un'estrema dedizione e grande impegno per potervi partecipare e possibilmente vincere un premio in denaro, ma i costi per il mantenimento della muta - o spesso delle mute - di cani e dell'equipaggiamento sono proibitivi, e gli sponsor difficili da ottenere (Kemp, 1999; Jaeger, 2014). Conseguentemente, molti musher devono dedicarsi ad attività secondarie per mantenere il proprio stile di vita.

Questo è il caso, ad esempio, di Petter Karlsson, il musher più volte vincitore della Finnmarkslopet, il quale ha avviato il proprio allevamento e attività turistica a Slussfors, vicino all'abitazione di Dave e Annette, continuando, parallelamente, la propria carriera di musher professionista.

Infatti, in quanto eventi estremamente organizzati e con ampia copertura mediatica, l'esposizione di queste gare ha incontrato il favore di un pubblico sempre crescente, dando vita a loro manifestazioni secondarie come il turismo con la slitta e i cani. Tali reinterpretazioni della pratica del mushing diventano, per molti suoi appassionati, una praticabile forma di sostentamento. Allo stesso tempo, le preparazioni per la gara - gli allenamenti, le escursioni brevi, ma anche i momenti dei pasti e della cura degli animali - offrono un pretesto per potenziali esperienze offerte al turista e, contemporaneamente, sono utili a sviluppare ulteriormente le competenze del musher e dei suoi cani, definire il proprio team (quali cani per quali gare) e creare una base finanziaria su cui poi poter agevolmente stabilire il proprio stile di vita legato a questi cani.

L'escursione con in slitta, poi, si costituisce oggi come un'innovativa modalità dell'interazione con il paesaggio e con l'animale, e numerosi sono i turisti che ricercano questa esperienza (Bohn et al., 2018; Haanpää e Rosell, 2020).

Ripensiamo, ad esempio, alla *snowmobility* (cfr. capitolo 2) come pratica di mobilità congiunta umana-non umana, profondamente radicata non solo all'interno di un rapporto di collaborazione tra due soggettività (umana e canina), ma anche - e forse soprattutto - nella percezione sensoriale del paesaggio.

La percezione della temperatura, che per il benessere dei cani non può elevarsi al di sopra dello zero durante la corsa, o lo scorrere della neve o del ghiaccio sotto i *runners* - gli sci - della slitta e la consapevolezza di poter correre velocemente o avere la possibilità di piantare

efficacemente il freno al bisogno (spesso difficile in condizioni di poca neve), sono fattori fondamentali nella riuscita in sicurezza di un'escursione con i cani.

Nella stagione di corsa del 2020, ad esempio, le condizioni della neve non hanno permesso ad Håkan di servirsi dello *snow hook*:

«the snow was so low that you cannot... If you must stop, you cannot put the hook down and the team stand [...] You cannot stop. If something happens you cannot stop» (da intervista Håkan , 11/10/'21, min: 55).

Di conseguenza, per quell'anno è stato necessario utilizzare l'atv, a cui sono state sostituite le ruote con i cingoli per la neve, almeno fino a febbraio, quando le caratteristiche della neve sono diventate più favorevoli.

Similmente, a volte, durante la corsa, quando la temperatura si avvicinava a 0° e la neve era particolarmente soffice e bagnata, ogni poche centinaia di metri eravamo costretti a fermarci e andare a sciogliere con il calore delle nostre mani gli accumuli di neve e ghiaccio che si erano formati sotto alle zampe dei cani con il pelo più folto, come Nilas e Stella, che altrimenti non sarebbero stati in grado di proseguire agevolmente.

Tuttavia, nel contesto della ricerca dell'*esperienza della natura* da parte del turista - in modo simile in cui i cacciatori ricercano tale esperienza nella caccia (cfr. capitolo 4) - la sensibilità nei confronti di come determinate condizioni di un luogo possano agevolare o impedire le pratiche svolte attraverso l'interazione e, auspicabilmente, la collaborazione tra le varie personalità umane e canine è spesso oscurata da una diversa prospettiva sul rapporto interspecifico di alcuni mushers e imprese, che fanno dei safari con i cani da slitta il perno del proprio reddito economico.

A tale proposito, ritengo interessante soffermarmi su di una discussione avvenuta a più riprese sulla possibilità, per Håkan , di avviare una propria attività di offerta di brevi tour con i cani da slitta - l'ultima volta con un messaggio alcune settimane dopo la conclusione del campo, per un invito alla partecipazione, di musher e muta, ad una serie televisiva promozionale per il Västerbotten.

Più volte egli mi ha raccontato di essere molto dibattuto sul tema: se, da un lato, l'organizzazione di questi safari rappresenterebbe un'ottima opportunità, sia a livello economico, agevolata dal carattere già turistico di Kittelfjäll, sia, soprattutto, come metodo per affinare le proprie abilità di musher e migliorare il proprio equipaggiamento, dall'altro lato, l'investimento in questa pratica stravolgerebbe lo stile di vita di tutto il branco/famiglia.

Innanzitutto, intraprendere l'attività turistica con una singola muta di dieci cani graverebbe enormemente su di essi, i quali non riuscirebbero ad assecondare la domanda turistica. Al tempo stesso, incrementare il numero di cani (almeno venti, secondo Håkan) non permetterebbe più la condivisione attuale degli spazi della casa, troppo piccola per ospitare adeguatamente al suo interno tutti gli individui umani e non-umani.

Di conseguenza, sarebbe necessario adoperare una diversa soluzione, di cui la più probabile sarebbe la suddivisione del giardino in differenti recinti - o *box* - ognuno contenente due o tre cani. Tuttavia, è proprio la comunanza degli spazi e lo stretto contatto tra la componente umana e quella canina del branco allargato a distinguerne il carattere, e con cui entrambe si identificano.

Secondo Håkan , infatti, stravolgere la topografia della casa influenzerebbe inevitabilmente il rapporto che egli è in grado di instaurare con i propri cani, ed individua, in tale separazione, il pericolo posto da alcune industrie e allevamenti volte alla promozione e offerta delle escursioni con i cani da slitta.

Al contrario, un'interpretazione del mushing esclusivamente come forma di guadagno - economico nel caso del turismo, di prestigio sociale nel caso delle gare - stravolge la relazione con l'animale e, conseguentemente, con l'ambiente. Esso diventa uno strumento, un fine per uno scopo, a cui non è concessa possibilità di espressione. Relegati in box di due o tre elementi, i cani non sono più *branco* - è l'isolamento sociale denunciato da Marchesini (2017) - e, al tempo stesso, non sono più *famiglia*. Viene negata la stessa possibilità di un'apertura intersoggettiva del dialogo interspecifico.

Così, spesso viene meno anche la comprensione dei bisogni fisici del cane: individui troppo giovani, che non hanno ancora raggiunto l'anno di età, vengono attaccati alla slitta nonostante i loro fisici non siano ancora completamente sviluppati e, dunque, pronti per trainare carichi. Similmente, raggiunti i cinque anni di età, a volte un cane è considerato già troppo anziano, rendendo così il periodo di attività di questi animali estremamente intenso, ma la loro permanenza nella fattispecie di branco è molto breve (da intervista Håkan , 3/10/'21).

In tal senso, come osserva criticamente anche Dave nel contesto delle gare di mushing, l'animale diventa *macchina*: le gare con la slitta di oggi sono talmente difficili e brutali da dover richiedere di spingere gli animali oltre il proprio limite fisico, e questo a volte ne causa anche la morte. Rimuovendo, quindi, la componente emotiva, viene meno anche il problema etico-morale, la *macchina* può essere spinta fino a che non si rompe e, a quel punto, viene sostituita con un'altra ancora in funzione:

«[To keep] whichever group of machines, and you hope to have enough of those machines still functioning to the end of that race, that put you into the race in the first position» (da intervista Dave e Annette, 7/11/'21, min 33).

Alla luce di queste considerazioni, vediamo come la ricerca dell'*esperienza della natura* dei turisti interessati alle escursioni con i cani da slitta - ma, più in generale, anche ad altre manifestazioni di questo incontro condizionato (zoo, parchi per la fauna selvatica, ecc.) - rischiano di alimentare la diffusione di situazioni di abuso dei non-umani coinvolti⁴¹ e l'impedimento delle loro forme di espressività, in parallelo, si potrebbe argomentare, agli effetti della ricerca di una supposta connessione con l'animale e la natura nella caccia. Tale è, infatti, la dimensione del *distacco*: una presa di distanza emotiva ed empatica «that disconnects the human-animal relationship of symbiosis» (da intervista Dave e Annette, 7/11/'21: min 30).

La presa di distanza dalle reali condizioni dell'animale impiegato nel turismo permette, poi, al consumatore di rimanere ignaro di tali drammatiche realtà, «thereby offering a tool of moral justification that rests on denial» (Aaltola, 2014:103).

Riprendendo l'esempio di Balto, il famoso cane di Seppala, riportato da Rebecca Onion (2009), nel proprio articolo *Sled dog of the american North*, la studiosa ci fa riflettere su come questo a cane, simbolo di eroismo e tenacia, sia stato negato il probabile desiderio di ritornare nella sua «Northern home», e sia invece stato rinchiuso nello zoo di Cleveland, negli Stati Uniti,

«left caged for the rest of his natural life, a living display, at the whim of children and adult humans» (Onion, 2009:155).

⁴¹ Su questo tema riflette anche José-Carlos García-Rosell (2021), direttore del progetto di *Animal Tourism Finland*, denunciando l'impossibilità di molti allevamenti e imprese di assecondare la domanda turistica, risultando nello sfruttamento dei spesso pochi cani disponibili e nell'importo dall'estero di ulteriori soggetti, a volte non correttamente selezionati dagli allevatori e dunque con considerevoli problemi comportamentali e genetici. Allo stesso tempo, nei periodi di scarso afflusso turistico, le spese di mantenimento di un gran numero di cani possono diventare insostenibili, portando a scenari estremi di eutanasia. Tale fu il caso, riportato dall'autore, di una compagnia canadese che, finita in bancarotta nel 2010, non era in grado di sfamare i propri cani.

Esperienze simili avvengono a più riprese anche sul territorio scandinavo, in particolare nel caso di stranieri che si trasferiscono nei territori della Lapponia durante la stagione invernale, nei confronti dei quali per le autorità diventa estremamente complesso tracciare le condizioni di vita degli animali che portano con sé (Rosell, 2021). Esempio di questo scenario sono i frequenti casi di cronaca, nel Norrbotten e nel Västerbotten, che riportano delle terribili condizioni di alcuni stabilimenti del turismo con i cani da slitta, in chiara violazione della legge svedese sul benessere degli animali, aggiornata nel 2019 ad includere anche gli *animali da tiro* e utilizzati per attività ricreative - entrambe categorie applicabili direttamente anche ai cani da slitta impiegati nel turismo (*Animal Welfare Ordinance 2019*).

Fortunatamente, è in atto anche una sensibilizzazione, da parte del turista, dell'impatto negativo che le esperienze offerte dal turismo con gli animali possono avere su questi ultimi (Fennell, 2012). Conseguentemente, la scelta del visitatore di una struttura turistica in base all'etica di cui questa si fa portavoce, ha promosso l'emergere, sempre più preponderante, della valutazione del benessere animale nel mercato turistico: aziende come *TripAdvisor*, *TUI* e *Thomas Cook* si sono mosse per promuovere tale politica di benessere e rispetto degli animali (Bohn et al., 2018). La garanzia del benessere animale sta dunque diventando un criterio essenziale nelle scelte operate da popolari operatori turistici.

6. Racconto di una passeggiata: tra natura e artefatto

Il cielo è terso e il sole illumina il fianco del Kittelfället. La sua vegetazione brulla ha i toni del rosso e del marrone, e forma un bellissimo contrasto con i gialli e gli arancioni accesi delle betulle ai piedi del monte: è la prima cosa che vedo salendo la piccola rampa del viale d'ingresso della casa in compagnia di Tilly, prima di controllare che non arrivino macchine da entrambe le direzioni della strada. Il cammino è libero e, dunque, ci avviamo per la nostra passeggiata in questa frizzante mattina.

Oggi percorriamo il Sagostigen, il sentiero delle fate, un percorso nel bosco che si estende alle spalle dell'abitazione, chiamato così per le leggende sulle diverse creature che si dice abitino il luogo. All'entrata vi è un cartello dai colori sgargianti raffigurante due giovani donne pronte per un'escursione. Una regge in mano l'indicazione per il sentiero.

Lungo tutto il percorso incontriamo le più svariate raffigurazioni: statuette di gnomi con le loro case nascoste nel sottobosco, una casella delle lettere in miniatura ai bordi del sentiero, oppure animali dipinti su sassi e un'enorme scultura in legno raffigurante Bergakungen, il gigante che, con un colpo di martello, è detto aver spaccato in due il Borkafället, di cui ha lasciato solo lo strapiombo, e con le sue lacrime - versate per la figlia - ha formato un lungo lago, il Borkasjön. La saga di Bergakungen è raccontata da uno dei numerosi pannelli sparsi lungo il sentiero, che raccontano dei miti e delle leggende del luogo.

Arrivate ad un bivio, il Sagostigen si interseca ai percorsi invernali per le escursioni in motoslitta. Provo quindi a guidare Tilly sulla passerella in legno in mezzo al sentiero, ma inutilmente: lei preferisce tuffarsi nelle innumerevoli pozzanghere che ci circondano, create

dalla pioggia incessante degli ultimi giorni. Lungo il cammino, infatti, si udiva il Vojmån scrosciare impetuoso.

Proseguendo, il sentiero ci conduce fino ad un'area edificata che, dalle mappe che avevo visto in precedenza, sembrava un campo libero da costruzioni. Al contrario, risalendo la via che collega il campo alla strada, mi imbatto in numerosissime abitazioni, costruite l'una accanto all'altra: sono le seconde case e i cottage dei visitatori. Tuttavia, ora che siamo fuori dal picco della stagione turistica, queste case sono disabitate. Sembra quasi di passare attraverso un villaggio fantasma, un po' nascosto dalla strada e non immediatamente riconoscibile se non si sa dove guardare. Nondimeno, appare in netto contrasto con il resto del paesaggio.

Finalmente, riusciamo a risalire a livello della strada, all'altezza del supermercato del villaggio. Ora, il rumore del fiume è nascosto da quello dei camion carichi di materiali che ci passano davanti, diretti all'altro sito di costruzione, qualche centinaio di metri più in là.

Tilly comincia a fare pressione sul guinzaglio e tirare nella direzione del negozio, ben consapevole che, siccome Lotta è di turno, avrà dei biscottini da offrirle. Ci dirigiamo dunque verso la porta sul retro del negozio per andare a reclamare il suo meritato premio.

7. Il problema del mutamento

Sin dall'antichità, le diverse popolazioni hanno esperito il proprio ambiente come composto di innumerevoli caratteri definiti, e la loro stessa sopravvivenza si basava su di un principio di coesistenza con tali caratteri e «dipendeva da un 'buon' rapporto con il luogo, in senso fisico e psichico» (Norberg-Schulz, 1979:18)⁴².

Oggi, l'importanza di un simile rapporto rimane viva, nonostante spesso essa non venga riconosciuta. L'uomo moderno, infatti, ha creduto per molto tempo di essersi liberato della propria dipendenza diretta dai luoghi grazie all'avanzamento scientifico e tecnologico, ma questa certezza è solo un'illusione. Non solo arte e letteratura trovano ispirazione nel *carattere locale* del paesaggio naturale ed urbano - di cui un meraviglioso esempio sono i versi sul vento,

⁴² Il buon rapporto fisico e psicologico con i luoghi è identificato da Norberg-Schulz (1979) nel concetto di *genius loci*, ovvero la sfera intima, l'aura o profonda essenza dei luoghi. È l'*anima mundi* di Hillman (in Andreotti, 2014) la quale risiede non solo dentro di noi, ma si rende visibile anche fuori di noi.

Più in generale, il termine *genius loci* indica la concezione romana che si rifà ad un'antica credenza secondo cui ogni essere *indipendente* possiede un proprio *genius*, un proprio spirito guardiano. Esso poi dà vita a luoghi e popoli e ne accompagna l'esistenza, determinandone anche il carattere (o essenza): è lo *spirito* del luogo, considerato sin dall'antichità una realtà concreta nella vita quotidiana dell'uomo.

del poeta saami Nils-Aslak Valkeapää (1994), elemento perno sia a livello ecosistemico che culturale del panorama ecologico saami - ma anche il turismo moderno evidenzia come la ricerca di nuovi e diversi paesaggi sia uno dei maggiori interessi dell'essere umano, il quale sente il bisogno di fuggire dalla *spaventosa nemesis* dell'inquinamento e del caos ambientale (Norberg-Schulz, 1979). Il risultato è il ricondurre il problema del luogo alla sua piena importanza.

Tale problematica diviene ancora più rilevante nel contesto delle località remote che costellano il Västerbotten e il Norrbotten (Byström e Müller, 2014; Müller, 2019; Carson et al, 2020), le quali stanno venendo assimilate ad una *modernità senza città* (Nyseth, 2017). Si vengono dunque a creare situazioni paradossali in cui la spinta per lo sviluppo e la modernizzazione delle infrastrutture locali - soprattutto rivolte al turismo - si scontra con la presenza di parchi e riserve naturali - simboli della incontaminata e selvaggia - e le restrizioni che queste impongono. Allo stesso tempo, la dimensione naturale del luogo diventa parte dello stesso *brand* di promozione turistica.

Nel contesto di Kittelfjäll, tale prospettiva si sintetizza nel *Progetto di sviluppo di Voymådalen*, il quale si pone come obiettivo la *riqualificazione turistica* del villaggio. Tuttavia, questo progetto crea diverse tensioni sia all'interno della comunità umana - in particolare tra i cosiddetti *residenti part-time* e i locali - sia nei confronti dell'ambiente stesso, in cui l'intensa edificazione e il conseguente afflusso di persone influenza pesantemente la conformazione del territorio e le abitudini della fauna locale.

La costruzione di infrastrutture e l'intenso afflusso turistico che hanno interessato Kittelfjäll, in particolare negli ultimi anni, pone quindi i suoi abitanti davanti al problema del mutamento: tutto cambia, anche i paesaggi.

Essi possiedono una propria temporalità che opera anche sull'ecosistema, modificandolo, e si riflette nella definizione di ciò che Ingold (2000) identifica con il termine *taskscape*. Secondo l'antropologo, il *taskscape* delinea la trama delle diverse pratiche dell'abitare il paesaggio, in cui «temporality and historicity are not opposed but rather merge in the experience of those who, in their activities, carry forward the process social life» (Ingold, 2000:194).

In tal senso, bisognerebbe ora indagare la trasformazione, nel tempo, della percezione del senso del luogo nel contesto di Kittelfjäll in seguito ai cambiamenti agiti sul suo paesaggio.

8. Reinterpretare i luoghi di fronte al cambiamento

Un interessante spunto di riflessione rispetto alle modalità della trasformazione e riconfigurazione del senso dei luoghi nel tempo è offerto da Norberg-Schulz (1979).

Ragionando sulle implicazioni dell'*abitare*, l'architetto individua due funzioni psicologiche implicite nell'abitare, l'*orientamento* e l'*identificazione*. In una prospettiva simile a quella di Ingold (2000), qui, l'abitare implica il movimento, che tuttavia non avviene tra punti nello spazio ma all'interno di spazi «in a network of coming and going» (Ingold, 2000:155).

La capacità di orientamento, poi, è un fenomeno proprio a tutte le culture: esse costruiscono delle strutture spaziali di base - nodi, percorsi - che diventano oggetto dell'orientamento dell'uomo e, nella loro interrelazione, vanno a costituire l'*immagine ambientale* (Lynch in Norberg-Schulz, 1979).

Di conseguenza, conoscere la propria posizione - sapersi orientare - implica l'essere capaci di «connect one's latest movements to narratives of journeys previously made, by oneself and others» (Ingold, 2000:155). Così, anche all'interno di paesaggi in trasformazione, complessi e multi-stratificati e spesso contestati, gli individui possono ricostruire un proprio senso dei luoghi attraverso pratiche di configurazione dell'identità.

Per meglio illustrare questo punto, partiamo dall'esempio della prima impressione del paesaggio per la famiglia/branco.

La prima casa in cui Håkan ha abitato a Kittelfjäll era una piccola baita in legno, dipinta con i toni caldi del giallo, appena oltre l'hotel Granen - uno dei più vecchi stabilimenti del villaggio - al confine con Henriksfjäll. A quel tempo, nel 2008, i turisti erano pochi e gli edifici quasi inesistenti:

«[From] the top of Kittelfjäll, and all fields on the left side of the road was empty, it was really nice. It was only the Kittel-park [...] and the recycling station. It was only this one. And you know this cabin area over here? When you come from Sagostig and go to the store? [...] Was no house over there» (da intervista Håkan , 11/10'21, min:12).

È stato proprio il carattere remoto del villaggio ad attirare particolarmente l'interesse di Håkan e, qualche anno dopo, anche di Lotta. Non solo «it was a dream [...] to come over here and live in the mountains» (ibid.), ma, come visto precedentemente (cfr. capitolo 3), la tipologia di paesaggio ha rappresentato un aspetto decisivo, perché particolarmente favorevole alla pratica del mushing. Fino a pochi anni fa, infatti, la partenza con la slitta aveva luogo nel retro del giardino dell'attuale abitazione di Håkan e Lotta, acquistata nel 2011, dove un cancello in legno

- ora inutilizzato - si apriva sul rado bosco della valle, in un percorso di diversi chilometri che seguiva il corso del fiume Vojmåns, fino ad arrivare alla distesa ghiacciata del Bergsjon.

Tale tragitto, oggi, non è più percorribile in quanto l'incremento di popolarità, durante la stagione invernale, del turismo della motoslitta ha portato alla creazione di percorsi dedicati a questi mezzi che attraversano i sentieri circondanti il villaggio, ponendo un serio pericolo per la sicurezza dei cani e del musher, i quali rischiano di essere investiti da guidatori disattenti. Di conseguenza, Håkan ha dovuto ri-orientarsi all'interno del proprio paesaggio allo scopo di trovare un luogo diverso in cui praticare il mushing in sicurezza, identificato oggi con i boschi della valle di Stennäs.

La stessa immagine del *sogno di vivere in montagna* e del contatto con la natura ha alimentato anche l'edificazione di numerose infrastrutture turistiche (cottage, hotel, impianti sciistici ecc.), nel tentativo di promuovere l'afflusso turistico nell'area (Byström e Müller, 2014).

Tuttavia, la costruzione di questi edifici è stata condizionata dalla presenza, al confine meridionale del villaggio, della riserva naturale del Marsfjället, simbolo del carattere naturale del luogo. Di conseguenza, le ditte incaricate del progetto di sviluppo costruiscono i nuovi edifici su terreni inadatti: molti cottage sorgono sul fianco del Kittelfjället (la vetta che si erge sul villaggio) a ridosso degli impianti sciistici, rendendo più fragile un terreno già spesso soggetto a valanghe a causa delle grandi nevicate e dei forti venti tipici di quest'area. Allo stesso tempo, il carattere pristino del luogo è vanificato dall'intensa - e corrente - costruzione di ulteriori abitazioni, in una cascata di edifici che si estende dal fianco della montagna fino al limite della sponda del fiume⁴³.

In questo senso, la protezione dell'ambiente naturale della riserva, stimolo dello stesso interesse turistico e commerciale della zona passa ora in secondo piano, e l'Agenzia per la Protezione dell'Ambiente svedese (*Swedish Environmental Protection Agency*) «is now expected to

⁴³ La rappresentazione di una natura incontaminata, infatti, non sempre rispecchia la realtà del luogo: molte volte, ad esempio, a causa della necessità di definire i tracciati invernali su cui poter far correre i cani, Håkan ed io ci siamo recati a Stennäs per ripulire i vari sentieri. Questi coincidono in buona parte con i percorsi utilizzati dagli escursionisti nel periodo estivo e dai cacciatori in quello autunnale. Di conseguenza, è capitato di dover raccogliere la spazzatura dal sentiero - spesso lamiera o plastica lasciate dai cacciatori e potenzialmente pericolose, poiché rischiano di infortunare i cani durante la corsa.

Similmente, la maggior presenza di spazzatura a causa dell'incremento, anche temporaneo, del numero di abitanti e congiuntamente al riscaldamento climatico, ha avuto ripercussioni anche su cambiamenti nella fauna locale. Un esempio di tale processo è l'aumento della popolazione della volpe rossa nel villaggio - originariamente diffusa nell'area di Stennäs, ad un'altitudine meno elevata - la quale, a causa di un clima sempre meno rigido e di scarti di prodotti umani sempre più facilmente reperibili, sta velocemente sostituendo la volpe di montagna, specie indigena a Kittelfjäll.

protect for sustainable regional growth, which clearly aims at economic aspects far beyond and partly in conflict with the conservationist agenda» (Byström e Müller, 2014:116).

Ad accompagnare le trasformazioni subite dal paesaggio, nuove personalità cominciano a popolare il paesaggio di Kittelfjäll. Queste sono definite sia dagli organizzatori del progetto di sviluppo, sia dagli stessi abitanti del luogo (sebbene con connotazioni diverse), come *part-time residents*, ovvero coloro che - spesso residenti in altre zone del paese - hanno acquistato qui una seconda casa o noleggiato regolarmente uno dei numerosi cottage, attratti dal fascino della località remota.

Ad essi viene dedicata molta attenzione da parte delle imprese locali e nazionali che si sono interessate allo sviluppo turistico del villaggio, non solo con la costruzione di nuove infrastrutture di accoglienza, ma anche con l'implemento delle attività e dei servizi locali offerti: culmine di questa celebrazione di un insediamento *part-time* è il mercato - di recente introduzione - dedicato ad articoli per le *pulizie di stagione* tenutosi sabato 23 settembre.

In questa occasione, moltissimi sono stati coloro che sono arrivati tra la sera del giovedì e il venerdì per visitare il mercatino allestito nell'area dell'Hotel Kittelfjäll - in cui si sono radunati i rappresentanti di alcune industrie coinvolte nel progetto di riqualificazione - e i propri cottage, per poi ripartire già la domenica mattina.

Tuttavia, Lotta racconta come questa iniziativa «[has] nothing to do with mountain life whatsoever» (da intervista Lotta, 23/09/'21). Durante alcune edizioni precedenti, infatti, le attività presentate per l'intrattenimento dei visitatori erano organizzate intorno a determinati sponsor turistici, i quali hanno strumentalizzato il paesaggio di Kittelfjäll rendendolo un luogo di *avventura*, andando anche contro i punti di vista espressi dalla popolazione locale:

«Like three years ago I think, they had this event, full weekend at the hotel, and to lure people to come you could test drive a Porsche. [...] People were absolutely crazy and angry, and we called the hotel, we called the police, we called the landowner.. we called everyone to just.. Can someone just stop this craziness?» (da intervista Lotta, 23/09/'21).

L'esperienza del luogo diventa una dimensione effimera, si è attratti ad esso per la sua dimensione di intrattenimento. Il paesaggio che si dispiega davanti al residente part-time è frammentario, il rapporto con il mondo naturale viene spesso a mancare e con esso i riferimenti culturali tradizionali: egli si deve ora identificare con l'artificialità dei prodotti umani (Norberg-Schulz, 1979). A loro volta, mancano le connessioni con l'ambiente e i suoi

componenti, e le relazioni che si instaurano sono quelle tra persone che condividono uno stesso status, quello della temporaneità.

Questa stessa temporaneità minaccia la stabilità del rapporto di alcuni locali con il luogo e i suoi abitanti. Delle varie infrastrutture che costituiscono il villaggio di Kittelfjäll, il piccolo negozio di alimentari del villaggio in cui lavora Lotta è uno degli ultimi stabilimenti che offrono un impiego costante. Tuttavia, anche questo sta per essere assimilato - ad aprile 2022 - ad una delle grandi corporazioni che hanno investito nel progetto di sviluppo.

La gravità di questa situazione, per Lotta e le sue colleghe, non si limita alla possibilità di rimanere senza lavoro, ma implica anche la perdita di una pratica - ad esempio, i prodotti non vendibili ma ancora commestibili del supermercato sono un'importante parte delle forme di sostentamento dei dipendenti del negozio - e di un nucleo sociale.

Da un lato, infatti, il carattere fortemente turistico di Kittelfjäll spinge verso una riconfigurazione degli impieghi lavorativi come stagionali, e dunque non più in grado di garantire la stabilità economica necessaria a mantenere i costi di vita della famiglia⁴⁴. Inoltre, le offerte lavorative sono destinate principalmente a lavoratori esterni, i quali soggiornano nel luogo solo per la durata della stagione turistica, con un continuo ricambio della forza lavoro⁴⁵: questo è il caso dell'Hotel Kittelfjäll, il quale impiega spesso giovani provenienti da altre zone del Paese.

Dall'altro lato, per Lotta, il lavoro non è solo fonte di reddito, ma diventa anche il fulcro delle connessioni personali e l'occasione della socializzazione: per necessità, o per compagnia, molti gravitano intorno al piccolo negozio, in particolare fuori dalla stagione turistica, quando le uniche persone attorno sono gli effettivi residenti del luogo e il ristorante e l'hotel sono chiusi per la maggior parte del tempo. Molte volte, durante le mie passeggiate con Tilly, mi sono fermata a salutare Lotta al suo lavoro, e ad ogni visita ho incontrato Richard o qualche altro conoscente nella saletta del caffè sul retro. Passavano di lì per fare quattro chiacchiere.

⁴⁴ A tale proposito uno spunto di riflessione è offerto dalla provocatoria poesia *Attenti al cane!* del poeta svedese Stig Dagerman (1954). L'autore denuncia l'atteggiamento, anche di disprezzo, dell'élite politica del suo tempo nei confronti di individui appartenenti a classi di reddito inferiori, ironizzando le richieste di questi individui all'interno di una politica dell'impossibile: «Una decisione va presa: / abbattere i cani! Non è una buona idea? / Il prossimo provvedimento: abbattere i poveri. / Così il Comune risparmierà qualcosa».

⁴⁵ Per un'analisi approfondita sulle implicazioni di questo tema si rimanda a Byström e Müller, 2014.

Nel simbolo architettonico del negozio di alimentari, e in particolare nella saletta, permane quindi indelebile «la [sua] complicata topografia interiore [...], fatta di sensazioni e sentimenti, figure e memorie, pensieri e suggestioni» (Andreotti, 2014:543)⁴⁶.

9. Tra orientamento e identificazione

Riprendendo la riflessione di Norberg-Schulz, vediamo dunque che orientamento ed identificazione sono aspetti pertinenti ad una stessa relazione complessiva. Tuttavia tra essi esiste un certo grado di indipendenza: l'*immaginabilità* di un luogo - ciò che Lynch definisce qualità ambientale che previene lo smarrimento dell'uomo - può darsi anche senza che la persona si identifichi con esso, e l'esperienza di tale luogo «avviene solo per quello che è il suo carattere di gradimento» (Norberg-Schulz, 1979:20).

Così, attraverso le rappresentazioni di Kittelfjäll nell'immaginario turistico - la natura incontaminata, le renne, i cani da slitta, i motivi dei ricami tradizionali saami, ecc. - orientano parzialmente il visitatore rispetto ai luoghi che egli attraversa, conferendogli un senso di sicurezza emotiva e prevenendo, dunque, il suo smarrimento. Per il turista, quel paesaggio *ha senso* perché rappresenta la sua ricerca di un'esperienza immaginata dell'*orizzonte polare* del paesaggio lappone (Hastrup, 2007; Granås, 2018).

Allo stesso modo, vi può essere identificazione anche senza conoscere la struttura dello spazio in cui ci si trova, ovvero l'esperienza del luogo può avvenire in base alle pratiche attuate in esso. Di fronte al repentino trasformarsi del paesaggio di Kittelfjäll, dunque, i suoi abitanti possono ancora percepirne il senso, in quanto i luoghi non sono solo semplici coordinate geografiche, ma storie rapprese nel vissuto delle persone.

In tal senso, un approccio allo studio dei paesaggi nei termini delle performance dell'abitare - qui intese, come abbiamo visto, nelle forme di mobilità congiunta musher-cane da slitta e dell'apertura intersoggettiva ed empatica tra esseri umani, animali e ambiente - permette di cogliere i significati immanenti a tali paesaggi:

«For meaning, I contend, does not cover the world but is immanent in the contexts of people's pragmatic engagements with its constituents» (Ingold, 2000:154).

⁴⁶ Nella prospettiva di Norberg-Schulz (1979), è proprio l'architettura il mezzo attraverso cui può emergere l'essenza profonda di un luogo.

Di conseguenza, similmente ai modi in cui il fenomeno del mushing nelle regioni della Lapponia svedese, nelle sue accezioni turistica e competitiva, propone una visione strumentalizzata dell'animale che prescinde dal rapporto familiare e con l'ambiente, esso mette in luce come anche l'intrecciarsi delle rappresentazioni mediatiche di questa pratica di mobilità con altre interpretazioni semplificate dell'ambiente, all'interno di una dimensione localizzata, delimita uno spazio essenzializzato e stereotipato agli occhi dell'osservatore esterno, «practiced as an iconic landscape for Polar and Arctic adventures [and] part of the wider iconography of global tourism» (Löfgren, in Granås, 2018:54). In quanto tale, esso può essere *utilizzato*.

L'emblematica rappresentazione del Norrland sopra analizzata, incorpora il binomio musher-cane da slitta come rappresentante di una natura selvatica e spaziosa, aperta, e particolarmente adatta all'essere esplorata attraverso varie attività ricreative: il paesaggio diventa *well-suited for futile play and adventure* (Granås, 2018) e le pratiche e le rappresentazioni del mushing lo rendono un ricercato *northern playground* (Pedersen & Viken, 1996).

Contemporaneamente, tale raffigurazione del territorio svedese settentrionale si interseca ad altre interpretazioni volte alla promozione di un luogo dell'avventura e della natura pristina. È il caso, ad esempio, delle rappresentazioni della Lapponia svedese sul sito web del *Sweden's National Heritage Board (RRA)*, che fino a pochi anni fa indicava quest'area come *Europe's last wilderness* (Mulk & Bayliss-Smith, 2006) e ora la definisce «Europe's largest cohesive natural landscape with virtually untouched nature» (RRA, 2017, in Koninx, 2019:335).

In questo senso, assume particolare rilevanza la nozione di *world's end*, espressa da Abram e Lien (2011), attraverso cui essi criticano i discorsi geopolitici ed economici contemporanei di semplificazione dei luoghi. In particolare, aree come Kittelfjäll o altri piccoli villaggi dell'area, spesso associate con una dimensione di wilderness e un carattere remoto, diventano punti nello spazio virtualmente astratti, dove la natura può essere commercializzata nei termini di una produzione materiale (come l'estrazione mineraria nei monti circondanti il Borkasjön) o turistica (sci, motoslitta, arrampicata ecc.).

Tuttavia, nel contesto svedese in particolare, e nordico più in generale, le tematiche legate al rapporto tra specie viventi e all'idea di ecosistema in senso alto - ovvero che tematizza le relazioni nella totalità dell'ambiente, non solo con gli enti che lo compongono - sono pensieri fortemente sentiti e pervasivi dei vissuti degli abitanti di questi luoghi, condizionando, dunque, la loro percezione. A testimonianza della rilevanza dell'ecosistema nella quotidianità degli svedesi è la particolare legge del *diritto di accesso pubblico - Allemansrätten* - la quale

garantisce ai cittadini e ai visitatori del Paese di muoversi liberamente attraverso gli spazi naturali del territorio.

Se, quindi, ci allontaniamo dalle occasioni essenzializzanti dell'immaginario turistico e del discorso politico, vediamo che gli organismi umani e non-umani che permeano l'ambiente non sono più *personaggi*, ma sono *personalità* (cfr. capitolo 1), e i significati che esse attribuiscono a questi luoghi sono il risultato di interazioni quotidiane.

La dimensione individuale e intima del mushing, come esperito anche dal branco/famiglia, è imprescindibile dall'incontro tra le molteplici personalità che abitano l'ambiente: la famiglia, la comunità saami e svedese, il governo, i turisti e le altre componenti non-umane del villaggio di Kittelfjäll - i paesaggi, il clima, i cani, le renne ecc. - sono tutti *agenti attivi* della plasmazione e conseguente percezione di tali paesaggi.

Questi non sono più spazi astratti, ma luoghi reali e concreti con delle proprie caratteristiche particolari e al cui interno prendono vita le molteplici interazioni tra le varie soggettività che li abitano.

CONSIDERAZIONI FINALI

«We need to move from being apart from nature, to be a part of nature.»

(Attenborough, 2020).

Questa tesi è nata da un mio interesse e fascinazione personale nei confronti degli animali, in particolare i cani, la specie con cui, forse più di altre, condividiamo maggiormente il nostro tempo e i nostri spazi. Abbiamo infatti visto, nel corso di questo lavoro, come la presenza del cane è entrata prepotentemente nelle nostre vite, intrecciandosi ad esse e definendone, in alcuni casi, le modalità.

La prima forma di interazione interspecifica tra esseri umani e cani è frutto di un processo intuitivo, sia da parte dei primi proto-cani sia da parte dell'uomo, per il quale una collaborazione tra le parti avrebbe facilitato la sopravvivenza di entrambe. In seguito, tale rapporto è stato assimilato al processo di domesticazione e, di conseguenza, quella che poteva definirsi una collaborazione egualitaria, si è invece configurata nei termini di una forma del controllo umano sulle altre specie, ora *addomesticate*.

Quello della domesticazione è, infatti, un nodo cruciale della storia evolutiva multispecifica, non solo riguardante gli animali non-umani ma con ripercussioni sulla totalità degli organismi che compongono l'ambiente. Abbiamo osservato come le molteplici sfumature di tale concetto vengono interpretate alla luce dei diversi contesti sociali e politici, in particolare rispetto all'elaborazione del discorso etico-politico sull'ambiente e sui diritti animali. Questi si definiscono secondo una prospettiva prettamente antropocentrica, interpretata alla luce di una retorica della *cura* e della preservazione delle diverse specie, ma attuata ancora nella chiave dell'*amministrazione* dell'ambiente e dei suoi abitanti.

A tale riguardo, il dibattito sulla caccia ricopre un ruolo centrale: da un lato, i movimenti per il benessere e i diritti animali si battono per un trattamento etico dei non-umani e per l'abolizione delle pratiche di caccia, almeno quelle che non costituiscono necessità vitali di sopravvivenza. Dall'altro lato, però, le politiche formulate e attuate nei confronti degli animali non-umani si configurano come forme di controllo non solo delle possibilità di diffusione di determinate specie animali - come abbiamo visto nel caso dell'alce, la cui presenza diventa condizionata al contesto socio-economico del luogo che attraversa - ma anche dei significati e dei valori attribuiti ad un animale inserito in contesti economici e politici differenti - l'alce diventa opportunità di ricreazione o impiego turistico nelle fattorie e parchi a tema e per il turismo venatorio, oppure parassita per le industrie forestali della Lapponia meridionale.

Allo stesso modo, il cane da slitta è diventato veicolo di un immaginario eroico e idealizzato del Nord. Simbolo di avventura e di contatto con la natura, il safari con i cani da slitta è oggi una delle forme più popolari del turismo artico, di cui l'intensa proliferazione di allevamenti e kennel di cani polari sul territorio Svedese è testimonianza. Tuttavia, alla popolarità di questa tipologia di escursione sembra spesso accompagnarsi anche una desensibilizzazione nei

confronti del benessere dell'animale, la cui cura viene sacrificata davanti alla prospettiva di un ingente riscontro economico.

Insieme alla renna, poi, l'husky diventa personificazione, all'interno di un discorso economico e politico di promozione del territorio, di un luogo *for fun and adventure* (cfr. capitolo 5), sconosciuto e inconfondibile, in quanto ricondotto ad una dimensione surreale, lontana e nettamente separata dalla realtà urbana moderna, ma, allo stesso tempo, reso accessibile proprio per il suo carattere *esotico*.

Il processo di domesticazione non si è limitato alla selezione e al controllo degli animali non-umani, ma ha investito completamente anche il nostro rapporto con i paesaggi e i significati che attribuiamo ad essi: da un lato, la dimensione domestica delle realtà urbane e dei villaggi come Kittelfjäll conferisce un senso di sicurezza emotiva nell'abitare un ambiente per lo più familiare. Questo è il caso degli individui recentemente trasferitisi nei territori della Lapponia svedese meridionale, siano essi mushers con un proprio kennel, oppure i residenti part-time che ricostruiscono la propria dimensione domestica nelle seconde case acquistate in località remote del luogo, dove l'intensa edificazione per lo sviluppo turistico si muove nei termini di una vera e propria urbanizzazione dell'area. Dall'altro lato, la componente più *naturale* di luoghi come Kittelfjäll, spesso coincidenti con riserve o parchi naturali, è ambivalente. Essa attrae le nuove personalità che abitano questi paesaggi, affascinati dalla dimensione del selvaggio, incontaminato e lontano per eccellenza. Tuttavia, anche questo selvaggio è fortemente addomesticato, e la natura diventa *risorsa*: essa è risorsa turistica nel caso, ad esempio, di sport invernali quali le escursioni nei boschi in motoslitte, l'eliski, o i safari con i cani. È, invece, risorsa materiale nei casi delle riserve naturali, dove è permessa anche l'estrazione di risorse minerarie - come nel caso dell'area protetta del Marsfjället, dove vengono estratti i materiali di costruzione delle batterie.

L'immagine dell'ambiente così dipinta, denuncia la profonda presa di distanza che noi esseri umani abbiamo attuato nei confronti dei luoghi che abitiamo. Su di un piano forse più filosofico, si potrebbe argomentare che l'umanità sia in qualche modo riuscita a separarsi da quella connettività interspecifica che, al suo livello più basilare - ovvero genetico, di DNA - accomuna tutti gli organismi viventi: siamo costituiti dagli stessi componenti fisiologici, la stessa chimica. E tuttavia, più l'umanità cresce in numero, più sembra accelerare quella presa di distanza da qualsivoglia connessione tra la nostra e le altre specie, risultando in drammatiche conseguenze, prima fra tutte lo sfruttamento intensivo e la distruzione delle risorse del nostro pianeta e degli organismi che lo abitano. Siamo dunque ricondotti ad un contesto in cui vi sono

sempre meno comunità umane che interagiscono con organismi non-umani in una relazione simbiotica e non parassitaria. Sembra quasi, però, vi sia una sorta di comfort in questa desensibilizzazione progressiva, grazie alla quale ci sentiamo liberi di distogliere lo sguardo dalle reali condizioni degli individui non-umani che popolano e condividono il nostro stesso ambiente, [giustificandoci nei termini dell'ignoranza](#). Questa non è, tuttavia, una soluzione, ma è meramente una pezza temporanea posta a coprire una sensazione di disagio morale.

Bisognerebbe, al contrario, prendere atto delle particolari narrazioni umane e, soprattutto, non-umane dei vissuti che ci circondano, incorporandoli in una visione dove a prosperare non è una specie sopra le altre ma sono le diverse specie *insieme*, e dove gli elementi non umani, meramente considerati mezzi per un fine, diventano *personalità*.

È qui che entrano in gioco le forme del dialogo interspecifico che ho potuto osservare all'interno della famiglia/branco, durante la mia permanenza sul campo. Esse non sono certamente una soluzione complessiva al problema del distacco e della desensibilizzazione, tuttavia, possono offrire una valida chiave di lettura, un punto d'appoggio su cui poi sviluppare ulteriori analisi e, soprattutto, una propria pratica del *vivere con*.

Un primo interessante spunto di riflessione su questo cambio di paradigma proviene, come abbiamo visto, dalla formulazione dell'idea di *co-evoluzione*, per la quale le trasformazioni che hanno avuto luogo tra la specie umana e altre specie animali sono gli effetti di una lunga storia di influenza reciproca tra l'animale addomesticato e l'umanità.

Chiave di questa interpretazione del rapporto interspecifico è proprio la *reciprocità*: esso non si determina più secondo una prospettiva antropocentrica, ma diviene prodotto di una mutua collaborazione e adattamento tra animali umani e animali non-umani, agito su di uno stesso piano comunicativo da entrambe le parti.

Esempio di questo processo è la comunione essere umano-cane da slitta, che ha dato luce ad una particolare forma di mobilità multispecifica, innanzitutto nell'Artico euroasiatico e nord americano. Questa pratica corporea e intima di *snowmobility*, infatti, problematizza la dimensione di controllo dell'animale umano nei confronti del non-umano, mettendo invece in luce la capacità di *agency* di questi cani e la loro influenza nelle forme di relazione con i paesaggi artici, i quali comunicano attraverso le percezioni sensoriali e corporee esperite sia dai cani che dal guidatore della slitta.

In tal senso, *vivere il corpo*, ovvero riconoscerlo quale strumento attraverso cui avviene la conoscenza del mondo, vuol dire anche *attraversare i corpi* (cfr. capitolo 2): da un lato si enfatizza l'interconnessione, a livello materiale, che rivela l'interdipendenza dei diversi corpi che costituiscono l'ambiente. Dall'altro lato, l'attraversamento del corpo è anche

attraversamento dello spazio, estendendo quindi il dominio della trans-corporeità anche ad un paesaggio in trasformazione, in cui i diversi corpi che lo compongono - *embodied beings* - agiscono e inter-agiscono al suo interno, ridefinendolo continuamente.

Questa stessa dimensione della corporeità interessa anche le pratiche emotive del dialogo interspecifico. Le emozioni configurano un *sentire*, percepire il mondo, all'interno di una dimensione di immediatezza: esse sono *pensieri incorporati*, pertanto non si contrappongono al pensiero, ma sono piuttosto pensieri del corpo, ovvero modi attraverso cui i diversi corpi conoscono e interpretano il mondo.

Di conseguenza, una maggiore attenzione posta alla dimensione della corporeità e del sentimento, non si contrappone ad una formulazione più razionale - o culturale - della realtà del nostro ambiente, ma ce ne fa percepire l'essenza in modo immediato. Così, all'interno della realtà interspecifica della famiglia/branco, i significati delle pratiche e dei pensieri quotidiani vengono declinati all'interno degli atteggiamenti corporei: il gioco, l'affetto e le intenzioni delle diverse personalità che compongono il branco allargato trovano espressione nell'interazione tra corpi, non verbale.

Questa è una presa di distanza da una visione lessicalizzante del mondo, utile nella comunicazione tra esseri umani, ma non più valida all'interno di una seria considerazione delle specie non-umane che volge verso una maggiore apertura intersoggettiva ed empatica. Esiste, infatti, un'intrinseca abilità di *openness* propria di tutti gli animali sociali che si sviluppa attraverso la dinamica co-determinazione tra l'io e l'altro, tuttavia, essa in accordo con l'idea dell'esperienza incorporata dell'esistenza, precede qualsiasi forma di lessicalizzazione: è *pre-linguistica* o *non-linguistica*.

Allo stesso modo, leggiamo i luoghi attraverso i loro elementi visibili, ma, ad un livello più profondo, li interpretiamo attraverso le impressioni emotive e le percezioni sensoriali che essi ci lasciano. Essi esistono dentro di noi. Nel caso della mia esperienza di campo, ad esempio, la dimensione visibile di Kittelfjäll è quella di un villaggio rurale in trasformazione, qui un'interpretazione degli spazi più globalizzata si fa largo all'interno di un paesaggio intimo, intriso del vissuto dei suoi abitanti: la pratica moderna del mushing adottata dalla famiglia/branco, ad esempio, configura la sua relazione con il paesaggio circostante il villaggio, il quale viene ancora interpretato come possibilità espressiva del legame della famiglia con i propri cani. Attraverso la pratica, inoltre, emerge l'importanza di una più profonda conoscenza delle condizioni dell'ambiente stesso.

Parte rilevante della mia esperienza sul campo è stata proprio la necessità di imparare a riconoscere i segni del paesaggio: i punti di riferimento - come l'indimenticabile vetta del

Södra Gardfjället, che si staglia alta nel cielo, come uno sguardo che sorvola la valle di Stennäs - le rotte seguite dai diversi sentieri, l'eventuale presenza di corsi d'acqua, di cui ho imparato a riconoscere quali sarebbero gelati in inverno e quali no, o, ancora, sapere da quale lato del ruscello - a monte o a valle - poter bere in sicurezza, a causa della presenza dei castori⁴⁷.

La capacità di riconoscere questi segni dell'ambiente è stata fondamentale nella relazione instaurata con il branco, in particolare rendendomi più sensibile nei confronti di come determinate condizioni ambientali possano agevolare o impedire le pratiche svolte attraverso l'interazione e, possibilmente, la collaborazione tra le varie personalità umane e canine del branco/famiglia, la mia compresa.

A loro volta, tutti questi fattori hanno intensamente influenzato la mia relazione con i paesaggi di Kittelfjäll e Stennäs, non più spazi astratti, ma luoghi reali e concreti con delle proprie caratteristiche particolari e al cui interno prendono vita le molteplici interazioni tra le varie soggettività che li abitano.

Alla luce di queste considerazioni, ritengo sia molto interessante ragionare sui modi in cui, in diversi contesti sociali, culturali, economici e politici, le molteplici forme del dialogo interspecifico possono influenzare la nostra percezione dell'ambiente e i valori che gli attribuiamo, di cui il binomio musher-cane da slitta così come l'ho potuto osservare è solo un esempio.

Tale prospettiva è ancora più rilevante nel momento in cui prendiamo atto che, in quanto organismi del sistema ambiente, noi animali umani viviamo *all'interno* di esso, non al suo esterno. Di conseguenza, i nostri vissuti si intrecciano a quelli degli animali non-umani e dei paesaggi che abitiamo *insieme* ad essi: tutte le personalità che abitano il *sistema ambiente* contribuiscono alla sua plasmazione.

In questo senso, siamo chiamati ad abbandonare delle prospettive troppo antropocentriche sul mondo e superare le opposizioni dicotomiche cultura/natura, umano/non-umano, domestico/selvatico, razionale/irrazionale, mente/corpo ecc., cercando, invece, di inseguire le diramazioni della rete di relazioni interspecifiche interne ai vari ecosistemi, al fine di riscoprire la nostra realtà presente e come riposizionarci al suo interno.

⁴⁷ La presenza delle dighe dei castori nella valle di Stennäs, infatti, pone il rischio di contrarre la febbre da castoro (*giardiasi*), un'infezione parassitaria dell'apparato digerente causata dall'ingestione di acque contaminate da questi animali. Sia Lotta e Hakån, sia alcuni dei cani l'hanno contratta.

APPENDICI

Intervista 1

Interlocutori	Annette Kriller; Dave King
Professione	Veterinaria; musher
Data e luogo dell'intervista	7 novembre 2021, presso l'allevamento di Annette e Dave a Slussfors
Durata dell'intervista	2 ore e 28 minuti; estratti A (da 16" a 22"), B (da 43" a 59"), C (da 1'35" a 1'43").

Tipologia e metodo di rilevamento	Intervista semi-strutturata, registrazione audio
Lingua	Inglese
Condizioni di rilevamento	Questi sono alcuni estratti dell'intervista condotta con Annette e Dave, tenutasi nella loro casa - con annessi kennel e clinica veterinaria - di Slussfors. La coppia è amica di Hakan e Charlotta, con cui ho vissuto, e mi ha offerto di rimanere un pomeriggio come <i>handler</i> nel loro kennel. Questa prima intervista è avvenuta nella cucina, dove abbiamo discusso principalmente delle modalità del loro abitare e della loro relazione con i propri animali.

ESTRATTO A

Annette: Yeah, I think this already is very different from Hakan and Lotta's place. There are quite some similarities but lots of differences too. That's for me the idea of having dogs: I want the dog, I want to have all sorts of animals that have the choice. I mean, I only want to have animals that want to be with me, so I should be able to let them out and they would still want to be with me. And that's.. for me that's rewarding, that's fun. The endorphins go up. All of it. So that's what I want to have. I do not want to have an animal that I have to restrain and have always on a leash.

Dave: The only difference between having 40 and having one is the number. The way that, you know, they should be in the house, retrieving, coming when they're called, sitting, staying, sleeping on your bed, on your sofa, learning to pee out, be house trained. All of that and they become part of what you do and part of your routine and fabric. With sled dogs, you put a harness on them and go running. That's already pre-programmed into their dna, they don't need... There are components that need training, but that part is.. none of that other stuff changes how they would be sled dogs. It's what you do with them when they are little.

You know, a lot of people are, you know, they have sled dogs because they wanna go out, they wanna be mushers. They wanna be on a sled, they wanna be living this lifestyle and this idealness. And they like it for their ego and a whole other bunch of criteria. But, you know, looking at it is an opportunity to live with a different species, that's a significant difference.

A: And that's what I wanted to add. In our view they're just dogs, and these happened to be bred as sled dogs, so you can run them in front of the sled or you can have them as house dogs. Whereas with the shepherd you can do other things: they are still all dogs and they're still in the house, all the same otherwise.

ESTRATTO B:

Dave: I mean, again, I see it in a bigger picture, beyond sled dogs. Because in a way I take the relationship with our dogs and animals for granted, it's just part of the fabric of what I am and of what we do. I am more interested in the symbiosis or loss of symbiosis that humanity has got with everything else living. I see kind of my connection with my sled dogs is more metaphorical than anything else, cause it's a disconnect that humanity created for itself with anything natural. You know, in the same way that we see sled dogs as a means to an end, you know like tools to take you down the trail is the same way that humanity sees natural resources, fossil fuels, trees and everything else to be exploited. We use it to our own end and we take it for granted, and dispose [of] it, and irrespective of the longer term cost.

Lisa: and sadly it's very easy to do that

D: Yeah, for sure, because more and more people.. if you have no connectivity to your natural environment, why you gonna listen and take it seriously when people are gonna talk about climate change and environmental species lost and all the rest of it. I get it now that these people just don't care, that's a component too, they just don't even know, they've got no reference point to have any connectivity to that.

L: You don't feel it as much in the cities...

D: Right there is another paradox, you know, this is how people... it's like 'what's the weather gonna do today?' How many people go ask what's it gonna do today? You know, I mean I grew up where weather forecasting was, these, you know, these kind of clouds mean it's gonna rain. This wind coming from the east means it's gonna warm up, or it's gonna get colder or it's gonna do... you know, all of that has all basic components that people had. But now even if you can look out of the window and see the sky, people will go --

Annette: Yeah but the funny thing is this is not the new generation. I see even my mother. My mother, I mean, she's 84, she used to do that 'go outside, that's the weather, that's how we're gonna do'. Now she comes here, here, surrounded by windows she goes [mimicking looking at her phone] 'I think it's sunny today'. Well, mom, look outside. 'Let's see what the temperature is' [on the phone]. Mom, the temperature is right there [pointing at the thermometer], look there. She doesn't do it.

But on a different level, what would interest me would be to really ask people why do they have dogs, I mean even the house dogs. Because I see very often that, even people with one dog, they are far from a... I don't want to put that out as something particularly positive but this the way we have it and is the way we want to have it. This is the way I thrive, it's how I love it. But other people, they have dogs, and they never come close to having that connection. Because, for us, I think, to put it in words, for us we live with dogs. The dog is another being that lives in the same house, they can't hunt their own food so we give them food. But other than that we kind of give them as much freedom as we can, and I want to get to know that dog: they have their individual traits and features and they are completely different, and you can act and interact with them. Other people, they have dogs, so they have like a car, like a something... but they never really... they just have it and they feed it, and they look at it and wonder (laughing)

D: It's like a deep deep rooted primordial genetic connection to something made out of the same stuff. It is basically that in my opinion. And that's the only strand that connects modern humans to the house cat or the hamster, or the worm that the kid brings in. Whatever it is is a deep rooted genetic strand of times when humanity lived in symbiosis with this natural environment. And as humanity has evolved to what it is today, we have done everything possible by the majority to separate from that, to move away from that connectivity. And that's why we have arrived at a point of imminent destruction of the very thing that sustains us, because we've become so divorced, we've become so detached, and we so little deep rooted... last deep rooted connectivity to that. We are more connected to our iphones and our apartment and our car, than we are to the trees and the birds. And that, and we have done that, and we have achieved that by almost making it sort of an abstract esoteric... You know, we made something that is as real as it can get in an abstract component in our lives.

So we don't see, when you start talking about that we are made of the same stuff pretty much of that tree right out there, people think you're nuts, because you've gone into that philosophical

realm that most people are programmed away from thinking about. And you ask them why they are so damn connected to their car, somebody went out and put a scratch on their Audi they go through the roof, they go ballistic.

ESTRATTO C

Dave: In my opinion, when I look at what it costs to do this - and I'm not talking just economic cost - when I see so many mushers that only take one segment of it out, like racing, to me it's like a huge waste of their investments. You know, my perspective is that what we do, like to go out with dogs like this or do that... [la gara] this is like the sort of cherry that you put in the middle of the cake. You have this group of dogs you can go and do something with. But the real value is in the cake, is all. You know, it should be just as much fun to have this relationship with all these individual dogs.

You know, it's inherently sad to have dogs like... Fendi, in here. I was looking at some videos of her just a few years ago in the mountains, barking and just going nuts to go running. And now, you see, I don't think she'll live so much longer, and I remember see her still as energetic... But you know, fun it's not the right word, but it's gratifying having them live in the kitchen and be part of this evolution with this species, so it is a lot more about living with these other species than what we do with the dog mushing. And that's the sad part because most people see it the other way: it's about mushing, it's not about the dogs.

[Qui l'intervista si interrompe perché si avviano i lavori per l'uscita con i cani].

Intervista 2

Interlocutori	Dave King
Professione	Musher
Data e luogo dell'intervista	7 novembre 2021, presso i tracciati di corsa utilizzati da Dave a Slussfors
Durata dell'intervista	2 ore e 38 minuti; estratti riportati: A (da 54" a 1'07"), B (da 1'20" a 1'27"), C (da 1'30" a 1'58")
Tipologia e metodo di rilevamento	Intervista semi-strutturata, registrazione audio
Lingua	Inglese

Condizioni di rilevamento	Questi sono alcuni estratti dell'intervista condotta con Dave durante l'escursione che abbiamo fatto con la sua muta di cani da slitta, al fine di farmi sperimentare più stili di mushing. L'intervista è dunque avvenuta durante le preparazioni dei cani e dell'attrezzatura e l'effettiva corsa.
---------------------------	--

ESTRATTO A:

Lisa: Is there a difference between using this one and the atv?

Dave: Yeah, I mean, it's just a lot more comfortable. It's a bit safer because it's wider so it doesn't tip over. You can see a little bit more and you can concentrate. I mean I use an atv, we have an atv that we use a lot, but it's just especially like this when I take a passenger: you can have them sitting here and you can talk about and listen a lot better than like, sitting on the back. But a lot of it it's just because it's safer, it's much wider. A lot of people get really hurt on atvs, training dogs.

Lisa: Oh it's just that I never saw one of these

Dave: Yeah, I know, this is pretty new to us. But I need to change the fuel, so I can move it. We're just a couple of days from taking it home... so I just want it to run two more days.. and I need to go in and change the fuel.

D: machines don't like it when you have 20 below, 5 above...

[Qui c'è una pausa fino al minuto 1'01" in cui Dave cerca di far partire il mezzo]

D: Too much excitement. The dogs, they get loud, the mushers are shouting, and they have these big ears. They hear a pin drop so you know, I don't usually like to be shouting. You know, it's better to be able to keep things a little chill

L: Yeah. The most striking difference would be that when we go run dogs with hakan, when we pull up at the place and we are ready to get the dogs out you just hear dogs screaming.

D: Yeah, yeah they're stressed. I mean, they will scream right when we're hooking them up to go. But not you know, they know there's not any need for [it], they know where they are right now so... I think a lot of it too is like, dogs... I say to people this all the time like when I have new people go into the yard, dogs are so much more perceptive than people that we give them credit for. They have you figured out like that, in a heartbeat. They know and they see and they sense. So, if you're stressed, they're stressed. And so that, when you hear the screaming that tends to get ears stressed, they have this psychic effect on the way dogs are. So the more of it is just be, particularly when you have problems with your line (with tangles and issues) you've almost got to block them out like..

L: Like, you have to be calm first and then they will adapt.

D: Yeah that's the key, that's what they see and that's what they reckon. They recognize that intuitively, that's like a part of their psyche that is able to do that. And then giving them the opportunity to think for themselves is helping, because it reminds, it develops. Like, I'm not calling them while we do this [preparare l'attrezzatura] I mean I will do, there's a few here. They are aware that we're getting ready, and they're also aware that we're talking like this so they're kinda doing their thing. But you know, don't have to put too much effort into, you know, controlling them and get them, since I started doing this again I wanted to wait until later. And that's what I was thinking about with symbiosis [audio rovinato min 1:04]

L: So, letting more like their ability to choose and decide how to behave basically.

D: Yeah I mean, I'm trying to make what we're doing now be as important for them to want to do it as it is for me. Do it in the same.. they wanna go but I don't need to be crazy to you know..

L: Sort of the same mindframe?

D: Right. Yeah you know, we're sort of here together and doing this as a group and we're all on the same kind of level. And it is very difficult to pinpoint that. There's a horse trainer in the states that I really admire, called Buck Brannigan and he works with horses that are a little like

beaten and have problems and stuff, and he's very much about getting in the head of the horse, you know, creating a bit of a two way understanding. And that's what I'm trying to do with dogs and keep trying to find out what our communication point is. And that communication point I know it's a lot different from the way that most people communicate with dogs and animals through control. And I'm 100% sure that you can be the dominant, you can be in charge, you can play the boss but you don't have to do that in a dominant way, there are different ways to

L: Trying more to, I don't know, start collaboration more than anything else I guess.

D: Collaboration would be a good word, yeah. In fact that symbiosis again, you know, finding a balance point in what you're doing. I think a lot of mushers don't like that sort of esoteric, you know, kind of philosophical outlook to it, cause you know a lot of people see this as a bit of a machismo kinda though sport.

L: So you mean like 'I can control many other beings and I have power over them'. Something like that

D: Yeah. It is completely the opposite: if you want to be the tough guy and control, you know, that's when you go buy the motorcycle and go, you know, speed down the road on that or go find an outlet, do something else.

ESTRATTO B

D: I hate it! We have to wait for a machine to run dogs! It starts but...

L: You have it attached to a battery?

D: Yeah I mean the battery is fired up as well, it's just... it's an old battery and so once it's been running for a bit it's ok. It's mostly that I know it has this water in the fuel, so when I'm trying to start it's draining the battery so that's why I bring this booster.

L: Ok.

D: It's low on fuel now. It's just sad I need to take it home and drain the inside. Drain the fuel and put clean fuel in it. 'Cause most of the time when we are on the level I turn it off, but now it's hard to get it started again so I try to keep it going, just keep some heat.

L: Yeah you warm it up.

D: But I'm only gonna run here like another day or so and then I'm going to the other place.

L: So, how many places to go run do you have?

D: Well here is about 40km and it depends on how we use that. So there's a lot of options here. Where I go up to the other kennel to the house I come into the same loop but from the other direction. Just up there I've got electricity and a building and a house and stuff, so it's a lot like this can be warmed up and I still drive there. But there I can stay until... I've got another kennel there, I can get a freezer and, you know, stuff there so.. And they like it too, it's nice. They quite like to go. It's like an expedition to go camp up there. And I can bring them all in, not all night. I mean, some of them will spend all night in, but you know, I can take them all inside. Especially it's really nice when it's very cold and if we do a really long run when we come back from the mountains, it's really nice to be able to take them inside and they like to lay by the fire and be warm and loosen up. But then they get to a point where they wanna go out again too, so it's nice when you can give them the option.

L: Yeah it is.

[Qui c'è una pausa per controllare i cani durante la corsa]

L: It's nice with this kind of four-wheeler. You feel like... more on the eye level of the dog.

D: Right, yeah no I think you see better, I think you see more. It's better, less stressful. Especially if you're going long distance, you know, you go 40km on an atv. It's horrible when it's really cold. You know if I'm on my own here I can have a coffee there, you know, if I can move around a little bit. Normally when the engine is running properly here I can just close.

But I think if I do that now the engine stops but right now it's not so much... you know I can do like that and they're just rolling it

L: So also for you it would be more relaxed driving this one?

D: It's just you're not sitting there holding your hands you know. For me it's like, it gets cold on the hands. You can have the hand warmers, you know, whereas this I can use my right hand, left hand or when it's like this no hands, you know..

L: Also as a passenger on the atv Hakan has two seats in wood and it is fairly comfortable, yes but you're always feeling like you're falling down

D: Yeah and you see, again, with this you can sit, is more comfortable and it's easier to talk about what's going on and I think you feel more involved with what's happening

L: Yeah well the other way around we can't really talk unless we stop, because you don't hear a thing.

D: And normally, like you saw, I have ice in the break right now. But normally I could stop and put on the hand brake and get off and I don't have to worry about them pulling it away. But with the atv when they're strong they can pull the atv.

L: Oh yeah definitely.

D: There's something rattling but I'm not sure what it is, it drives me crazy.

L: That one? [riferito al suono della macchina]

D: Yeah. Like I said, it's due to go home and I will pull things tight and I will clean up.

ESTRATTO C

D: There is also a shift in target. You know, if you came to me and asked about mushing 30 years ago you'd get a completely different response than you get today naturally. You know for me sled dogs were about a way of life, and still are, rather than what I can do with them. Throughout, you know, huskies represented something to me that connected to the world that I live in, so for me it's more important about this being able to do something together with a group of animals. And pretty cool. You share that.

L: Definitely. But of course, as we were talking before, obviously there are other people with a different kind of mindset that don't see it in the same way.

[Qui ho tagliato l'audio per una sezione che Dave preferiva non registrare]

D: Dogs are gonna be dogs you know. They've gotta be, they are a different species from us and, you know, it's my responsibility to understand what makes them tick and also to try to give them the opportunity to understand what makes me tick. I know that when I walk into the dog yard they know what my mental state is before I even walk in the dog yard in the morning. And that's.. I kind of manipulate that to my own advantage if I want to, you know if I'm in a depressed way when I go in they're gonna be depressed too. If I'm like super kinda 'yeah let's do something' I kind of wind them up like. That's pretty cool when you're out in a big storm or, you know, the going is a bit hard and you're struggling a little bit, you know it's very critical to be able to flip their mental state and understand where they're at.

L: That's very interesting.

D: And it's quite a powerful tool as well because if you've got that relationship, an individual relationship with every dog, and you understand that when you actually find that, you know, switch like that, it's quite a powerful source within the group. Sometimes you're working with an individual but then you're working with the group too. That for me is always thinking as a pack and thinking as an individual are, you know, two different things, but they intertwine as well. I think you only get that when you spend an awful amount of time with your dogs and you really are dialed in, you know, you're living with them. I've been doing this sport for 40 years and I'm still learning every time I go out with dogs and seeing something different and new, you know. I hope I never get to a point where I think 'oh I know exactly what's going on here'. That would be.. that would be boring.

One of the things that fascinates me is where the common ground is. Like, you know, I often look at packs of monkeys or an elephant, or anything really, and probably connectivities that they've created with sled dogs. Trying to understand if there's a common thread between the way they use them. And I think there is, there is a lot more of interspecies commonalities than we give credit to.

L: But it feels like they're just, you know, highlighted in the same kind of, I don't know, canines with canines, felines with felines. That kind of commonalities. But not in between the different ones.

D: Yeah I mean, and where does that come from? I think when you start doing some thinking about it at that level you just realize how little we as humans know about our natural environment. I mean, I'm super curious about how much we've lost too, you know. When I see in my lifetime how people have changed, lost their connectivity to so many things, I start looking back toward the history of mankind. It's gonna be colossal

L: Yes, and it happens very fast as well.

D: Absolutely. And I think we don't recognize how rapid that change is enough.

L: Well, we are very desensitized from that, I would say.

D: Yeah, I mean, increasingly so.

L: But like, not to be overly pessimistic or anything but... I don't know, it feels like there's almost sort of a comfort in this desensitization, because then you don't force yourself to think about all the bad things that are actually happening. But the problem is that, of course, you find a temporary comfort in this and then you're gonna be faced with an even worse truth after. But until we lose that kind of mentality we're not really gonna get anywhere. But it's not just a couple people that have to lose that kind of mentality, it's most of the people.

Intervista 3

Interlocutori	Margret
Professione	Guardiana di renne e commessa al supermercato di Kittelfjall
Data e luogo dell'intervista	8 novembre 2021, presso il supermercato di Kittelfjall
Durata dell'intervista	1 ore e 43 minuti; estratti: A (da 3" a 8"), B (da 28" a 35")
Tipologia e metodo di rilevamento	Intervista semi-strutturata, registrazione audio
Lingua	Inglese

Condizioni di rilevamento	Questi sono alcuni estratti dell'intervista condotta con Margret riguardo il suo lavoro con i cani da caccia e da pastore e con le renne. L'intervista è avvenuta nella saletta ristoro del piccolo supermercato dove Margret lavora con Lotta.
---------------------------	---

ESTRATTO A

Margret: [Aska] She's with us almost all the time, she's our friend and stays with the family. Because she wants to be in the family, work with me. When we're out with the reindeers she wants to see what are we doing, what we want to do... She always ask me or my husband, now we do this, you want me to bark, you want me to just run. And at home is the same. She talks a lot with us. She get tired in the evening at 9 o'clock and then she wants us to go up and lay down in the bedroom, because she's tired and she thinks everybody should go to bed. And she goes on and on and on...

Lisa: And try to convince you to go.

Margret: She can go up herself, she has a bed in the bedroom, but that's not working. We have to go with her. And that's the big difference between her and the hunting dogs. Because the hunting dogs, they are glad to see us, and all 'yay we go to the forest', and then just... 'I go and hunt, you maybe come but I don't really care'.

L: But is this depending on the kind of dog?

M: Yes, because the purpose is different. The purpose of the hunting dogs that we have is that they go by themselves, they find the elk, the moose, and they are going to bark at it so we come and shoot it. So they have to, or if it's predator hunting like bear or wolverine, they have to be independent. Because if they don't... we can't walk with them and find the moose. Then we don't need them. But she [Aska] have to be not just independent, she has to work with us, so that's a big difference. So I think the connection get stronger with a dog like this. The hunting dogs... yeah they are cute and you learn them some things, but I think, we had a old hunting

dog, 11 years old that died last year: with that dog we had another connection that what we have now with the hunting dogs. Because we haven't found the connection in the forest yet. You know, they have to understand that we [the hunters] are coming, we are doing this together.

L: So, the young ones, I suppose, they are still like 'ok I'm doing this, you are doing your things'.

M: Yeah, exactly. The old dog, he knew that: 'If I take this elk and I follow it, they always, always, coming. In whichever direction I choose to go, they are coming. They are always coming'. And we do this together.

ESTRATTO B:

M: To have this kind of relationship you have to build it up with your dog, from they are puppy. This dog has to know if she do something wrong, I recognize it and tell her no. But she also has to know I never put her in a situation where she never can do the right thing. She has to get the trust. And I have my dogs, these herder dogs, with me all the time, but I never, never put them in a situation where they can do wrong, you know, really really wrong. I would never let this herder dog loose if I don't know what she's doing, because then I destroy my bond. She has to know that I have always right and I always look for her best. Then she can do the same for me. And it's the same with all the breeds of dog. Every dog, when is puppy, they live in the house with us, also the hunting dogs. Then when they are old, they can have the big kennel outside, they don't want to stay in anymore.

So, to be a good dog owner, a happy dog owner, you have to learn the kind of dog you have and what that dog likes to do and what not like. And to get a really good dog you have to know yourself. If you don't know how you react, then maybe you get the wrong breed.

Intervista 4

Interlocutori	Hakan Olsson
Professione	Musher
Data e luogo dell'intervista	11 ottobre 2021, presso l'abitazione di Hakan a Kittelfjall
Durata dell'intervista	2 ore e 15 minuti; estratti: A (da 0'' a B (da 11'' a 23''))
Tipologia e metodo di rilevamento	Intervista semi-strutturata, registrazione audio
Lingua	Inglese

Condizioni di rilevamento	Questi sono alcuni estratti dell'intervista condotta con Hakan riguardo i motivi che lo hanno spinto a diventare un musher. L'intervista ha avuto luogo nella sala, mentre sbucciavamo le mele per farne una confettura
---------------------------	---

ESTRATTO A

Hakan: The interest for hunting and nature comes from my parents. We always had dogs in the family. In my life I have only 3 years without dogs. So I started as a little kid, I take a play-gun and go with the dogs and 'hunt'. I start with going with my father for moose hunting, I was almost 3 the first time. So after that I followed [my father] every September and October for moose hunting. I started hunting self when 18.

Lisa: So since you were 3, every September and October you went hunting, there was never a year you wouldn't go.

Hakan: I don't think so. My mom was angry of this one. She don't like it, I need my school. But school was not fun part of my life, was more fun stay in the forest hunting. The first time I was alone outside at night for hunting fox in the winter, I was 10 years old. My mother was crazy about this one, I need sleep. So I get out, just myself, and go out hunting fox in night time.

Lisa: But like around your house on the island where you lived or somewhere else?

H: In the picture I show you where I was born, there was only us there

L: So you basically hunt foxes in your garden.

H: Yeah. We have built a little shelter, one pallet in the bottom and a gas stove for winter. This was my start for everything.

I start hunting moose when I was 18. First gun from my father I think I was 15 yo, for my birthday, this Beretta. So he give me this one, but my mom was not happy about this young kid hunting. So I have always worked with animals of some kind: farm animals, cows and this one.. horses, pigs. Every kind of animal. And I was 20... 23, was 1989, I started pro-hunting, so I

hunt for money. I work for another one [man], from night time start at 3 o'clock, go home at 10:00 and hunting after that. At 20 years.

L: But people hired you to go hunt instead of them?

H: No, there were big properties with lots of land and we had hunters from Denmark that came and visit us. We had this hunting game.

ESTRATTO B

H: So 2010 I decided I sell my house and move, and did it. And go to Kittelfjall. Why I go to Kittelfjall-- I have met a girl before, I got a cabin in Kittelfjall, I'll show you tomorrow. You know Hotel Granen? The little yellow house on the same side of the camping.

L: Oh yeah I know which one.

H: Her [the girl's] grandmother built hotel Granen.

L: So she was from here?

H: Yeah. I met her in 2008, and I spent lots of time over in Kittelfjall. They have a hunting cabin 25 km from this way [pointing towards the south of the house].

[interruzione per richiamare i cani]

H: So I moved over here with my two dogs, Tilly and Strimma [audio rovinato] Living in the mountains was always my dream. It [Kittelfjall] was really comfort village in 2010.

L: Did it change much?

H: Oh yes. Less tourists and buildings before. I think they built 600 new cabins for three years... not cabins, those are villas.

L: The bigger ones we saw you mean?

H: Yeah. And they start on the top of Kittelfjall, and all fields on the left side of the road was empty, it was really nice. It was only the Kittel-park

L: The camping ground?

H: Yeah and the recycling station. It was only this one. And you know this cabin area over here? When you come from Sagostig and go to the store?

L: Yes.

H: Was no house over there.

L: Oh ok. Yeah, actually I saw a lot of houses over there when I passed by the other day.

H: So it was a dream [for me] to come over here and live in the mountains. So I rent a little house over there [pointing outside the living room window toward the street]. You see the house from this one

L: [laughing] Ok, so you really didn't move that far

H: No [laughing]. So I meet the guy who live in this house before and he asked me in 2011 if I want to buy it. I said 'of course, I'll buy it'. And I look for this one and ask for the price. They give me a good price, but I need promise I need to live full time in the house to have a good price. I paid 900 [thousand SEK] for this one.

L: So he didn't want you as one of those part-time residents?

H: Yeah, not weekends. And the sled dog, yes. There was -- I've seen lots of movies on this one and followed the sled dogs competitions. I had a dream about this one and it took a couple years, 2013. And found.. what name.. on the internet! About Tya. So I called this woman, and the they after I go and pick up Tya.

L: Ok, so immediately she said 'ok you can get her'.

H: Yeah. I go and look Tya, and meet Tya. Tya loved me directly. I pay her and go home.

L: But she was a bit older, she wasn't...

H: She was 8 months. So I started with Tya, and had lots of fun with Tya: run in the mountains with Tya, Tilly and Strimma, I need show you picture of this.

L: Yeah I saw them walking in the mountains but not running.

H: Yeah I have a little sled, the first sled of mine, for 3 dogs.

L: But, if I remember right, you said you moved here the other day because of the hunting first, and then it was basically a chance that you started doing with the dogs.

H: Exactly.

L: Because Tya was available.

H: So I started with the hunting and stopped for the sled dogs. So I see it was too little with one sled dog, and Strimma was not much for sled dogs, she was a little lazy this dog, so she didn't want to run. She was really lazy.

L: I didn't picture her like a lazy dog.

H: She hated the run, it was really pain for her. She suffered this one.

L: But just because she didn't want to or...

H: She don't like it.

L: Yeah that's what I mean: she didn't like it or didn't want to do it, not because it was an actual physical pain.

H: No no no it was no pain.

L: It's just the dog.

H: Yeah. Walking was perfect for her. Not running. She don't like running.

L: Yet again she liked to go hunting

H: So, I need one dog more for use my little sled. So I searched and see an announce for Eira. It was a rehome, got from Anuka(?). So I call Anuka and I go visit her and check for Eira. Eira was beautiful, black one. Black and white. And I was a little skeptical on this Eira, but I go home.

L: Why skeptic?

H: I was a little 'buy her or not buy her'. It was a little high price for a 9 months old dog. It was 9000 [sek] for her so.. I go home. The day after I go back. I need walk with her. I said I need walk her and there was no problem. I walked with her, so I buy her directly and go home.

L: Little happy Eira.

H: Yeah, she was strange dog.

L: Why strange dog?

H: She was.. we had lots of fights with her and the other dogs. Also with the old owner, the other dogs don't like her. And it was a little difficult to have communication with the other dogs and this one. So it was a little problem, the fight and this one. But, in my mind, every dog you have take from the rehome and rehome the dogs, they have a limit: after 6 month change directly.

L: Oh it's the thing you said also with Strimma, that she changed after about 6 months that she was here.

H: Yeah, one week after 6 months. This is the border of this one.

L: So they, like... there's an improvement in how they behave.

H: Yeah. They are another dog after 6 months. So give the dog 6 months and you see the change. Eira was my... my first rehome dogs was Strimma and Tilly. And Tya and Eira I have four. After Eira I start the 'polar dog sickness'.

L: That you get one and want more and more, yeah I understand.

H: Exactly. So after Eira was Maya and Dance.

L: And you got them together.

H: Yeah, same day. After Dance was Harry, and two months after Harry come...

L: The puppies.

H: Yeah [laughing]. The team grows really quickly this time.

L: Yeah I remember that Lotta told me that when you went to get Dance you where supposed to just get him, not Maya.

H: No it was only Dance. We come home with two dogs.

L: But why did you get home with 2 dogs, what made you choose Maya?

H: Lotta want her. But Lotta don't want run dogs, she never have this interest.

L: But how did you and Lotta meet then? How did she move up here?

H: Online dating.

L: ok that's actually an answer I didn't expect.

H: I meet her in 2013.

Intervista 5

Interlocutori	Hakan Olsson
Professione	Musher
Data e luogo dell'intervista	9 ottobre 2021, presso l'abitazione di Hakan a Kittelfjäll
Durata dell'intervista	58 minuti, estratto (da 0'' a 25'')
Tipologia e metodo di rilevamento	Colloquio informale durante il lavoro, registrazione audio
Lingua	Inglese

Condizioni di rilevamento	Questo è un estratto dell'intervista condotta con Hakan riguardo la sua attività di caccia. L'intervista ha avuto luogo in giardino, durante il taglio della legna per il fuoco.
---------------------------	--

Hakan: We have one more problem: we have the early start on the hunting season, 25 august.

Lisa: And usually would it be later?

H: It always has the same date but, for every year, this chicken is born later in summer. So, you see, now when the first moose hunting is in September, this tjader - the big black one - and the other one, the orre, these chickens they run, they cannot fly yet in september.

L: Ok, because they're too small. And doesn't the government adjust?

H: No they don't give a shit about this. It is easier and take away small groups of birds when you have dogs.

L: Yeah but.. wouldn't there come into place also animal preservation laws and stuff like that?

H: The birds is... They [the government] don't give shit of the birds. But the crow and the other bird we have are really controlled [for] when you can hunt them. And the pigeons, before, you can have the start 1st july. But 10 years ago the law said it starts 1st september. And we have lots of pigeons: you see thousands and thousands of these ones, and you cannot hunt them. But you can hunt the other birds in the mountains that cannot fly.

So before, we have... this is the 3rd year, 2018 was the first time we have the hunting from other countries in the first periods [of hunting season]. 21 august to middle of september, end of september, it was only for the swedes. And you see, it's more birds now, but is not good.

[Qui c'è un momento di rumore della legna che si spacca]

H: It's almost 40% less moose now than 2 years ago.

L: But always because there was a shift in the breeding season of the moose or because they were hunting too much?

H: Hunt too much.

L: So more and more hunters?

H: No.. both yes and no on this. We had these big companies that own a lot of forest and in the winter time the moose eat the bjork, and it is not good [for the industry]. So they want kill everyone.

L: But can't they just redirect them? Isn't there in place a protection from the state for the animals?

H: No no no. For the government and this one, the moose is pest. But you see the wolf situation, and they protect them like hell. They have lots of these... weird things.

L: But why protecting only the previously endangered species and not, at the same time, the specie which is now endangered because of the practices they allow and use.

H: And this area, we cannot have. In the law in Sweden we have reindeers in half of sweden. The other half of Sweden takes all wolves.

L: Ok so there's actually a legal division on which part of Sweden can have or not have wolves, so here wolves are forbidden. But what if the wolf just moves here.

H: They kill him.

L: So after a certain line in space they kill the wolf. But still they keep the wolf near the main cities.

H: And they have lots of problems with the wolves.

L: And why can't they have [wolves in the northern part]? Because of the reindeers?

H: Yeah. So from south of Sundsvall you cannot have them.

L: But what about bears? Also bears could be a danger to reindeers.

H: Yeah but they kill them a lot in the springtime.

L: But isn't it the area you go hunting in almost infested with bears?

H: You see, in this area in spring they have shot 25 and they kills. And they hunt it with helicopters and snowmobiles. They kill the mom and the cubs, every one, in springtime. But when hunting season starts in 21st of august, if some hunter kill a cub or a female is really problem for them and the police come and take your guns. And you're almost in prison for this.

L: But why in spring is accepted you kill the mom and the cubs but not in august.

H: To protect the reindeers' calfs.

L: But isn't it in spring that [the bears] have the cubs? So they few survivors of the spring massacre would go into august and then you can't kill them. It's kind of a level game.

H: Yeah. I think it's just over 200 hundred that they shot in march, april and may in Sweden.

Intervista 6

Interlocutori	Håkan Olsson
Professione	Musher
Data e luogo dell'intervista	3 ottobre 2021, durante il viaggio in macchina per andare a Stalon
Durata dell'intervista	3 ore e 14 minuti, estratto (da 44" a 50")
Tipologia e metodo di rilevamento	Colloquio informale durante la guida, registrazione audio
Lingua	Inglese

Condizioni di rilevamento	Questo è un breve della conversazione avuta con Hakan durante il nostro viaggio in macchina a Stalon per recuperare la carne d'alce da un gruppo di cacciatori della zona
---------------------------	---

Hakan: You can see: when it starts snowing in the mountains the moose that live there in the summer time come back to the lower country in winter time for feeding. We start seeing more moose in november.

But in the winter time when we pack snow on this one [the trails for the dogs] and it has come lots of snow you see no moose tracks, nothing. You go and come back and the moose has start walking over when you have pressed [the snow]. It's more easy for them when walking on the packed trails.

Lisa: Oh so they wait that you pack the trails basically. Smart moose.

H: Lots of time this happens. They hear the sound of the atv or the snowmobile and they come.

L: [Laughing] One would think they would stay away if they hear that sound, instead they come closer because they know it's gonna be easier to walk.

H: Yeah.

Intervista 7

Interlocutori	Charlotte (Lotta) Andersson
Professione	Commessa del supermercato di Kittelfjall
Data e luogo dell'intervista	17 settembre 2021, durante il viaggio in macchina per andare a Stalon
Durata dell'intervista	5 minuti
Tipologia e metodo di rilevamento	Colloquio informale, registrazione audio
Lingua	Inglese

Condizioni di rilevamento	Questa e` una conversazione che ho avuto con Lotta riguardo il suo lavoro e i cambiamenti che seguiranno il progetto di sviluppo del villaggio nei prossimi anni. Ha avuto luogo mentre lavavo i piatti.
---------------------------	--

Lotta: Our concern, foremost, would be that we were going to be out of jobs. And he said that - as sort of a reassurance - that the usual in these matters is that the staff is getting a question if they want to follow in the change of owner, and I said 'yes, that is if you want to for juva' (that's the name) and he's like 'yeah'. And I said 'yeah, I'm not interested', I would never ever work for that company. And he said 'oh but it wouldn't probably be them, they would be owning the house and then there is like Coop or ICA that will sort of run the store. But I said 'they will own it, it will be on their... they will make the decisions and stuff'. And I'm so not interested to be working one day for these hideous people. I just won't do it.

Lisa: And probably it would change a lot also about how you can run the store.

Lotta: Yeah. 'Cause up until now we have been doing whatever we see fit.

Lisa: Which makes it a much nicer work environment.

Lo: Yes it is a nice work environment. And even if they will not... even if they will sort of franchise it out to someone, because they will need someone to actually run the business. They can't do that themselves, they have other jobs, they will not -like- run the store. So they will appoint someone to do it, but still it would be them sort of in charge of everything. I'm not interested in working for them. But he will do this season, so from... and that means end of april.

L: Ok, so next summer -let's say- they change the shop.

Lo: I'll have to find another job next... or go study. There're a lot of options.

L: But I mean, if you live here, what other job there is?

Lo: I could work with the elderly people, or I could work on the skilift. But that's also own by [the company]

L: But isn't it seasonal the skilift?

Lo: Yeah it's seasonal... I could work at the school or at the kindergarten, since I'm a teacher.. teaching points or whatever. But I did work with the elderly before, at the elderly center before I got here, before I got to the store.

L: So there are options, but you are kind of constricted to do certain decisions.

Lo: Yeah, if you don't want to travel long ways.

Intervista 8

Interlocutori	Charlotte (Lotta) Andersson
Professione	Commessa del supermercato di Kittelfjall
Data e luogo dell'intervista	23 settembre 2021, nell'abitazione a Kittelfjall
Durata dell'intervista	10 minuti
Tipologia e metodo di rilevamento	Colloquio informale, registrazione audio

Lingua	Inglese
Condizioni di rilevamento	Questa e` una conversazione che ho avuto con Lotta la sera mentre davamo da mangiare ai cani, riguardo il mercatino turistico che si sarebbe tenuto il giorno dopo.

Lotta: [Tourists] come [this weekend] for their first weekend for this season, and they're meeting each other, open up their cabins, cleaning out, preparing for winter...

Lisa: So it's people owning the cabins that come up? Or it's like a social event organized in the town?

Lo: Yeah, and this.. very new for this year is that there actually will be a market. Yeah! I looked like that as well [referred to my surprised look]. So outside the inn there will be a market place and I'm dreadfully curious. Definitely think we should go to see who is going to sell what.

L: Would be very interesting.

Lo: Yeah! I know the girl who owns the coffee shop in Dikanas who is going to be here and selling stuff, and that itself can be nice.

L: So, this market thing, they never did it?

Lo: No this is the first year! So people that are from around here will stand and sell stuff and I've read the actual program for the.. because it's mostly saturday -there's something that happens on sunday as well- but saturday is the main day. And I read one thing that annoyed me to death, so I stopped reading and decided to be angry, or annoyed for a couple of times...

L: That is..?

Lo: In this... there's two organizations: one company, who's called Kittelfjall - the one juva-Kittelfjall development corporation. Which is an actual corporation. And then there is sort of a

volunteer organization, that is not a company, it's just an organization called vojmadalen vänner. Vojmadalen is this valley, Vojman is the stream, and Dalen is the valley - so Vojmadalen friends. And it's basically an organization to collect money. And they contain pretty much the same people, it's just that as a corporation you can't beg for money, but as a volunteer organization you can.

L: Oh so they created a volunteer organization to get the money.

Lo: Yeah, and with.. pretense of being an organization of interest, so people who are in it will have something to say about development, which is... the idea is good, the people in it are only the ones that are not. Anyway, they had one of these events before in wintertime, and these organizations -one of them- I think they also have a few sponsors that keep giving them money. And of course if you sponsor you want commercial in return, commercial space. And of these sponsors I heavily suspect is Porsche, the car.

L: Why?

Lo: That is a very good question.

L: Doesn't look as a car that would sell here.

Lo: And have nothing to do with mountain life whatsoever. But this so.. like three years ago I think, they had this event, full weekend at the hotel, and to lure people to come you could test drive a Porsche. And what do you do when you test drive a Porsche? You try to see how fast it goes, or just basically go more than 60km per hour [the speed limit in the village]. People were absolutely crazy and angry, and we called the hotel, we called the police, we called the landowner.. we called everyone to just.. 'can someone just stop this craziness?' And the people who arranged it, who was in charge said 'But it's up to people to drive legally'. And of course it is up to people to drive legally, I don't disagree...

L: But if you know you are promoting something in a place....

Lo: If you are presenting a Porsche you don't expect people to go 60km/h. That's not what you do when you test drive. Did they learn from that mistake? No, they're doing it again but in

summer time. So you can also test drive a Porsche, because Porsche will not be a sponsor if they do not get commercial time. So I just read that and then I kind of threw the program away and was like 'my god didn't they learn ANYTHING from last time'.

L: Yeah I can see why.

Lo: But, then again, we don't have to test drive a Porsche, we can look at the market.

L: And when is this?

Lo: Saturday.

L: This saturday? Ok cool.

Lo: So they are expecting quite a lot of people. Not so many of them do actual shopping at the store, because these are not the people who come here to cook, these are the people who come here to go to the fancy restaurant - I would dare say. So I'm not expecting, I haven't ordered... over ordered stuff. I'm not expecting a huge spike. It's important that we have red bull, sausage for barbecue and those tonic mixers to make gin and tonic and stuff. And I have that, so we're safe. Those are the important stuff: sausage to barbecue if there are some children.

L: So it's a day-long event.

Lo: Yeah, But I also know there are some highlights on the sunday, and there's always this information meeting, where they tell what's going on in kittelfjall and how goes with all the buildings and stuff. And.. I would like to be on one of those meetings but I would like to be invisible. That would be interesting. Because it would be interesting to hear if they're saying anything about the actual store. And if they're actually saying that they bought it, or the building plan said whatever. Because that's not official, the purchase isn't.. nothing is signed, nothing is done. They had made Tommas an offer on a price that he had accepted. All spring time they've been giving him offers and he said 'no, not enough'. And they had come with another offer, and then another offer. And now, just beginning of August, they actually came with an offer to which he said 'yeah. This is ok, I'll take it. This is ok!'. So they are in agreement but nothing is done or said.

L: Yeah, nothing is official.

Lo: No, nothing official. So it would be very interesting if they can keep their mouths shut about that or if they're saying they've already bought it.

L: They're probably gonna hint about it.

Lo: Yes, it wouldn't be them otherwise.

BIBLIOGRAFIA

Monografie

Alaimo, S., *Bodily natures: science, environment, and the material self*, Indiana University Press, 2010.

Allport, G., *Personality: A psychological interpretation*, Holt, 1937.

Barad, K., *Posthumanist performativity. Toward and understanding of how matter come to matter*, Signs, 2003.

Barthes, R., *La camera chiara, Nota sulla fotografia*, Piccola Biblioteca Einaudi, 1980.

Battaglia, D., (a cura di), *Rhetorics of Self-making*, University of California press, 1995.

- Bauman, Z., *Modernità liquida*, Laterza, 2000.
- Beck, U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci Editore, 2000.
- Borgna, E., *I conflitti del conoscere*, 2006.
- Bourdieu, P., *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Cortina Raffaello, 2003 (or. 1972).
- Brosses, C., *Sul culto degli dei feticci*, Bulzoni, 2000 (or. 1760).
- Chatwin, B., Theroux P., *Ritorno in patagonia*, Adelphi, 1991.
- Coren, S., *The Modern Dog: A Joyful Exploration of How We Live with Dogs Today*, Simon and Schuster, 2008.
- Cosgrove D., *Realtà sociali e paesaggio simbolico*, 1990.
- Dagerman, S., *Attenti al cane!*, 1954.
- Deleuze, G., Guattari, F., *A thousand plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, 1987.
- Descola, P., *Oltre natura e cultura*, Seid, 2015.
- Dyck, I., *Ancient cold weather adaptations in the Northern Great Plains*, in *Revista de Arqueología Americana*, Nr. 20, 2001, pp. 189-191, 193-231.
- Fennell, D., *Tourism and Animal Rights*, Routledge, 2012.
- Flaubert, G., *Madame Bovary*, Feltrinelli, 2014 (or. 1865).
- Franklin, A., *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human–Animal Relations in Modernity*, Sage publications, 1999.
- Gadamer, H., *Verità e metodo*, Bompiani, 1960.
- Gregg, M., Seigworth, G., *The Affect Theory Reader*, Duke University press, 2010.
- Gambi, L., *Critica ai concetti geografici del paesaggio umano*, 1961.
- Hannerz, U., *La diversità culturale*, Il Mulino, 1996.

Haraway, D., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, The University of Chicago Press, 2003.

Haraway, D., *When species meet*, University of Minnesota Press, 2007.

Harris, M., *Buono da mangiare*, Einaudi, 2006 (or. 1985).

Hobbes, T., *Leviathan*, Penguin, 1985 (or. 1651).

Ingold, T., *What is an animal*, Routledge, 1994 (or. 1988a).

Ingold, T., *The Perception of the Environment*, Cambridge University Press, 2000.

Irvine, L., *If You Tame Me: Understanding Our Connection With Animals*, Temple University press, 2004.

Knight, J., *Introduction. In Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-Animal Intimacy*, 2005.

Leenhardt, M., *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésienne*, Gallimard, 1947.

Lévi-Strauss, C., *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli Editore, 2003 (or. 1949).

Lévi-Strauss, C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, 1964.

Ligi, G., *Lapponia, antropologia e storia di un paesaggio*, Edizioni Unicopli, 2016.

Lorenz, K., *Man Meets Dog*, Routledge, 2002 (or. 1949).

Lot-Falck, E., *Riti di caccia dei siberiani*, Il Saggiatore, 1961.

Magris, C., *Microcosmi*, Garzanti, 2015 (or. 1997).

Malinowski, B., *Argonauti del Pacifico Occidentale*, 1922.

Marx, K., *Il Capitale*, Editori Riuniti, 1974 (or. 1867).

Milton, K., *Loving Nature: Towards an Ecology of Emotion*, Routledge, 2002.

Marc, A., *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, 2009 (or. 1993).

Marc, A., *Il dio oggetto*, 1988.

Massey, D., *Space, Place, and Gender*, University of Minnesota Press, 1994.

Massey, D., *For space*, Sage Publications, 2005.

Mauss, M., *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, 1936.

Norberg-Schulz, C., *Genius loci*, 1979.

Otto, R., *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, 1966.

Pizza, G., *Antropologia medica: saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci editore, 2015.

Pettersson, O.P., *Ancient villages of Vilhelmina (Galma byar i Vilhelmina)*, 1859-1944.

Pettersson, O.P., *The daily lives of colonists*, 1880.

Pussetti, C., *Poetica delle Emozioni*, Laterza, 2005.

Rosaldo, S., *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Rugaas, T., *On talking terms with dogs: calming signals*, Dogwise, 2005.

Shell, J., *Transportation and Revolt, Pigeons, Mules, Canals, and the Vanishing Geographies of Subversive Mobility*, MIT press, 2015.

Shields, R., *Places on the margin. Alternative geographies of modernity*, Routledge, 1991.

Stein, E., *On the Problem of Empathy*, 1989.

Tahan, M., *Roald Amundsen's Sled Dogs: The Sledge Dogs Who Helped Discover the South Pole*, Springer, 2019.

Thrift, N., *Non-representational theory: Space, politics, affect*, Routledge, 2007.

Tilley, C., Cameron-Daum, K., *Anthropology of Landscape. The Extraordinary in the Ordinary*, UCL Press, 2017.

Tsing, A., *The mushroom at the end of the World: On the possibility of life in capitalist ruins*, Princeton University Press, 2015.

Turner, V., *Antropologia della performance*, Il Mulino, 1993 (or. 1986).

Turri, E., *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Marsilio, 2001.

Valkeapää N.A., *Trekways of the Wind*, Guovdageaidnu, 1994.

Van Gennep, A., *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, 2002 (or. 1909).

Waalder, R., *Dog Sledding in Norway: Multidisciplinary Research Perspectives*, LIT Verlag Münster, 2019.

Wenzel, G., *Native Hunting and Animal Rights - Animal Rights, Human Rights: Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*, Belhaven Press, 1991.

Whatmore, S., *Hybrid geographies: Natures cultures spaces*, Sage, 2002. Zelizer, V., *The Purchase of Intimacy*, Princeton University press, 2005.

Articoli

Aaltola, E., *Empathy, Intersubjectivity, and Animal Philosophy*, in *Environmental Philosophy*, Vol. 10, No. 2, Fall 2013, pp. 75-96.

Aaltola, E., *Reviewed Work(s): Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies by Aaron Gross and Anne Valley*, in *Journal of Animal Ethics*, Vol. 4, 2014, pp. 102-104.

Abram, S., Lien, M., *Performing nature at world's ends*, in *Ethnos*, Vol. 76, 2011, pp. 3–18.

Äijälä, M., *Knowing through interspecies relationality in tourism? Animal agency in human-sled dog encounters*, in *Finnish Journal of tourism research*, Vol. 15, 2019, pp. 45-50.

Aisher, A., Damodaran, V., *Human-nature Interactions through a Multispecies Lens*, in *Conservation & Society*, Vol. 14, 2016, pp. 293-304.

- Åkerberg, S., *'The noblest game of our forests': A portrait of the moose and moose hunting in Sweden during the twentieth century*, in *The International Journal of Biodiversity Science and Management*, Vol. 1, 2005, pp. 167-179.
- Anderson, E., *Animal Rights and the Values of Nonhuman Life*, in Sunstein, C., Nussbaum, M., *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University press, 2005.
- Anderson, M., *Runne-Beana: Dog Herds Ethnographer*, in *Ethnobiology Letters*, Vol. 7, No. 2, Special Issue: *Memoirs and Memory*, 2016, pp. 32-40.
- Anscombe, G., *Modern moral philosophy*, in *Philosophy*, Vol. 33, 1985.
- Armstrong Oma, K., *Between trust and domination: social contracts between humans and animals*, in *World Archaeology*, Vol. 42, 2010, pp. 175-187.
- Andreotti, G., *Rivelare il genius loci*, in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, serie XIII, vol. VII, 2014, pp. 533-558.
- Bohn, D., García-Rosell, J., Äijälä, M., *Animal-based tourism in Lapland*, Multidimensional Tourism Institute, 2018.
- Bougleux, E., *Sostenibilità e mutazioni urbane in un Anthropogenic Landscape. Il recupero del quartiere ex-industriale di Lichtenberg, Berlino Est*, in Bonifacio V., Vianello R., (a cura di) *Il ritmo dell'esperienza, dieci casi etnografici per ripensare i conflitti ambientali*, 2020.
- Braun, B., *Environmental issues: Writing a more-than human urban geography*, in *Progress in Human Geography*, Vol. 29, 2005, pp. 635-650.
- Brandin, E., *Versions of 'wild' and the importance of fences in Swedish wildlife tourism involving moose*, in *Current Issues in Tourism*, Vol. 12, 2009, pp. 413-427.
- Byström, J., Müller, D., *Tourism labor market impacts of national parks. The case of Swedish Lapland*, in *Zeitschrift für Wirtschaftsgeographie*, Vol. 58, 2014, pp. 115-126.
- Cederholm, A., Sjöholm, C., *The tourism business operator as a moral gatekeeper – the relational work of recreational hunting in Sweden*, in *Journal of Sustainable Tourism*, 2021.

Choi, M., *More-than-human Geographies of Nature: Toward a Careful Political Ecology*, 2016, pp. 613-632.

Csordas, T., *Embodiment as a paradigm of anthropology*, in *Ethos*, Vol. 18, No. 1, 1990, pp. 5-47.

Cronon, W., *The trouble with wilderness: or, getting back to the wrong nature*, in *Environmental History*, Vol. 1, No. 1, 1996.

Dahl, J., *The Integrative and Cultural Role of Hunting and Subsistence in Greenland*, in *Études/Inuit/Studies. Les inuit et la Faune/Inuit and Animals*, Vol. 13, 1989, pp. 23-42.

Dennis, S., Witchard, A., *We have never been meat (but we could be)*, in *Animals in the Anthropocene: Critical perspectives on non-human futures*, Sydney University Press, 2015.

Ericsson, G., *Of moose and men: the past, the present, and the future of human dimensions in moose research*, in *Alces*, Vol. 39, 2003, pp. 11-26.

Eriksson, M., *(Re)Producing a "Peripheral" Region: Northern Sweden in the News*, in *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, Vol. 90, 2008, pp. 369-388.

Essen, E., Allen, M., *Killing with kindness: when hunters want to let you know they care*, in *Human dimensions of wildlife*, Vol. 26, 2021, pp. 179-195.

Foucault, M., *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopia*, in *Architecture/Mouvement/Continuité*, 1984 (or. 1967).

Franklin, A., *Ecosystem and landscape: strategies for the Anthropocene*, in *Animals in the Anthropocene: Critical perspectives on non-human futures*, Sydney University Press, 2015.

Franklin, S., *Sheepwatching*, in *Anthropology Today*, Vol. 17, 2008, pp. 3-9.

Ferencz-Flatz, C., *Humanizing the Animal, Animalizing the Human: Husserl on Pets*, in *Human Studies*, Vol. 40, No. 2, 2017, pp. 217-232.

Figlerowicz, M., Maitland, P., Miller, C., *Object Emotions*, in *Symplokē*, Vol. 24, 2016, pp. 155-170.

- García-Rosell, J., *Husky kennels as animal welfare activists: Pursuing institutional change towards responsible tourism*, in *9TH Annual Responsible Business Research Seminar*, 2021
- Granås, B., *Destinizing Finnmark: Place making through dogsledding*, in *Annals of Tourism Research*, Vol. 72, 2018, pp. 48–57.
- Grimm, D., *Dawn of the dog*, in *Science magazine*, Vol. 348, 2015, pp. 274-279.
- Haanpää, M., García-Rosell, J., *Understanding performativity and embodied tourism experiences in animal-based tourism in the Arctic*, in *The Routledge Handbook of Tourism Experience Management and Marketing*, Routledge, 2020, pp. 229-237.
- Hastrup, K., *Ultima Thule: anthropology and the call of the unknown*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 13, 2007, pp. 789-804.
- Hill, E., *Archaeology and Animal Persons: Toward a Prehistory of Human-Animal Relations*, in *Environment and Society*, Vol. 4, 2013, pp. 117-136.
- Hinchliffe, S., Whatmore, S., *Living cities: Towards a politics of conviviality*, in *Science as Culture*, Vol. 15, 2006, pp. 123-138.
- Ingold, T., *Human worlds are culturally constructed: against the motion (I)*, in *Key debates in anthropology*, 1996a, pp. 112-118.
- Jæger, K., Viken, A., *Sled dog racing and tourism development in Finnmark. A symbiotic relationship*, in Viken, A., Granås, B., (a cura di), *Tourism destination development. Turns and tactics*, 2014, pp. 131–152.
- development. Turns and tactics (pp. 131–152). Farnham: Ashgate.
- Johnston, C., *Beyond the clearing: towards a dwelt animal geography*, in *Progress in Human Geography*, Vol. 32, 2008, pp. 633–649.
- Kemp, S., *Sled Dog Racing: The Celebration of Co-operation in a Competitive Sport*, in *Ethnology*, Vol. 38, 1999, pp. 81-95.

- Koninx, F., *Ecotourism and rewilding: the case of Swedish Lapland*, in *Journal of Ecotourism*, Vol. 18, 2019, pp. 332-347.
- Laugrand, F., Oosten, J., *Canicide and Healing. The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic*, in *Anthropos*, Bd. 97, H. 1., 2002, pp. 89-105.
- Leavitt, J., *Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions*, in *American Ethnologist*, Vol. 23, 1996, pp. 514-539.
- Lorimer, H., *Herding memories of humans and animals, Environment and planning*, in *Society and Space*, Vol. 24, 2006, pp. 497-518.
- Lutz, C., White, G., *The Anthropology of Emotions*, in *Annual Review of Anthropology*, Vol. 15, 1986, pp. 405-436.
- Marchesini, R., *Isolamento sociale del cane*, in *Focus Wild*, n.68, 2017.
- Morey, D., *Burying key evidence: The social bond between dogs and people*, in *Journal of Archaeological Science*, Vol. 33, 2006, pp. 158-175.
- Mullin, M., *Animals and Anthropology*, in *Society and Animals*, Vol. 10, 2002, pp. 387-393.
- Naess, A., *The Deep Ecology Movement, Some philosophical aspects*, in Drengson, A., Glasser, H., (a cura di), *Selected Works of Arne Naess*, 2005, (or. 1984), pp. 33–55.
- Nelin, P., *Chernobyl cesium in the Swedish moose population: Effect of age, diet and habitat selection*, 1994.
- Nyseth, T., *Arctic Urbanization: Modernity Without Cities*, in *Arctic Environmental Modernities*, 2017, pp. 59-70.
- Nyman, *Arctic Snowmobilities: Encounters with Sled Dogs in Gary Paulsen's Winterdance*, in Liebermann, Y., Rahn, J., Burger, B., *Nonhuman Agencies in the Twenty-First-Century Anglophone Novel*, Springer Nature, 2021.

Øian, H., *Wilderness tourism and the moralities of commitment: Hunting and angling as modes of engaging with the natures and animals of rural landscapes in Norway*, in *Journal of Rural Studies*, Vol. 32, 2013, pp. 177-185.

Onion, R., *Sled dogs of the American North: on masculinity, whiteness, and human freedom*, in McFarland, S., Hediger, R., (a cura di), *Animals and Agency, an interdisciplinary exploration*, Brill, 2009, pp. 129-155.

Palo, R., et al., *Spatial and temporal variations of ¹³⁷Cs in moose *Alces alces* and transfer to man in northern Sweden*, in *Wildlife biology*, Vol 9, 2003.

Palsson, G., *Retrospect*, in Ingold, T., Palsson G., (a cura di), *Biosocial becomings: Integrating social and biological anthropology*, Cambridge University Press, 2013, pp. 229–248.

Pearson, M., *Sledges and sledging in polar regions*, in *Polar record*, Vol. 31, 1995, pp. 3-24.

Reis, A., *More than the kill: hunters' relationships with landscape and prey*, in *Current Issues in Tourism*, Vol. 12, 2009, pp. 573-587.

Russell, N., *The Wild Side of Animal Domestication*, in *Society and Animals*, Vol. 10, 2002, pp. 285-302.

Scheper-Hughes N., Lock M., *The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology*, in *Medical Anthropology Quarterly*, vol. I, n.I, 1987.

Scheper-Hughes, N., *Il sapere incorporato: pensare al corpo attraverso un'antropologia medica critica*, in Borofski R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, 2000, pp. 281-292.

Sheppard, W., *The significance of dog traction for the analysis of prehistoric Arctic societies*, in *Alaska Journal of Anthropology*, Vol. 2, 2008, pp. 70-82.

Sheer, M., *Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A bourdieuan approach to understanding emotion*, in *History and Theory*, Vol. 51, 2012, pp. 193-220.

Svanberg, I., Strecker, L., *Dogs in the Arctic*, in *Antarctica and the Arctic Circle: A Geographic Encyclopedia of the Earth's Polar Regions*, Vol. 1, 2014, pp.231-238.

Tester, F., *Mad dogs and (mostly) Englishmen: Colonial relations, commodities, and the fate of Inuit sled dogs*, in *Études/Inuit/Studies*, Vol. 34, No. 2, 2010, pp. 129-147.

Timmermann, H., Rodgers, A., *Moose: competing and complementary values*, in *Alces*, Vol. 41, 2005, pp. 85-120.

Turner, F., *The Significance of the Frontier in American History*, in *Annual Report of the American Historical Association*, 1893, pp. 197-227.

Westman, C., Joly, T., Pospisil, H., Wheatley, K., *Encountering Moose in a Changing Landscape: Sociality, Intentionality, and Emplaced Relationships*, in *Ethnos*, 2020.

Whatmore, S., *Materialist returns: Practising cultural geography in and for a more-than-human world*, in *Cultural Geographies*, Vol. 13, 2006, pp. 600-609.

Zola, L., *Alcuni aspetti delle relazioni tra umani e non-umani nello sciamanesimo della Siberia orientale*, in Beggiora, S., (a cura di), *Il cosmo sciamanico, ontologie indigene fra Asia e Americhe*, 2019.

Zola, L., *Cunning as... a wolf. Multispecies relations between humans and wolves in Eastern Siberia*, in *Lagoonscapes*, Vol. 1, Num. 2, 2021, pp. 263-280.

Altre fonti

Attenborough, D., *A Life on Our Planet*, 2020.

Enciclopedia Britannica online.

Enciclopedia Treccani online.

Handbook of Hunting in Europe (<http://www.jagareforbundet.se>).

Henriksen, G., *Il nemico invisibile*, 1987.

Rivista *Svensk Jakt*, nr.11, 2021.

Tanca M., *Seminario: Guardare/parlare/fare il paesaggio*, 2020.